

Os mitos guaranis sobre canibalismo e sua relação com *El entenado* de Juan José Saer

Graciela Ravetti

Universidade Federal de Minas Gerais
Conselho Nacional de Pesquisa (CNPq)

Nesta apresentação refletimos sobre *El entenado* (1983) de Juan José Saer, (1937-2005), focalizando o tema do canibalismo. Fazemos a distinção entre canibal, como praticante ritual, e antropófago, como aquele que come carne humana por necessidade, por fome. Destacamos, nesta oportunidade, só um fragmento de um trabalho maior que se desenvolve à luz da antropologia, de *The man-eating myth*, de William Arens (1979) até os enfoques contemporâneos sobre o tema; levando em consideração o informe de Hans Staden e outros textos da época colonial e, finalmente, considerando certos aspectos relacionados com a própria teoria antropológica contemporânea. O canibalismo aparece já nos informes de Herodoto (século V antes de Cristo). É um fenômeno de que temos notícia na África, Austrália, México e América do Sul, dentre outros territórios. Não podemos esquecer da interpretação psicanalítica iniciada por Freud em *Totem e Tabu*. Tanto a antropofagia quanto o canibalismo como práticas cotidianas tendem a desaparecer, mas continuam vigentes como metáforas das relações humanas, como a usaram, no Brasil, Oswald de Andrade no *Manifesto Antropofágico* (1922) e Mário de Andrade em *Macunaíma*.

Em entrevista publicada por Giardinelli (1988), Saer afirma: “Para mí, la literatura es una propuesta antropológica”. Neste trabalho não parto da premissa de que Saer tenha feito um estudo de tipo erudito antropológico, exaustivo, sobre mitos, práticas e rituais que poderiam ter correspondido à tribo dos *colastiné*, da que se trata no romance, e sobre a qual Saer não tinha à disposição estudos específicos (o próprio autor afirma que nada sobrou dessa tribo). O que faço é recorrer a estudos sobre mitos relacionados com o canibalismo nas comunidades guaranis, cujo hábitat corresponde a um território não muito afastado do lugar onde se desenvolve a ação deste romance. A crítica tem destacado o que de metáfora sociológica e histórica têm o ritual canibalístico e sua

aplicabilidade não só ao momento histórico da conquista e colonização de América como também aos momentos de maior ferocidade social, como foram os períodos das ditaduras militares. Também se encontra na origem das teorias sobre processos de modernização periférica onde o conceito de apropriação cultural se materializa na imagem de um *nativo* deglutindo um conquistador europeu e, dessa forma, apropriando-se da máquina cultural da presa.¹ Meu propósito é outro.

Vários mitos relacionados à devoração do outro, sustentaram a prática canibalística, especialmente os que se relacionam com o *jaguarismo* como fundamento do poder xamânico e da reprodução social. Nesses mitos destacam-se pelo menos duas figuras masculinas (xamanes): a dos que se deixam dominar pela alma animal e pelo desejo de comer carne crua, que são os que se transformarão em jaguares; e a dos ascetas que buscam na vida o estado (*aguyje*) de maturidade e de perfeição, o que os conduzirá à imortalidade. Estudos sobre esses mitos foram realizados por Carlos Fausto, do Museu Nacional da Universidade Federal de Rio de Janeiro, com base em outros de Andrade (1992), Bartolomé (1977), Hélène Clastrés (1975), Descola (1993) e Viveiros de Castro (1992), dentre outros.

Em seu texto *O nativo relativo* (2002), o antropólogo brasileiro Eduardo Viveiros de Castro propõe uma forma de pensar a relação entre dois sujeitos sobre os quais muito tem se escrito e debatido na pós-modernidade: o *antropólogo* – aquele que reflete sobre suas próprias práticas e sobre as do outro – e o *nativo* – aquele que concretiza as práticas, mas que não poderia, em tese, elaborar um relato de significação, alguma forma de narrativa teórica sobre o real de seu cotidiano, constituído por esses fazeres, de tipo performático, que tanto interessam aos antropólogos. Inspirado no *perspectivismo* de Gilles Deleuze – que não busca afirmar a relatividade do verdadeiro e sim a verdade do relativo – Viveiros de Castro fala de um *relacionalismo*, no qual se afirma que a verdade do relativo é a *relação*, o intercâmbio entre os sujeitos. Em outro famoso ensaio seu, de 1996,² Viveiros afirma

O que fiz em meu artigo sobre o perspectivismo foi uma experiência de pensamento e um exercício de ficção antropológica. A expressão ‘experiência de pensamento’ não tem aqui o sentido usual de entrada imaginária na

¹ Recuerdo aquí un texto aún poco estudiado de Mário de Andrade.

² VIVEIROS DE CASTRO. Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio.

experiência pelo (próprio) pensamento, mas o de entrada no (outro) pensamento pela experiência real: não se trata de imaginar uma experiência, mas de experimentar uma imaginação. A experiência, no caso, é a minha própria, como etnógrafo e como leitor da bibliografia etnológica sobre a Amazônia indígena, e o experimento, uma ficção controlada por essa experiência. Ou seja, a ficção é antropológica, mas sua antropologia não é fictícia.

Em que consiste tal ficção? Ela consiste em tomar as *idéias* indígenas como *conceitos*, e em extrair dessa decisão suas conseqüências: determinar o solo pré-conceitual ou o plano de imanência que tais conceitos pressupõem, os personagens conceituais que eles acionam, e a matéria do real que eles põem. Tratar essas idéias *como* conceitos não significa, note-se bem, que elas sejam objetivamente determinadas como outra coisa, outro tipo de objeto atual. Pois tratá-las como cognições individuais, representações coletivas, atitudes proposicionais, crenças cosmológicas, esquemas inconscientes, disposições incorporadas e por aí afora – estas seriam outras tantas ficções teóricas que apenas escolhi não acolher.

É evidente a convergência interessante entre essas situações discutidas na antropologia e algumas idéias e práticas teóricas e literárias de Saer, como a mencionada “antropologia especulativa” como definição do fazer literário. É nesse sentido que leio *El entenado*, que já tem merecido, tanto no Brasil quanto no âmbito hispano-americano, muitas e interessantes leituras de vários pontos de vista. Destaco os estudos de Premat, Scavino, Corbatta, Gollnik, Gramuglio, Díaz Quiñonez, dos Santos Braga, Caisso, Cariello, Cella, Corral, De Grandis e outros. Os dados e descrições do romance permitiram pensar no naufrágio histórico da expedição de Juan Díaz de Solís na região do Río de la Plata no ano de 1515, que teve um único sobrevivente (Francisco del Puerto) que, como testemunha, deixou seu relato escrito. No romance, um grumete permanece prisioneiro da tribo dos *Colastiné* durante 10 anos, depois dos quais regressa a Europa, onde se dedica a desenvolver suas novas habilidades, adquiridas a sua volta: as de escritor, habilidades que lhe permitiram escrever o relatório que lemos como romance narrado em primeira pessoa.

Minha hipótese é que podemos recriar um sistema de saber, um conjunto heterogêneo de objetos antropológicos, tendo como ponto

de partida o romance de Saer e as diversas reconstruções, elucubrações, leituras possíveis, que deram margem à criação do romance. Sem cair em uma leitura alegórica podemos transitar em campos como o das culturas amazônicas e nas das zonas mais austrais de América do Sul, onde encontramos mitos que servem de base a práticas de canibalismo. Secreto bem guardado pelas “boas intenções” de muitos intelectuais que viram no canibalismo indígena o perigo de legitimar os rótulos que, vindos das metrópoles, transformavam o habitante das terras americanas em um *absoluto outro*, seja caracterizado como bom selvagem, não contaminado pela sociedade seja como selvagem exterminável, colonizável e convertível ao cristianismo. Como diz Adorno (2006, p. 139) “A civilização burguesa reprimiu o “asqueroso” da morte; ou bem o colocou em um lugar de nobreza ou o captou com higiene”, e mais adiante, referindo-se a *La engañada*, de Thomas Mann, nomeia a tensão entre cultura e o que fica oculto, embaixo do tapete, o que nos ajuda a pensar o jogo entre o reconhecimento do canibalismo como um aspecto “encriptado” de nossa cultura. Esse “secreto nefando” está sendo estudado e analisado pela antropologia contemporânea sem essa atmosfera de pecado que deveria ser obrigatoriamente ocultado ou maquiado, e vem saindo à luz, o que resulta um complemento que sustenta um conhecimento um pouco mais certo e saudável do que podemos chegar a saber sobre essas populações ameríndias e sobre nós mesmos, nosso presente social, político e cultural. Deixamos claro, então, que partimos de uma teoria do texto – o hipertexto palimpsestuoso e potencializado, como afirma Raúl Antelo (2006, p. 13) – que nos permite enveredar-nos por hipóteses de convergência de saberes e de elucubrações que abrem a outros sentidos. Poderíamos inclusive lançar outra hipóteses: este romance estabelece um novo paradigma de tradição, ao recriar uma tribo que, performaticamente, se entrega, anualmente a um festim orgiástico com carne humana que, como veremos, tem o objetivo de recordar e celebrar a condição humana dos integrantes da comunidade. Poderíamos dizer, assim: “somos todos canibais que conseguimos fazer o caminho da ascese só permitida aos xamãs”; a Argentina e, por extensão, de minha ótica, Brasil, têm um passado canibal e superar a vergonha de rever esses ancestrais é uma forma de estabelecer novos paradigmas de tradição e origem assim como explicações do presente que se mostra, nesse hipertexto palimpsestuoso, muito mais complexo e cheio de significações perturbadoras que as habituais, teorizadas a partir de

paradigmas previsíveis como as polêmicas civilização e barbárie, interior e capitais, letrado e não letrado. Outra diferença em nosso tratamento do tema reside no fato de Saer situar seu romance no momento preciso do primeiro encontro entre brancos e ameríndios, antes, então, de todos os estudos sobre influências mútuas e de transformações no processo de conquista e colonização: é como se fosse a primeira versão de uma perspectiva do encontro com a alteridade, que emoldura o momento da instalação do ponto de vista da identidade latino-americana.

O hábitat dos Tupi-Guarani ocupava o litoral atlântico de América do Sul e a bacia do Rio de la Plata, ao longo dos rios Paraná, Paraguai e Uruguai. Os Tupi eram conhecidos com os nomes de Tamoio, Tupinambá, Tupiniquim e Tabajara; e os Guarani eram conhecidos como Carijó, Itatim, Tapé, Guarambaré. Os romances de Juan José Saer estabeleceram desde o começo uma “zona” geográfica – no interior de Argentina, entre Serodino e a cidade de Santa Fe, estendido o campo de influência esporadicamente até à cidade de Rosario – e teve como característica destacada a descrição minuciosa de um lugar e dos movimentos que se produzem nesse lugar, como uma forma de decodificar a cultura, um caminho que conduz a outros níveis de compreensão e, conseqüentemente, de conhecimento do mundo. Essa “zona”, no *El entenido*, coincide com a área de influência da cultura guarani, talvez Puerto Gaboto, junto ao rio Paraná, o lugar de entrada das primeiras naveas conquistadoras espanholas e a região onde se produziu o naufrágio de Solís.

Seguindo a Agnolin (2002) podemos dizer que “jaguar” (*panthera [Jaguaris] onça*), no contexto da cultura mito-poética Tupinambá e do mais amplo da cultura Tupi, possui inúmeras versões míticas (*panthera [Jaguaris] onça*) – e, daí, a derivação do canibalismo, como pode ver-se também em toda a obra antropológica de Lévi-Strauss. Escolher alguma dessas variantes ajuda a intentar entender que significava a prática canibal para os Tupinambás, que é o que faz Saer quando especula sobre significados de essa prática dos *Colastiné*. Agnolin se apoia em estudo realizado por Bernard Arcand e aproveita a caracterização do jaguar como um grande caçador, com muita fome sempre, tanto de alimento como de sexo, e por esses motivos, é considerado um animal fortemente social e extremamente atrativo como modelo. Sobre o tema, Lévi-Strauss afirma que

o jaguar e o homem são termos polares, cuja oposição é duplamente formulada na linguagem comum: um come comida crua; e, sobretudo, o jaguar come o homem, mas o homem não come o jaguar. O contraste não é somente absoluto, mas implica, além do mais, que entre os dois termos intercorra uma relação fundada sobre a reciprocidade nula. Para que os bens de hoje do homem (que o jaguar não possui mais) possam vir do jaguar (que os possuía no passado, quando o homem era desprovido), é portanto necessário que entre o homem e o jaguar apareça um termo mediador: é, de fato, esta a função da esposa (humana) do jaguar. (Lévi-Strauss, 1991, p. 86-87)

O grumete do romance, o enteado, sente até vontade de comer-se um gostoso churrasco quando percebe os cheiros, por primeira vez, do banquete de carne humana. No festim orgiástico, os que assam a carne são os mesmos que usam as armas para caçar os prisioneiros que depois se transformarão em comida. Como xamãs, eles não experimentam a carne, comem só peixe, ao igual que os sacrificantes, na cultura Tupinambá, que não ingeriam carne da vítima. Primeiro, os que preparam a carne, o fazem de tal modo que é impossível dar-se conta de que se trata de carne humana. Em segundo lugar, a tribo come, em princípio sem alegria, com ansiedade e sentimento que parece ser de culpa; à medida que comem vão ficando tristes e isolados uns dos outros. “El gusto que sentían por la carne era evidente, pero el hecho de comerla parecía llenarlos de duda e confusión.” (E.E., 1983, p. 49). Em terceiro lugar, a sonolência chega como um pesadelo. “Las caras denunciaban las visiones tenaces que los asaltaban por dentro impidiéndoles dormir” (E.E., 1983, p. 52). Ao mesmo tempo, diz o narrador que “pareciam estar ouvindo subir de si mesmos um rumor arcaico” (E.E., 1983, p. 53). Depois do sono sombrio, segue a ingestão de álcool. Com isso, voltava à vivacidade normal desses índios, sensações eufóricas que aumentavam até se constituir em um frenesi de sexo, loquacidade e alegria. Afinal, todos exaustos, tristes, muitos mortos, chorosos, enfermos. E tudo voltará a repetir-se no ano seguinte, seguindo as linhas do mesmo ritual. “Dos o tres días me habían bastado para comprobar de qué fondo negro tenían que subir esos indios tirando con fuerza hacia el aire transparente para poder mostrar, en lo externo de este mundo, un aspecto humano” (E.E., 1983, p. 65).

Esses índios não adoravam nada que fosse possível objetivar, mas uma força os governava. Todo esse ritual orgiástico estava em franca contradição com o que era a vida da tribo durante o resto do ano: limpos, pacatos, amáveis, considerados, discretos, pudicos. Ao cumprir-se o ano do ritual canibalístico, diz o narrador: “fui comprendiendo que el año que pasaba arrastraba consigo, desde una negrura desconocida, como el fin del día la fiebre a las entrañas del moribundo, una muchedumbre de cosas semiolvidadas, semienterradas, cuya persistencia e incluso cuya existencia misma nos parecen improbables e que, cuando reaparecen nos demuestran, con su presencia perentoria, que habían estado siendo la única realidad de nuestras vidas” (E.E., 1983, p. 75). O tempo passava e a substância que parecia aglutinar a tribo esmorecia e a comunidade perdia coesão; pouco a pouco, pareciam pressentir que algo faltava, ainda sem saber qual era esse vazio a ser preenchido. Era o sinal de começar a organizar a caça, com setas envenenadas. Os objetos dos “caçados” eram guardados como relíquias que só saíam a reluzir quando se preparava a caça.

Ao grumete lhe requer um tempo descobrir a razão pela qual ele tinha sido mantido vivo durante dez anos: sua função, descobre, é a de ser testemunha, dar testemunho da existência da tribo, para que seu próprio existir fosse um registro vivo da existência de aqueles índios. A única razão pela qual o grumete foi mantido na tribo durante essa década, em lugar do curto tempo que a tribo mantinha presas e vivas as testemunhas habituais, prisioneiros de tribos vizinhas, com os que cumpriam o ritual de canibalismo e testemunho, era porque não conheciam a origem do grumete – Europa – e não sabiam como nem onde devolvê-lo. O fizeram quando viram chegar uma nova expedição de brancos.

A tribo ficcional dos *Colastiné*, de *El entenado*, coincide com relatos antropológicos, como os que refere Carlos Fausto, que destaca nos Tupi-Guarani uma evidente “abertura ao outro”, sendo que todas as marcas de um discurso-outro, todos esses signos de transformação, não levaram os Guaranis, não obstante, a pensar-se como outros, porque eles fizeram essa alteridade totalmente sua. Mas, que tipo de esquecimento é esse que deixa atrás um processo de extrema importância para suas elaborações individuais e coletivas? O texto de Saer coincide, em suas descrições ficcionais e em suas perguntas sem resposta, com vários pontos que a literatura sobre os Guaranis mantém. Agnolin, em trabalho de 2002, estuda a alimentação, nos Tupinambás, como um dado cultural

tão importante quanto o referido simplesmente ao biológico ou natural e sua análise recai no canibalismo, que se apresenta como uma estrutura altamente ritualizada, tal como a vemos no livro de Saer. A experiência canibalística, não é um simples ato cotidiano de comer, o que é visível pelo alto índice de ritualização que a acompanha, o que demonstra a importância decisiva que esse ato tem para a cultura. Aproveitando meus estudos anteriores sobre performance, e unindo as reflexões sobre ritual canibal, considero que a performance ritualística de comer uma vez ao ano carne humana, representa um enigma cultural e uma matriz mítica que estabelece nexos entre o romance de Saer e os estudos antropológicos sobre os guaranis e sobre outras culturas, especialmente as amazônicas, bastante estudadas na antropologia brasileira. A diferença que a ficcionalização de Saer expõe é a seguinte: a tese do narrador é que o ritual canibal, anual, dos *Colastiné*, de alguma forma atualiza algo arcaico, a *desjaguarificação*, termo de Carlos Fausto, esquecido, mas que volta como nas operações de tipo traumático. O trauma provém de que o que se esquece – tenta-se esquecer e que volta como repetição involuntária – é a memória de quando os *colastiné* se comiam entre eles mesmos, ou seja, lembra uma época na qual eram auto-destrutivos. O comer carne de humanos externa à tribo é um rito que lhes permite aceder à humanização e estabelecer estruturas de alteridade bem definidas, o que produz uma percepção tímida de identidade. Em primeiro lugar, eles não comem carne humana por prazer gastronômico nem por fome. Staden, uma das fontes do livro de Saer, fala de canibalismo como uma forma de manifestar extrema hostilidade e um grande ódio (Staden, 1974: II, cap. XXV); não são estas as emoções que se verificam no *El entenado*, onde existe um desprezo pelo exterior, por aqueles que têm outro comportamento ao respeito, como lhe explica um dos índios ao grumete, dizendo que esses “outros” que se comem entre si, ainda têm um grau menor de humanidade, por isso são comíveis.

Saer, ao mostrar a tribo dos *colastiné* dividida em dois comportamentos quase irreduzíveis, em um tempo cíclico embora bem diferenciado: uma vez por ano, todos os anos, de alguma forma permite ler a dicotomia de princípios anímicos guaranis que se manifesta nas duas figuras extremas da pessoa masculina guarani: a dos dominados pela alma animal e pelo desejo de comer carne crua, que são os que se transformarão em jaguar e os ascetas que perseguem o ideal de vida madura e perfeita (*aguyje*), destinado a imortalizar-se. Carlos Fausto se

apóia em H. Clastres (1975, p.113-134) para falar da correspondência ética e alimentícia que essa dicotomia deixa ver: o primeiro é o caçador que come cru os animais no momento da caça para não ter que compartilhá-los; o segundo é o caçador generoso que distribui a caça entre os parentes enquanto ele mesmo não come carne. Embora no romance que estamos analisando os paralelismos não são idênticos é possível estabelecer alguns. Os caçadores da tribo *colastiné* não são vegetarianos, que é uma condição essencial para juntar-se aos deuses graças à qualidade de leveza que esse hábito confere a seus praticantes, mas sim é real que os caçadores *colastiné* se alimentam de uma comida mais ligeira (peixe), não bebem álcool e seguem um comportamento que os assinala, – pelo menos para a perspectiva do grumete que, além de ser muito jovem, é totalmente ignorante da língua e da cultura que está observando – em consignatários de um de um arquivo performático. Diz Fausto que a mansidão, a generosidade, a participação nos rituais (e outros comportamentos que não nos interessam aqui porque não são visíveis no romance) orientam a conduta do Guarani para que sua alma-palavra se imponha sobre sua alma animal. Na morte se produz a disjunção entre esses dois componentes da pessoa: a ex-alma-palavra (*ayvu-kwe*) sobe ao céu depois de vencer alguns obstáculos, enquanto que o *acyguá* se transforma em espectro, o *anguéry*. Essa dualidade póstuma encontra paralelo em vários grupos tupi-guarani da Amazônia, mas apresenta, nesta zona, uma transformação importante: apaga a função canibal associada à morte e ao chamanismo, que é precisamente o que acontece no romance. É a partir desse tipo de acontecimentos que surge a (auto)percepção de pertencimento a uma comunidade cultural, associada à questão do trauma como força desmembradora da comunidade do presente.

No caso do canibalismo, tal como narrado no romance de Saer podemos considerar que o narrador, que escreve sessenta anos depois de sua experiência entre os ameríndios, encontrou já o sentido de sua vida analisando esse ritual que viu se repetir por dez anos consecutivos, como uma prática onde os *colastiné* conseguiram dominar a alma animal (como se todos os índios fossem, em certo modo, xamãs, assim como o próprio narrador), deixaram de transformar-se em jaguares e conseguiram passar a um estado no qual iam caminho ao ascetismo e à procura de maturidade e de perfeição, tal como podemos ver nos mitos de origem guarani.

Referências

- ADORNO, Theodor W.; MANN, Thomas. *Correspondencia: 1943-1955*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Econômica, 2006.
- AGNOLIN, Adone. Antropofagia ritual e identidade cultural entre os Tupinambá. *Rev. Antropol.*, v.45, n.1, p.131-185, 2002.
- ANDRADE, Mário. *El banquete*. São Paulo: Duas Cidades, 1975.
- ARCAND, B. *Il Giaguaro e il formichiere*. Milão: Garzanti, 1995. [Le jaguar et le tamanoir. Toronto: Boréal, 1991.]
- BHABHA, Homi K. *O Local da Cultura*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1998.
- BONILLA, Oiara. O bom patrão e o inimigo voraz: predação e comércio na cosmologia Paumari. *Mana*, v.11, n.1, p.41-66, abr. 2005.
- CENTENERA, Martín del Barco. La argentina o la conquista del Río de la Plata. Disponível em: <<http://www.cervantesvirtual.com/servlet/SirveObras/12159281998989394198402/index.htm>>.
- DE LÉRY. *Viagem à terra do Brasil*. São Paulo: Livraria Martins, 1941.
- FAUSTO, Carlos. Banquete de gente: comensalidade e canibalismo na Amazônia. *Mana*, v. 8, n. 2, p.7-44, out. 2002.
- FAUSTO, Carlos. Se Deus fosse jaguar: canibalismo e cristianismo entre os Guarani (séculos XVI-XX). *Mana*. v.11, n. 2, p.385-418, Oct. 2005. Available from World Wide Web: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-93132005000200003&lng=en&nr m=iso>. ISSN 0104-9313> Cited: 16 July 2006.
- FERNANDES, Florestan. *A função social da guerra na sociedade tupinambá*. São Paulo: Livraria Pioneira 1970.
- FERNANDES, Florestan. *A organização social dos tupinambá*. São Paulo: Huicitec/UnB, 1989.
- HUGH-JONES, S. Bonnes Raisons ou Mauvaise Conscience? De l'Ambivalence de Certains Amazoniens envers la Consommation de Viande. *Terrains*, v. 26, p.123-148, 1996.
- NUNES, Clicie. Isla de Vera Cruz, Tierra de Santa Cruz, Brasil. *Acta Literaria*. Universidad de Concepción, Chile, n. 26, 2001

SAER, Juan José. *El entenado*. México: Folios Ediciones, 1983.

STADEN, Hans. *Duas viagens ao Brasil*. São Paulo: Edusp, 1974.

STADEN, Hans. *Viajes e cautiverio entre los caníbales*. Trad. María E. Fernández. Buenos Aires: Editorial Nova, 1961.

THEVET, André. *Les singularités de la France Antarctique. Le Brésil des cannibales au XVI siècle*. Paris: Éditions La Découverte / Maspero, 1983.

VIVEIROS DE CASTRO, E. Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. *Mana*, v. 2, n. 2, 115-144, 1996.

