

## A cultura alimentar tupinambá no século XVI.

RAFAELA BASSO\*

A alimentação é uma das necessidades básicas da humanidade e, por ser intrínseca à própria existência do homem, o acompanha desde os tempos mais remotos. Sendo assim, “desde a Antiguidade pode-se dizer que a alimentação vem sendo objeto de atenção e conhecimento. De um lado, a necessidade inescapável de ingerir alimentos para manter a vida, e de outro, a enorme variedade de escolha neste processo que permitiram sem dúvida perceber um conjunto de fenômenos preche de implicações”.(MENESES, CARNEIRO, 1997, p.10). Tendo em vista tal idéia, utilizaremos neste artigo a alimentação enquanto uma chave explicativa para o entendimento do processo de encontro, bem como das trocas culturais estabelecidas entre tupinambás<sup>1</sup> e europeus ao longo do século XVI, na América Portuguesa. A partir disso, buscaremos nos aproximar das representações criadas pelos europeus a respeito da cultura alimentar desses indígenas, não perdendo de vista sua dificuldade em descrever e entender a alteridade relativa à alimentação autóctone. Tendo isso em vista, buscaremos nos aproximar do sistema alimentar dos indígenas em questão, objetivando também apreender alguns de seus significados.

Para nos embrenharmos no universo alimentar tupinambá, utilizaremos como fontes documentais três narrativas de viajantes europeus que mantiveram contato com tais grupos durante o primeiro século de colonização. Nesses documentos, encontram-se descrições minuciosas sobre o meio físico da América, os usos e costumes de seus habitantes e o que nos interessa em especial: seu repertório alimentar. A primeira dessas três narrativas é a obra *Duas Viagens ao Brasil*, escrita originalmente em 1557 pelo alemão Hans Staden. Esta obra contém informações riquíssimas sobre os tupinambás,

---

\* Mestranda pela Universidade Estadual de Campinas – UNICAMP, com financiamento da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo.

<sup>1</sup> Não podemos esquecer que grande parte dos rótulos denominativos de nações indígenas são criações impostas pela ordem colonial, sendo que na época estudada, havia uma diversidade de grupos sob a denominação tupinambá, muitos sendo até rivais entre si. Desta forma, usaremos o termo, assim como fez Florestan Fernandes em “Organização Social dos Tupinambás”, para descrever os grupos indígenas tupi que desta forma estão descritos nos relatos de viagem do século XVI, habitantes, sobretudo dos litorais das regiões de São Paulo, Rio de Janeiro e Bahia, regiões de intenso contato com os europeus.

uma vez que o viajante alemão foi capturado por estes indígenas - confundido com um português - e permaneceu prisioneiro por nove meses entre eles. Devido à convivência estreita que Staden manteve com os tupinambás, ele pôde presenciar muito do cotidiano deles referente à alimentação, inclusive os rituais antropofágicos, os quais vislumbrava com muita apreensão, visto que, por ser prisioneiro, sabia que mais cedo ou mais tarde este seria seu fim. Destino, porém, do qual foi privado, devido à ajuda de um navio mercante francês que o “salvou”.

O segundo relato é *Viagem à terra do Brasil* de 1578, escrito pelo calvinista francês Jean de Lery. Nesta obra, o cronista descreve os percalços de sua viagem à França Antártica, região que existiu na baía de Guanabara, no Rio de Janeiro. O objetivo de sua viagem era integrar o projeto de fundação de uma colônia protestante, mas devido ao conflito entre protestantes e católicos, Lery teve que abandonar a ilha, o que lhe possibilitou manter contato com os tupinambás aproximadamente por um ano. Por ser francês e considerado *aliado*, desses indígenas teve a oportunidade de “observar” de perto suas práticas cotidianas.

Por último, temos o “Tratado descritivo do Brasil em 1587” feito por Gabriel Soares de Sousa, um português que se estabeleceu na Bahia na segunda metade dos Seiscentos como senhor de engenho. A obra surge da compilação de dois manuscritos distintos que Gabriel Soares de Sousa redigiu, contendo informações estratégicas sobre as potencialidades da terra e de seus habitantes, os quais foram destinados a Coroa, com o intuito de angariar mercês e apoio para um empreendimento sertanista. De acordo com John Monteiro, as informações acerca do universo indígena surgem da longa convivência que o autor manteve com os índios, não só devido à sua posição de senhor de engenho, mas principalmente de suas experiências como sertanista, na quais participavam grande contingente de indígenas. (MONTEIRO, 2003, p.p 114-115.)

Neste contexto, a alimentação foi escolhida como eixo condutor do presente trabalho, pois ela se constituiu enquanto um dos principais instrumentos de mediação do contato entre europeus e indígenas no Novo Mundo. Mediação empreendida não só no plano físico, através das trocas, mas também no intelectual, mediante a percepção da nova realidade. Por estar associada às mais diversas esferas da atividade humana, a alimentação possui uma posição estratégica em qualquer sociedade. Por isso, não é de se estranhar a preocupação dos viajantes em se aproximar do sistema alimentar nativo e,

isso deve ser entendido como uma forma não só de compreender, mas, sobretudo, de domesticar a cultura do “outro”.

As representações sobre o universo alimentar no *Novo Mundo*, feita por esses autores, surgiram neste contexto de mediação, em que os estrangeiros, frente a uma realidade desconhecida, buscaram, em seu repertório de origem, instrumentos conceituais para entender e assimilar a diferença. De acordo com Rubens Leonardo Panegassi,

a assimilação deste espaço se daria no âmbito de uma tradição intelectual, que, em linhas gerais procurava conciliar tanto a autoridade das Sagradas Escrituras, quanto o humanismo renascentista – em sua característica recuperação da literatura clássica, bem como de sua valorização do conhecimento a partir da experiência e da observação. (PANEGASSI, 2008, p. 54)

Ao aplicarmos tal idéia na análise dos relatos, entende-se melhor a razão pela qual as representações surgidas neles, oscilam ora entre uma postura edenizadora, ora entre detratora. Sobre a primeira postura, não raro, a realidade encontrada acaba sendo apresentada com características que remetem diretamente à imagem do paraíso terrestre da Bíblia. Laura de Mello e Souza resume bem o processo edenizador das terras brasileiras feitas pelos lusitanos:

Ação divina, o descobrimento do Brasil desvendou aos portugueses a natureza paradisíaca que tantos aproximariam do Paraíso Terrestre: buscavam, assim, no acervo imaginário, os elementos de identificação da nova terra. Associar a fertilidade, a vegetação luxuriante, a amenidade do clima às descrições tradicionais do Paraíso Terrestre tornavam mais próxima e familiar para os europeus a terra tão distante e desconhecida. (SOUZA, 1995, p. 35)

No relato de Jean de Lery, encontramos um ótimo exemplo do maravilhamento diante da exuberância da natureza:

Por isso, quando a imagem desse novo mundo, que Deus me permitiu ver, se apresenta aos meus olhos, quando revejo assim a bondade do ar, a

abundância de animais, a variedade de aves, a formosura das árvores e das plantas, a excelência das frutas em geral, as riquezas que embelezam essa terra do Brasil, logo me acode a exclamação do profeta no salmo 104<sup>2</sup> ( LERY, 1961, p. 163).

Apesar de percebermos a valorização das potencialidades da terra, em que são realçadas a grande quantidade frutos e animais, bem como sua exuberância, os europeus não deixam de ressaltar que, mesmo tendo que comê-los, em sua maioria se apresentam como estranhos e até mesmo inaceitáveis ao seu paladar, como atenta Staden ao narrar as interpéries, as quais ficaram sujeitos, ele e seus companheiros de viagem na quebra da nau em que viajavam: “Ficamos aí dois anos no meio de grandes perigos e sofrendo fome. Tínhamos que comer lagartos, ratos de campo e outros animais exqu岸itos, que lográvamos colher, assim como mariscos que vivem nas pedras e muitos bichos extravagantes”. (STADEN, 1955, p. 67)

Por outro lado, o estranhamento frente à realidade “nativa”, fez emergir uma atitude depreciativa por parte dos cronistas, situação propícia para que a detração se instaurasse nos relatos. Desta forma, os produtos americanos aparecem inferiorizados em relação aos do *Velho Mundo*, como visualizamos em outro excerto de Jean de Lery sobre os animais que serviam de comida:

O primeiro e mais comum é o *tapirussú* de pêlo avermelhado e assaz comprido do tamanho mais ou menos de uma vaca, mas sem chifres, com pescoço mais curto, orelhas mais longas e pendentes, pernas mais finas e pé inteiriço com forma de casca de asno. Pode se dizer que participando de um e de outro animal, é semi-vaca e semi-asno (LERY, 1961, p 125)

Independente desta ambigüidade que, pende ora para uma postura edenizadora, ora para outra detratora, o que se apresenta como invariável nestes documentos é a atenção dada à *diferença*. A conclusão a respeito da fauna e flora nativa feita por Lery é elucidativa:

---

<sup>2</sup> “Senhor Deus, como tuas obras diversas são maravilhosas em todo o Universo! Como tudo fizeste com grande sabedoria! Em suma, a terra está cheia de tua magnificência”

Eis tudo o que pude observar acerca das árvores, plantas e frutas do Brasil durante um ano de estada. Não existem na América, quadrúpedes, aves, peixes e outros animais completamente idênticos aos nossos da Europa; não vi tampouco árvores, ervas ou frutas que não divergissem das nossas (*I d*, 1961, p.163)

Neste contexto, merecem realce, nas descrições, as coisas mais singulares, consideradas mais exóticas ao referencial europeu. As descrições de Gabriel Soares de Sousa destacam-se, neste ponto, pela riqueza de detalhes:

Convém tratar daqui por diante das árvores de fruto naturais da Bahia, águas vertentes ao mar e à vista dele; e demos o primeiro lugar e capítulo aos cajueiros, pois é uma árvore de muita estima, e há tantos ao longo do mar e na vista dele. Estas árvores são como figueiras grandes, têm a cascada da mesma cor, e a madeira branca e mole como figueira, cujas folhas são da feição da cidreira e mais macias. As folhas dos olhos novos são vermelhas, muito brandas e frescas, a flor é como a do sabugueiro, de bom cheiro, mas muito breve. (SOUSA, 1971, p.143)

Esse trecho é exemplificativo de uma postura que pode ser generalizada para quase todos os outros viajantes: a necessidade de incorporar diferenças dentro de um horizonte cultural em que elas ganhem sentido. Deve-se notar que até a sua “chegada” na América, o europeu não tinha experienciando tamanho desafio diante de uma diversidade de natureza encontrada, seja em termos de humanidade ou em termos de meio físico, principalmente se levarmos em consideração o seu esforço de instituir seus valores e práticas no continente americano. (PANEGASSI, 2008) Vários instrumentos conceituais como a inversão ou a analogia foram utilizados pelos viajantes a fim de compreender a alteridade com a qual se defrontavam. Desta forma, o repertório europeu surgia como referencial comparativo nas descrições a respeito da fauna e flora, como presenciamos nas palavras de Jean de Lery e também de Gabriel Soares de Sousa.

Além disso, como podemos perceber através da análise da documentação, durante os primeiros anos de colonização, a adoção dos hábitos alimentares das populações indígenas, bem como o aproveitamento dos produtos locais, proporcionou, devido à dificuldade de obtenção dos produtos adventícios, a sobrevivência e a melhor

adaptação dos europeus às adversidades e possibilidades proporcionadas pelo meio. Tudo isto, acrescido às múltiplas dificuldades de acesso aos produtos do além-mar, fez com que houvesse a adoção dos hábitos alimentares dos naturais da terra. Porém, convenientemente reelaborados, reinventados e ressignificados, pois em momento algum os europeus os abandonaram, mantendo-os sempre que possível. Isto porque comer não se resume à mera questão de sobrevivência, sendo também uma fonte de prazer e de busca por saciação do paladar, que no caso dos colonos, era ditado pelo apreço às comidas da sua terra.

Apesar de entrevermos o esforço de manterem-se fiéis aos hábitos do além-mar, a situação de degrado, à qual estavam sujeitos, não dava muitas escolhas aos europeus e a necessidade fazia com que até os mais intransigentes, aceitassem ingerir certos alimentos que em situações “normais” não fariam, como bem atenta Lery com relação à quebra das prescrições religiosas referentes ao consumo de carne em determinadas épocas do ano. A respeito de algumas aves encontradas, justifica o religioso,

e de tão mansas, por nunca terem visto gente, que se deixaram pegar com a mão (...) assim nossos homens puderam encher um escaler , trazendo para o navio grande quantidade delas e apesar de ser dia de Cinzas nossos marinheiros vencidos pelo apetite (...) não hesitaram em comê-las, embora fossem verdadeiros católicos romanos. Certamente quem contra a doutrina proibiu aos cristãos o uso da carne me determinados dias e épocas não tinha penetrado neste país onde a prática dessa supersticiosa abstinência é ignorada. (LERY , 1961, p.77)

Desta forma, devido à dificuldade dos europeus em ter acesso aos gêneros aos quais estavam acostumados, a imposição de muitos ajustes se fazia necessária e, neste processo, o modelo europeu sempre era almejado. Não raro os cronistas se embrenhavam em discussões acerca dos critérios de substituição dos alimentos, sobretudo, aqueles que tinham papel estratégico na reprodução de seu sistema de vida no além-mar e que eram os pilares de sua cultura cristã, como, por exemplo, o pão e o vinho. Com relação ao consumo do vinho, a discussão girava em torno da questão sobre qual postura tomar diante de sua ausência: A abstenção ou a substituição pelo licor de outras frutas?. Já com respeito à fabricação e ao consumo de pão destacam-se, nos relatos, as descrições sobre os gêneros que podiam ser utilizados como possíveis

substitutivos do trigo na fabricação do pão, como a mandioca e o milho e, que de fato, o eram. Não podemos esquecer que isto é digno de nota pelos viajantes, pois, para a civilização cristã, o consumo de pão era encarado praticamente como uma condição intrínseca à humanidade. Por isso, as inúmeras páginas dedicadas a questão. Porém, vale ressaltar, não o consumo de qualquer pão, mas daquele feito de trigo. Isso justifica o fato de sempre se destacar o uso que os europeus faziam da mandioca e do milho, senão por necessidade. A mandioca é a que mais merece atenção dentre os viajantes, devido a sua presença majoritária na culinária local e por conta do aproveitamento que os europeus faziam dela, principalmente de sua farinha. Sobre a farinha de guerra, tão imprescindível em momentos de penúria e carestia, de acordo com Gabriel Soares de Sousa,

usam os portugueses que não tem roças, e os que estão fora delas na cidade, com que sustentam seus criados e escravos e nos engenhos se provêm dela para sustentarem a gente em tempo de necessidade, e os navios que vêm do Brasil para estes reinos não tem outro remédio de matalotagem, para se sustentar a gente até Portugal a qual farinha-de-guerra é muito sadia e desenfastiada, e molhada no caldo de carne ou do peixe fica branda e tão saborosa como cuscuz (SOUSA, 1971, p.137)

Descrições como esta nos permitem propor que as mudanças culturais não aconteciam apenas do lado dos nativos, havendo empréstimos de ambos os lados. Mesmo levando em consideração as escolhas que os europeus faziam ao se apropriar de alguns elementos da alimentação local, acreditamos na existência de certo grau de “indigenização” do repertório culinário adventício. Não podemos esquecer que a presença contínua dos europeus dependia disso, sobretudo das relações que mantinham com os índios. Porém, essa importância não pode ser reduzida somente ao âmbito econômico - como parceiros comerciais ou como mão de obra utilizada na lavoura. Na verdade, a contribuição indígena marcou profundamente a vida social e cultural na América Portuguesa, deixando suas marcas em todos os âmbitos da sociedade que aos poucos se engendrava. Nas primeiras décadas do século XVI, a “empresa” colonizadora ainda não tinha de fato se estabelecido, o que deixava os europeus muito mais sujeitos a vontade dos nativos do que eles queriam estar. Mesmo em suas feitorias, eles dependiam da articulação de alianças com os indígenas, para garantir não somente o

suprimento de necessidades estratégicas, como a guerra, mas também daquelas mais elementares, como no abastecimento alimentar.

Porém, o que queremos propor é que tais contribuições não podem ser interpretadas como superficiais ou passivas, pois havia interesses e regras envolvidas na aceitação do estabelecimento de relações e intercâmbios com os estrangeiros. Todavia, a negligência sobre esta questão perdurou por muito tempo nos estudos acerca da história indígena e não deve ser dissociada de interpretações que abordavam os indígenas apenas como, “vítimas de uma política e de práticas que lhes eram externas e que os destruía.”(CUNHA, 1992, p.18). Tal interpretação deixaria de lado seus interesses em manter contato com determinados grupos europeus e retiraria seu papel ativo dentro do contexto colonial. Desta forma, as trocas empreendidas no universo alimentar, incluindo a concessão de saberes e produtos devem ser restituídos de significados. Não podemos esquecer que elas estavam inseridas dentro do contexto de estabelecimento de alianças, onde os indígenas encontravam nos europeus, como nos aponta Carlos Fausto, não só parceiros para a guerra, mas também para a troca e acesso aos objetos que lhes eram estrategicamente pertinentes. (FAUSTO, 1992, p.385)

O trabalho documental também nos aponta para este caminho, na medida em que mostra não só as trocas, mas também o compartilhamento de banquetes como estratégias para (re) afirmação dos laços de amizade e, sobretudo, de alianças. De acordo com Lery, os franceses, por serem aliados dos tupinambás, eram por eles tratados com bastante hospitalidade:

Apenas chega o viajante à casa do *mussucá* a quem escolheu o hospedeiro senta-se numa rede e permanece algum tempo sem dizer palavra. É costume escolher o visitante um amigo em cada aldeia e para sua casa deve dirigir sob pena de descontentá-lo. Em seguida reúnem-se as mulheres em torno da rede e acoradas no chão põe as mãos nos olhos e pranteiam as boas vindas ao hóspede dizendo mil coisas em seu louvor (...) (LERY, 1961, p.213)

Prossegue o autor, tratando do convite que lhe foi oferecido para compartilhar as refeições com o chefe da aldeia, o *mussucá*:



Depois disso, o *mussucá* perguntará se queremos comer. Se respondemos afirmativamente, mandará depressa aprontar e trazer numa bonita vasilha de barro um pouco de farinha que comem, veações, aves, peixes e outros manjares, como, porém os selvagens não tem mesas, nem bancos, nem cadeiras servem-no no chão raso. Quanto à bebida, dão-nos cauim que costumam ter preparado. (*Id, Loc. cit*).

De acordo com Florestan Fernandes, os cronistas dos Seiscentos descreveram o sistema de trocas, ressaltando os compromissos assumidos por ambas as partes e também deixaram vestígios sobre a concepção indígena referente a este tema, mostrando que existia certa expectativa com relação à retribuição recíproca dos brancos. (FERNANDES, 1948, p. 97). Porém, sabemos que o acesso aos objetos não deve ser reduzido somente ao âmbito do utilitarismo, devendo pelo contrário, ser entendido dentro de uma lógica cultural mais ampla, como propõe Eduardo Viveiros de Castro: “Os implementos europeus, além de sua óbvia utilidade, eram também signos dos poderes da exterioridade, que cumpria capturar, incorporar e fazer circular, exatamente como a escrita, as roupas, os salamaleques rituais dos missionários, a cosmologia bizarra que propalavam.”(CASTRO, 2002, p.224) Para Viveiros de Castro, a troca e o conseqüente acesso aos objetos europeus que ela possibilitava eram importantes valores dentro da concepção de mundo tupinambá e estavam intrinsecamente relacionadas à lógica de absorver o outro e de alternar-se. Podemos propor, a partir da interpretação deste antropólogo, que a permuta de alimentos, bem como a socialização das refeições, devem ser consideradas como estratégicos no sistema de vida tupinambá.

Nesse contexto, não é de se estranhar o papel de destaque, destinado nas fontes, à descrição dos aspectos ritualísticos das refeições, principalmente os ligados a comensabilidade:

Já foi dito como os principais dos tupinambás quando comem, estão deitados nas redes e, como comem com eles os parentes, e os agasalha consigo; entre os quais comem também seus criados e escravos sem lhe terem nenhum respeito; antes quando o peixe ou carne não é que sobeje, o principal o reparte por quinhões iguais, e muitas vezes fica ele sem nada, os quais estão todos de cócoras, com a vasilha em que comem todos no chão no meio deles, e enquanto comem não bebem vinho, nem água, o que fazem depois de comer.(SOUSA, 1971, p. 237).

A solidariedade nas refeições chamou atenção não só de Gabriel Soares, mas também de Jean de Lery, principalmente o fato do alimento, por menor que seja, ser dividido entre todos os comensais sem distinção. Porém, isso não excluía a existência de certas prescrições hierárquicas. De acordo com Jean de Lery, por exemplo, diferentemente dos demais que comem no chão de cócoras, os principais comiam deitados em redes.

Dentre as práticas alimentares tupinambás, as que mais mereceram destaque por parte dos europeus foram as que estavam relacionadas ao canibalismo. Os três viajantes dedicaram grande espaço, em seus relatos, para a descrição e, principalmente, para o entendimento do ritual que o envolvia. Hans Staden nos sugere que esses rituais respeitavam um calendário regido pelos ciclos da natureza, relacionados ao tempo de caça e colheita, os quais se concentravam mais especificamente em duas épocas do ano. Primeiramente, no mês de agosto, em que ocorria a migração dos peixes de água salgada para doce, onde desovavam, “Neste tempo costumavam sair para o combate, com o fim de ter também mais abundância de comida”. (STADEN,1955,p.83) E em seguida, no mês de novembro, época de amadurecimento do milho, principal fruto, juntamente com a mandioca, do qual era extraído o *caium*. Isso, pois “quando voltam da guerra querem os milhos para fabricar essa bebida que é para quando comem os inimigos se tiverem capturado algum e durante o ano inteiro esperam com impaciência o tempo dos milhos”(Id,1955, p.82). Acreditamos que tal expectativa pode ser explicada pelo fato que esta bebida tinha um papel fundamental na vida social das aldeias, consumida em diversas ocasiões, desde “encontros” de negócios, até mesmo nos sacrifícios de prisioneiros. Eduardo Viveiros de Castro chama a atenção de que o *caium* só podia começar a ser consumido por homens e mulheres que já haviam passado pelo ritual da puberdade, e no caso específico dos homens, por aqueles que já tinham matado um inimigo. (CASTRO, 2002, p. 251)

Deve-se ressaltar que o termo *cauim* serve para denominar genericamente as bebidas fermentadas, que eram fabricadas a partir de várias frutas. De acordo com Jean de Lery, eles consumiam o *cauim* quando queriam divertir-se e, principalmente, nos rituais antropofágicos. (LERY, 1961, p.118) Tal como tudo o que tinha papel central na vida social destes indígenas, a produção destas bebidas também mereceu destaque nos

relatos, visto que demandava o cumprimento de algumas regras, como, por exemplo, aquelas expostas por Gabriel Soares de Sousa sobre o vinho de aipim:

Depois de cozida, pisam-na e tornam-na a cozer, e como é bem cozida, busca as mais formosas moças da aldeia para espremer estes aipins com as mãos e algum mastigado com a boca, e depois espremido na vasilha, que é o que dizem que lhe põem a virtude, segundo sua gentilidade; a esta água e sumo destas raízes lançam em grandes potes, que para isso têm, onde este vinho se coze, e está até que se faz azedo; e como o está bem o bebem com grandes cantares. (...). (SOUSA, 1971, p.p. 237-238)

A partir disso, propõe-se que a antropofagia não deve ser dissociada da vida ritualística, na qual ela estava inserida, incluindo pinturas corporais, danças, “caiuunagens” até o sacrifício da vítima em si. Como nos indica os viajantes trabalhados, os preparativos podiam começar muitos meses antes, a partir da captura do prisioneiro que era mantido entre os tupinambás durante algum tempo. No período de sua “estadia” na aldeia, era dispensado à vítima um ótimo tratamento que incluía desde boas refeições até a “doação” de uma esposa. Quando o inimigo estava pronto para ser “comido”, dava-se início ao sacrifício em si: depois de receber um golpe mortal na cabeça, a vítima era cortada por um homem mais velho e seus pedaços eram lançados no moqué, sendo destinadas algumas partes aos cuidados culinários das mulheres mais velhas. As vísceras cozidas, por exemplo, eram dadas aos homens, enquanto o seu caldo era bebido pelas mulheres. Para elas, também eram destinados os órgãos sexuais. Já a língua e o cérebro eram destinados aos jovens. Só o matador que não comia a carne da vítima. Essa abstinência do matador segundo Eduardo Viveiros de Castro,

aponta para uma divisão do trabalho simbólico no rito de execução e devoração, onde, enquanto a comunidade se transformava em uma malta feroz e sanguinária, encenando um devir-animal e um devir-inimigo, o matador suportava o peso das regras e dos símbolos, recluso, em estado liminar, prestes a receber um novo nome e uma nova personalidade social (CASTRO, 2002, p.262)

Percebe-se que havia toda uma organização na distribuição das partes do corpo, que podia estar relacionada à concepção de que cada uma tinha “qualidades” próprias e que deveriam ingeridas por indivíduos distintos. Não podemos deixar de mencionar que, durante o ritual, a carne do prisioneiro deveria ser repartida de tal forma que todos convidados pudessem dela se alimentar e, se houvessem sobras, deveriam ser levadas embora. Todas as aldeias vizinhas *aliadas* eram avisadas do dia execução e convidadas para o festim, uma vez que a o consumo não só da carne *sacrificial*, mas de qualquer outro alimento, tinha um papel fundamental na sociabilidade e solidariedade destes indígenas, da mesma forma, que servia para a reafirmação de alianças com outros grupos. No caso da carne humana, a diferença se constituía pela socialização da vingança, em que todos os comensais se afirmavam também como inimigos dos inimigos.

Devido à posição estratégica que o canibalismo tinha na vida social da aldeia, havia toda uma produção voltada para abastecer o ritual, que incluía a fabricação de enfeites de plumas para o matador, de instrumentos usados na execução, entre tantos outros adornos utilizados pelos indivíduos que dele participavam. Como nos mostra Gabriel Soares de Sousa, ao se preparar para o ritual,

costumam os tupinambás, primeiro que o matador saia do terreiro , enfeitá-lo muito bem, pintá-lo com lavores de jenipapo todo o corpo, e põem-lhe na cabeça uma carapuça de penas amarelas e um diadema, manilhas nos braços e pernas, das mesmas pernas, grandes ramais de contas brancas sobraçadas, e seu rabo de penas de ema nas ancas e uma espada de pau de ambas as mãos muito pesada, marchetada com continhas brancas de búzios e, pintada com cascas de ovos de cores, assentado tudo, em lavores ao seu modo, sobre cera, o que fica mui igualado e bem feito. (SOUSA, 1971, p.250).

Não se pode deixar de levar em consideração que a antropofagia resumia em si, muitos dos elementos presentes nas representações criadas pelos adventícios acerca da natureza indígena e de suas práticas. Jean de Lery, por exemplo, apesar de ter um tom aparentemente “relativista” - utilizando sua análise sobre canibalismo para criticar a sociedade européia - não deixa de associar tal prática ao estado de natureza que os indígenas se encontrariam, criando, como aponta Adone Agnolin, uma antítese entre

América, local de barbárie e estado de natureza, e Europa, local de civilização e cultura. Além disso, para Adone Agnolin, Jean de Lery insere a antropofagia dentro do universo da vingança, que surgiria como um instrumento de identidade tupinambá, em função do auto-reconhecimento dentro do grupo. (AGNOLIN, 2005, p. 141)

Neste contexto, tanto Lery, como também Gabriel Soares de Sousa e Hans Staden, chamam a atenção para o fato de que canibalismo não era motivado pela fome do mantimento, mas sim pelo desejo de vingança. De acordo com Hans Staden, o apetite pela vingança se fazia presente no próprio grito que eles proferiam aos inimigos durante a guerra, “A ti sucedan todas as desgraças, minha comida, eu quero ainda hoje cortar a tua cabeça para vingar a morte dos meus amigos, estou aqui”(STADEN,1955, p.15). Além disso, os três viajantes não deixam de associar o canibalismo à identidade de quem o pratica, neste caso, a de bárbaro. O trecho que demonstra a reação de Hans Staden ao oferecimento de um pedaço de carne humana é elucidativo:

esse mesmo Konian Bebe tinha uma grande cêsta cheia de carne humana diante de si e estava a comer uma perna, que ele fez chegar perto da minha boca, perguntando se também queria comer. Respondi que sómente um animal irracional devora a outro, como podia então um homem devorar a outro homem?(*Id*, 1955, p.162)

Dentro de uma concepção eurocêntrica, não é de se estranhar que esse ritual fosse alvo de detração por parte dos cronistas, pois além da própria prática de comer carne humana ser considerada condenável, ela também estava associada a tantos outros “maus-hábitos indígenas” como as bebedeiras, as danças, as pinturas corporais e, por fim, a guerra propriamente dita. Adone, entende que essa atitude eurocêntrica, muito além de ser reduzida a uma mera demonização dos costumes indígenas, deve estar relacionada à uma “descontextualização cultural dessas ações no que diz respeito ao seu contexto ritual”(AGNOLIN, 2005, p. 110). Por isso, ele escreve seu livro *O Apetite da Antropologia*, buscando restabelecer o significado religioso do canibalismo tupinambá, que dentro dos relatos europeus, teria sido esvaziado de sentido. Para ele, esta prática deve ser concebida no âmbito do ritual, dissociada de formas propriamente alimentares, isto é, daquelas que “o apetite da carne humana se explica pela carência de outro animal”.( *Id*, 2005, p. 19)Ou seja, a antropofagia não deve ser reduzida a uma

necessidade fisiológica, uma vez que envolvia toda uma concepção de mundo, em que o significado da ingestão da carne humana, e, sobretudo, da carne dos inimigos, garantiria além da neutralidade do poder, a incorporação de sua força.

Neste sentido, o canibalismo relacionava-se com dois pólos fundamentais da sociedade tupinambá, os quais estavam intimamente associados: a vingança e a guerra. A guerra estava ligada à captura dos inimigos para servirem de alimento nos rituais antropofágicos. Para Florestan Fernandes, a ingestão da carne do inimigo vingaria os parentes e amigos mortos no passado, sendo o ritual uma forma de socializar essa vingança. Esta última surgiria, então, como uma espécie de compensação aos danos causados contra o grupo social no passado. Vejamos um trecho em que este autor resume o que seria para ele a função da antropofagia dentro da sociedade tupinambá:

Essas práticas tinham como função a punição da injúria e da profanação do caráter sagrado do nós coletivo. Por isso, por meio das práticas antropofágicas os Tupinambás procuravam: intimidar os inimigos; por em ação seu sistema tribal de compromissos de assistência mútua e por fim intensificar os laços de solidariedade (FERNANDES, 1948, p. 282)

Já para Eduardo Viveiros de Castro, o canibalismo não devia ser entendido como uma forma de recuperação da integridade do grupo, através da vingança pela ingestão da carne do inimigo, pois “não se tratava de haver vingança porque as pessoas morrem e precisam ser resgatadas do fluxo destruidor do devir; tratava-se de morrer (em mãos inimigas de preferência) para haver vingança e assim haver futuro.”(CASTRO, 2002, p. 240) Sua interpretação, muito além de olhar para o passado, dialoga com o futuro, pois o canibalismo é entendido por ele como responsável pela reprodução social do grupo; sem a vingança não haveria a possibilidade de inimigos, festas, mortos, status, casamentos e filhos. (*Id*, 2002, p.241)

Isso se explicaria pelo fato de que para os tupinambás o rito de iniciação da vida adulta estaria relacionado à execução cerimonial de um prisioneiro; sem “ter morto um cativo e passado por sua primeira mudança de nome, um rapaz não estava apto a se casar e ter filhos; nenhuma mãe daria sua filha a um homem que não houvesse capturado um ou dois inimigos e assim trocado o seu nome de infância”. (*Id*, 2002 p. 228) Depois de ter passado pelo rito de passagem, o indivíduo acumularia mais status

em sua comunidade na medida em que acrescentaria novas vítimas a sua “bagagem” bélica, pois a cada prisioneiro morto, o guerreiro toma um nome novo, o que lhe possibilitava, por exemplo, adquirir novas esposas. Estes feitos garantiam não só que a honra do guerreiro permanecesse gravada na memória social do grupo - sendo sempre exaltada com louvores por seus companheiros -, mas também o seu lugar no paraíso após a morte, uma vez que “ só os bravos tinham acesso ao paraíso, as almas dos covardes estavam votadas a uma miserável errância na terra, junto aos demônios.”(Id, 2002, p.230)

Ainda na esteira de análise de Viveiros de Castro, a antropofagia tupinambá não pode ser dissociada da incorporação da alteridade que ela encerra. De acordo com este autor, esta sociedade não existia sem relacionar-se com a alteridade. Morrer nas mãos dos inimigos era um honra para o indivíduo e um insulto ao coletivo, ao qual ele pertence, gerando obrigatoriamente uma necessidade de revanche: “É que a honra, afinal, repousava em se poder ser motivo de vingança, penhor de preservar da sociedade em seu próprio devir”. (Id, 2002, p.234). Desta forma, a interpretação de Viveiros de Castro abre espaço para entendermos a incorporação dos europeus na cosmovisão ameríndia não só como aliados, mas também como inimigos

a serem devorados”, pois “tratava-se, em suma, de uma ordem onde o interior e a identidade estavam hierarquicamente subordinados à exterioridade e à diferença, onde o devir e a relação prevaleciam sobre o ser e a substância. Para esse tipo de cosmologia, os outros são uma solução, antes de serem – como foram os invasores europeus – um problema. (Id, 2002, p.221)

Neste ponto, não podemos esquecer que nem todos os europeus eram considerados inimigos pelos tupinambás e, dependendo das circunstâncias, um grupo que antes era considerado aliado podia passar para o *status* contrário. Tal relação não era invariável e dependia, portanto, de uma complexa rede de relações e interesses das partes em questão, que podiam pender ora para uma intensa hostilidade, ora para uma aproximação. (FERNANDES, 1948, p. 34)

Hans Staden em seu relato nos dá a entender que os portugueses, a princípio, não eram considerados inimigos pelos tupinambás que habitavam a costa sudeste; situação

que teria se alterado ao longo do avanço da empresa colonizadora lusitana. De acordo com o viajante alemão, os tupinambás, justificavam sua inimizade com os lusitanos da seguinte forma:

Os franceses, vinham todos os anos com embarcações e lhes traziam facas, machados, espelhos, pentes e tesouras; e eles haviam dado em troca pau-brasil, algodão e outras mercadorias, como enfeites de penas e pimenta. Por isso eles eram amigos; os portugueses assim nunca fizeram. Tinham vindo os portugueses há muitos anos a esta terra, e tinham, no lugar onde ainda moravam, contraído amizade com os seus inimigos. Depois, tinham dirigido, eles de boa fé foram aos seus navios e entraram neles(...) mas quando os portugueses viram que havia bom número no navio, os atacaram, amarraram e entregaram aos seus inimigos, que os mataram e devoraram.(STADEN, 1955, p.p. 104-105)

Porém, devemos ressaltar que os tupinambás empreenderam não só a incorporação dos europeus, mas também de sua “cultura material”, utilizada em várias esferas da vida indígena, sobretudo na ritual, como demonstra Jean de Lery: “Depois da chegada dos cristãos a esse país, principiaram os selvagens a cortar, retalhar o corpo dos prisioneiros e dos animais com facas e ferramentas dadas pelos estrangeiros” (LERY, 1961, p.179). Em última instância, a análise destas incorporações, podem nos ajudar a repensar a imagem estática que foi destinada às sociedades ameríndias na história colonial, como se elas não tivessem sido afeadas pelo contato com os “brancos”. Não podemos esquecer que os *negros da terra* se apropriaram dos elementos da cultura material que lhes estavam disponíveis, bem como do próprio estrangeiro, em seus próprios termos e de maneira seletiva, pois a escolha de determinados “produtos” e de como eles seriam incorporados estava ligada a lógica simbólica de sua própria cultura.

Logo, a análise do universo referente à alimentação do *Novo Mundo*, presente nos relatos estudados, nos permitiu entender a maneira como se estabeleceu o encontro cultural, principalmente, as trocas entre tupinambás e europeus no primeiro século de colonização. As narrativas de viagem foram as grandes responsáveis pela criação de imagens que se cristalizaram sobre a paisagem, tanto natural quanto humana de um “Brasil recém-descoberto”. No entanto, nem por isso deixaram de fornecer indícios para pensarmos as trocas no âmbito alimentar, pois, se contextualizadas dentro de uma



dimensão sócio-cultural, nos permitem apreender algumas de suas significações. Por fim, a partir da análise de algumas das práticas alimentares presentes nos relatos, tentamos nos aproximar um pouco mais da visão de mundo que possuíam os tupinambás seiscentistas.

## **Fontes e Bibliografia**

### **Fontes Impressas – Relatos de Viagem**

LERY, Jean de. *Viagem à Terra do Brasil* Rio de Janeiro: Biblioteca do Exército, 1961.

SOUSA, Gabriel Soares de. *Tratado Descritivo do Brasil em 1587*. Companhia Editora Nacional/Edusp: São Paulo, 1971

STADEN, Hans. *Viagem ao Brasil*. Salvador: Livraria Progresso Editora, 1955.

### **Bibliografia**

AGNOLIN, Adone. *O Apetite da Antropologia - o sabor antropofágico do saber antropológico: alteridade e identidade no caso tupinambá*. São Paulo: Associação Editorial Humanitas, 2005.

CASTRO, Eduardo Viveiros de. *A inscontância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify, 2002.

CUNHA, Manuela Carneiro da. “Introdução a uma história indígena.” in *História dos Índios no Brasil* org. CUNHA, Manuela Carneiro da. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

FAUSTO, Carlos. “Fragmentos de história e cultura tupinambá: da etnologia como instrumento crítico de conhecimento etno-histórico” in *História dos Índios no Brasil* org. CUNHA, Manuela Carneiro da. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

HOLANDA, Sérgio Buarque, *Caminhos e Fronteiras*. 3ª ed. São Paulo. Companhia das Letras, 1994.

FERNANDES, Florestan. *Organização Social dos Tupinambás* São Paulo: Instituto Progresso Editorial, 1948.

MENESES, Ulpiano Bezerra e CARNEIRO, Henrique. “A história da alimentação: balizas historiográficas in *Anais do Museu Paulista. História e Cultura Material*, Nova Série. Vol5 jan/dez 1997.

MONTEIRO, John M., “Unidade, Diversidade e a Invenção dos Índios: Entre Gabriel Soares de Sousa e Francisco Adolfo de Varnhagen”, *Revista de História*, USP, 149, 2003. p.p.109-137.

PANEGASSI, Rubens Leonardo. *O Mundo Universal: alimentação e aproximações culturais no Novo Mundo do século XVI*. Dissertação de Mestrado. USP.2008.

SOUZA,Laura de Mello e. *O diabo e a terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.