



**UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA
CENTRO DE EDUCAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM
CIÊNCIAS DAS RELIGIÕES**



**ANTROPOFAGIA E O SEU SABOR SAGRADO:
RESSIGNIFICAÇÕES E CONTRIBUIÇÕES NO PROCESSO DE
CONSTRUÇÃO DE UMA IDENTIDADE BRASILEIRA**

Tatiane Ribeiro de Lima

JOÃO PESSOA – PB
2015

Tatiane Ribeiro de Lima

**ANTROPOFAGIA E O SEU SABOR SAGRADO:
RESSIGNIFICAÇÕES E CONTRIBUIÇÕES NO PROCESSO DE
CONSTRUÇÃO DE UMA IDENTIDADE BRASILEIRA**

Trabalho dissertativo apresentado ao
Programa de Pós-graduação em Ciências das
Religiões, da UFPB, como requisito parcial
para obtenção de título de Mestre em Ciências
das Religiões.

Orientador: Prof. Dr. Carlos André Macêdo
Cavalcanti
Co-Orientadora: Prof. Dr^a Maria Lúcia Abaurre
Gnerre

JOÃO PESSOA – PB

L732a Lima, Tatiane Ribeiro de.
 Antropofagia e o seu sabor sagrado: ressignificações e
 contribuições no processo de construção de uma identidade
 brasileira / Tatiane Ribeiro de Lima.- João Pessoa, 2015.
 183f. : il.
 Orientador: Carlos André Macêdo Cavalcanti
 Coorientadora: Maria Lúcia Abaurre Gnerre
 Dissertação (Mestrado) - UFPB/CE
 1. Ciências das religiões. 2. Antropofagia. 3. Sagrado.
 4. Ressignificação.

UFPB/BC

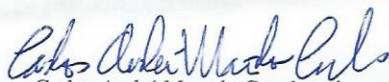
CDU: 279.224(043)

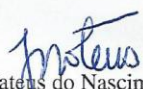
UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA
CENTRO DE EDUCAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS DAS RELIGIÕES

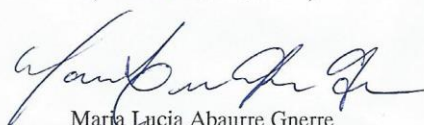
*“ANTROPOFAGIA E O SEU SABOR SAGRADO: RESSIGNIFICAÇÕES E
CONTRIBUIÇÕES NO PROCESSO DE CONSTRUÇÃO DE UMA IDENTIDADE
BRASILEIRA”*

Tatiane Ribeiro de Lima

Dissertação apresentada à banca examinadora constituída pelos seguintes professores:


Carlos André Macedo Cavalcanti
(Orientador/PPGCR/UFPB)


Jose Mateus do Nascimento
(membro-externo/IFRN)


Maria Lucia Abaurre Gnerre
(membro-interno/PPGCR/ UFPB)

Dedico este trabalho aos meus queridos
avós José Rodrigues de Lima e Maria do
Carmo Lima Rodrigues.

AGRADECIMENTOS

Meu primeiro agradecimento é para Ele que jamais me abandonou e esteve ao meu lado nos momentos mais complicados não só da construção desse trabalho, mas de toda a minha vida: - Deus, Obrigada!

Em seguida gostaria de expressar a minha mais sincera gratidão ao meu orientador o Prof. Dr. Carlos André Macêdo Cavalcanti, que aceitou sem hesitação orientar a construção desse trabalho, sempre disponível, acessível nos momentos de dúvidas, e sempre me apontando os melhores caminhos para o bom desenvolvimento do nosso trabalho.

Outra pessoa a quem devo um especial agradecimento é a Profa. Dra. Maria Lúcia Abaurre Gnerre, que acompanhou a minha trajetória acadêmica e no meio do desenvolvimento desse trabalho aceitou fazer parte dele se tornado nossa co-orientadora, contribuindo para o crescimento e desenvolvimento da nossa pesquisa.

Agradeço também a todos os meus familiares, que me incentivaram e me apoiaram durante toda a minha vida acadêmica, gostaria de fazer um agradecimento mais que especial a minha Tia Socorro (mô bem) que participou ativamente do processo de construção desse trabalho, lendo comigo todo o trabalho e me ajudando nas correções de ortografia. Agradeço ainda ao meu marido Tiago Belmont, que esteve ao meu lado me apoiando e me incentivando, durante toda a minha pesquisa, participando ativamente do processo indo comigo em todas as viagens para coletar dados para a pesquisa de campo sempre pacientemente. Também gostaria de agradecer a Dona Rosângela figura muito importante, que me ajudou revisando o texto sempre que precisei.

Agradeço a todos os parceiros que consegui durante o processo de construção da pesquisa, nesse momento agradeço aos meus amigos que estiveram ao meu lado e compreenderam a minha ausência, causada pela entrega e dedicação que tive a minha vida acadêmica durante a construção dessa dissertação. Quero agradecer aos parceiros que encontrei durante essa pesquisa, e que foram fundamentais para a edificação desse trabalho nominalmente gostaria de agradecer a Verneck Abrantes, filho ilustre de Pombal que me ajudou e se dispôs a dar informações sobre o caso da Cruz da Menina de Pombal. Outra pessoa a quem quero prestar agradecimento é ao Sr. Manuel Luiz Silva, pessoa de importância fundamental para que pudéssemos trazer a tona nesse trabalho o caso de antropofagia que deu origem a cidade de Bananeiras.

Gostaria ainda de agradecer a todos os entrevistados, que contribuíram para o enriquecimento desse trabalho e que foram de importância fundamental. Antecipadamente também gostaria de agradecer aos membros da banca que se dispuseram, a analisar esse trabalho.

Grata a todos!

“SOMOS TODOS CANIBAS”

Lévi- Strauss

RESUMO

Pretendemos mostrar nesse trabalho os caminhos percorridos pela antropofagia no Brasil, desde a chegada dos colonizadores, até a forma como hoje tratamos desse assunto em nossa sociedade. Para tanto utilizaremos como parâmetro de estudo os relatos etnográficos e as crônicas de história dos navegadores do século XIV e XV, onde os desbravadores dos oceanos relatam com detalhes os rituais de antropofagia que aconteciam no novo mundo. Entretanto, nesse trabalho nos ateremos às narrativas que observam o comportamento específico dos Tupinambá do Brasil. A análise desses relatos dos navegadores nos trará a forma primeira como a antropofagia foi vista e retratada, na visão dos Europeus. No decorrer de nossa pesquisa pretendemos mostrar como a antropofagia foi vivida pela população brasileira e onde essa tradição religiosa indígena “extinta” encontrou espaço para poder sobreviver na cultura e no imaginário do brasileiro. Da colonização até os nossos dias a antropofagia percorreu um longo e difícil caminho, passando de uma absurda animalidade a Tabu cultural algo que se prefere ignorar. Sempre mal vista e mal interpretada. Hoje ainda carregamos em nosso inconsciente coletivo a mesma visão de canibalismo que tiveram os grandes navegadores na época do descobrimento. Nesse trabalho pretendemos trazer uma nova visão, mostrar o outro lado, a versão indígena da antropofagia não como um ato de animalidade, mas como parte integrante e fundamental da vivência “religiosa” dos índios, e como ponto crucial para a formação da identidade nacional. Para tanto trataremos desse tema utilizando com métodos de análise a hermenêutica simbólica Eliadiana e a Teoria Geral do Imaginário (TGI) de Gilbert Durand, como pilares de apoio. Para que possamos demonstrar onde se encontra o sagrado nos rituais de antropofagia indígena bem como demonstrar onde se encontra a antropofagia sagrada em nossa sociedade, utilizamos como método pesquisas bibliográficas, documentais e entrevistas, a compilação desse material nos possibilitou demonstrar que a frase “somos todos canibais” do antropólogo francês Levi Strauss encaixa-se perfeitamente no perfil indenitário do Brasil principalmente por que a antropofagia ainda está presente na vivência dos brasileiros.

Palavras- chave: Antropofagia. Sagrado. Ressignificação

ABSTRACT

In this present study, we will try to show the ways the anthropophagy went through in Brazil since the colonizers arrival until the way we treat the subject nowadays throughout our society. For that, we will use the ethnographic reports and the explorers' history chronicles from the centuries XIV and XV as the study parameter, where they detail the anthropophagy rituals seen in the new world. However, we will comply with the narratives which specifically observed the *Tupinambá* behaviour. The reports analysis will show us how the anthropophagy was seen and treated by the Europeans at the first moment. Then, we will try to show how the anthropophagy was lived by the Brazilian people and where this extinct religious tradition found space to survive into the Brazilian culture and imagination. Since the period of colonization until today the anthropophagy handled a long and hard way, seen as an absurd animality as well as a cultural taboo, or something to be ignored, usually not well seen or misunderstood. We still have, into our collective unconscious, the same ideas the explorers had about cannibalism at the discovery period. In this study, we intend to bring up a new vision, show the other side, the Indian version of anthropophagy, not as an act of animality but as an integral part of their religious life as well as a crucial part for the national identity formation. For that, we will use, as a method of analysis and support, the symbolic Eliadian hermeneutics and the General Theory of the Imaginary, by Gilbert Durand. With those, we show where the sacred is, considering the Indian anthropophagy rituals and also where the sacred anthropophagy is in our society, demonstrating that the sentence "We are all cannibals" by the French anthropologist Lévi-Straus perfectly fits the Brazilian profile, specially because the anthropophagy is still present within the Brazilians.

Key Words: Anthropophagy. Sacred. Resignification

RESUMEN

Pretendemos exponer en este trabajo los caminos tomados por la antropofagia en Brasil, desde la llegada de los colonizadores, hasta la manera en que tratamos este tema en nuestra sociedad. Para eso utilizaremos como parámetro de estudio los relatos etnográficos y las crónicas de historia de los exploradores del siglo XIV y XV, donde los conquistadores de los océanos relatan con detalles los rituales de antropofagia que sucedieron en el nuevo mundo. Sin embargo, en este trabajo nos vamos a fijar en las narraciones que observan el comportamiento específico de los Tupinambá de Brasil. El análisis de esos relatos de los exploradores nos traerá la forma primera como la antropofagia fue vista y representada, en la opinión de los Europeos. En el curso de nuestra investigación pretendemos mostrar como la antropofagia fue vivida por la población brasileña y donde esta tradición religiosa indígena “extinta” encontró espacio para poder sobrevivir en la cultura y en la imaginación del pueblo brasileño. Desde la colonización hasta hoy, la antropofagia ha recurrido un largo y difícil camino, pasando de una absurda animalidad hasta Tabú cultural, algo que prefieren ignorar. Siempre mal interpretada. Hoy en día llevamos en nuestro inconsciente colectivo la misma visión de canibalismo que tenían los grandes navegantes en la época del descubrimiento. En este trabajo se pretende traer una nueva visión, mostrar la otra cara, la versión indígena de la antropofagia no como un acto de animalidad, sino como una parte integral y fundamental de la vivencia “religiosa” de los indios, y como punto crucial para la formación de la identidad nacional. Por lo tanto, trataremos de este tema utilizando métodos de análisis a la hermenéutica simbólica Eliadiana y la Teoria Geral do Imaginario (TGI) de Gilbert Durand, como pilares de apoyo. Así vamos a demostrar donde se encuentra el sagrado en los rituales de antropofagia indígena y demostrar donde se encuentra la antropofagia sagrada en nuestra sociedad, demostrando que la frase “todos somos caníbales” del antropólogo Levi Strauss se adapta perfectamente en el perfil indemnizatorio de Brasil principalmente porque la antropofagia todavía está presente en la vida de los brasileños.

Palabras clave: Antropofagia. Sagrado. Resignificación.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1: Guerra dos Tupinambá, Fonte: Lèry 1972.

Figura 2: Muçurana, Fonte: Staden 2008.

Figura 3: Fabricação da Ibira-pema, Fonte; Theodore De Bry, Gravuras sobre cobre, 1592.

Figura 4: Detalhes da Ibira-pema. Fonte; Theodore De Bry, Gravuras sobre Cobre, 1592.

Figura 5: Ibira-Pema. Stadem 2008

Figura 6: Prisioneiros participando da Cauinagem ritual (Lèry (1534-1611)

Figura 7: Manto Sacrificial Tupinambá

Figura 8: Primeiros Preparativos do Morto. Fonte; Theodore De Bry, Gravuras sobre Cobre, 1592.

Figura 9 : Abaporu

Figura 10: Localização de Bananeiras no mapa da Paraíba

Figura 11: Arquitetura de Bananeiras casarão do período cafeeiro

Figura 12: Arquitetura de Bananeiras casarão do período cafeeiro

Figura 13: Igreja de Nossa Senhora do Livramento (segunda construção)

Figura 14: Parque Cruz da Menina de Patos (arquivo d autora)

Figura 15: Primeira sala de ex-votos Parque Cruz da Menina de Patos (arquivo da autora)

Figura 16: Segunda sala de ex-votos Parque cruz de Menina

Figura 17: Devotos acendendo velas ao pé da Cruz da Menina de Pombal.

ANEXOS

ANEXO I – História completa da Cruz da Menina (cordel)

ANEXO II – A Cruz da Menina de Pombal (cordel)

ANEXO III – O Manifesto Antropofágico

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	13
1. TRAJETÓRIA HISTORIOGRÁFICA E CULTURAL DA ANTROPOFAGIA NO BRASIL O RITUAL TUPINAMBÁ	21
1.1. Etimologia e significados da palavra canibal.....	21
1.1.1. História do termo canibal	21
1.1.2. Etimologia da palavra.....	22
1.1.3. Reflexões sobre o legado antropofágico de Cristóvão Colombo	24
1.2. Mitos antropofágicos e a cosmogonia Tupinambá.....	26
1.2.1. O mito cosmogônico dos Tupinambá	26
1.2.2. Reflexões sobre o mito e sua influência na cultura	39
1.2.3. A preparação para o início do ritual.....	41
1.2.4. O ritual antropofágico.....	48
1.3. Por que considerar a antropofagia descrita nas crônicas de história como parte da religião dos Tupinambá.....	65
2. SOBREVIVÊNCIA ANTROPOFÁGICA NA SUBJETIVIDADE CULTURAL E SUAS INFLUÊNCIAS NA RELIGIOSIDADE DO BRASIL.....	77
2.1. Influências socioreligiosas da antropofagia para a religiosidade brasileira.....	77
2.2. Canibalismos “modernos”, “ressignificação” e “reincorporação” em nossa sociedade	85
2.3. Movimento artístico antropofágico: A antropofagia na literatura, na literatura infantil, no cinema e na pintura.	94
2.4. Resistências da antropofagia no imaginário coletivo e na vivência da sociedade brasileira: o caso de Bananeiras - PB	102
3. A RESSIGNIFICAÇÃO RELIGIOSA DA ANTROPOFAGIA RITUAL COMO BASE PARA O SURGIMENTO DE UMA ESPECIFICIDADE NA CULTURA E NAS CRENÇAS DO POVO BRASILEIRO.....	113
3.1. A religiosidade popular e as relações de “canibalismo” da fé do povo nordestino	113
3.2. Sobrevivência da religiosidade popular paralela à fé oficial	133
3.3. Frei Damião X Nossa Senhora da Luz.....	138
4. CONSIDERAÇÕES FINAIS	147
5. REFERÊNCIAS	151
6. ANEXOS.....	155

INTRODUÇÃO

A religião tem em si muitas características. Entretanto, há algumas delas que podemos verificar como fator comum a inúmeras organizações religiosas. Uma dessas particularidades das religiões, que as diferencia das demais manifestações da cultura humana, são as práticas rituais. Essas práticas, mudam de uma religião para outra. Normalmente, a principal função social da religião é conduzir o homem através de rituais a rememorar os ensinamentos ancestrais e mitológicos, que, na maior parte das culturas, dão os apontamentos de como os indivíduos em sociedade devem viver e praticar a religião, sendo uma marca da construção da identidade de diversos povos.

As manifestações religiosas traduzidas pelos ritos têm como principal desejo remontar os tempos primordiais; retirar o homem do tempo e do espaço profano, proporcionando a ele a possibilidade de reviver o tempo e o espaço sagrado; o tempo mítico, o tempo “*a priori*”. Logo, é “imprescindível que o rito seja vivenciado assim como descreve o mito.” (ELIADE, 1992, p. 38). Nessa perspectiva, ressaltamos a tradição mitológica dos Tupinambá no Brasil, os quais realizavam seus rituais antropofágicos com base em seu mito cosmogônico. Neste trabalho, analisaremos esse mito com base em relatos feitos por cronistas durante as grandes navegações utilizaremos diversos autores, mas sempre priorizando os clássicos; como a obra do missionário e escritor Jean Lèry (1534-1611) que teve sua primeira edição em 1578, entretanto, nesse trabalho utilizaremos uma edição de 1972; os relatos do frade franciscano cosmógrafo e também escritor André Thevet (1502-1590), que esteve em terras americanas durante a colonização do Brasil, sua estadia durou apenas dez semanas tempo suficiente para que ele escrevesse uma das mais importantes narrativas sobre a nova terra, publicadas pela primeira vez em 1556, com a autorização do Rei Henrique.

Outra obra clássica de relatos etnográficos na qual nos apoiaremos são as histórias do famoso navegador e explorador Hans Staden (1534-1611), que esteve em terras brasileiras no ano de 1554, na sua obra *Duas viagens ao Brasil*, ele narra com detalhes os momentos em que esteve prisioneiro da tribo Tupinambá, cativo do qual conseguiu escapar, e em seguida escrever e publicar as suas histórias de cativo, descrevendo em muitos momentos a cultura dos nativos do Brasil, para essa obra utilizaremos uma edição de 2008. Assim, com base em relatos de vivência é que vamos trilhar um caminho para a compreensão de um tema tão difícil, delicado e presente na

formação da sociedade brasileira, como foi e é, a antropofagia.

Até hoje esse tema é considerado um Tabu; no sentido de ser um aspecto da cultura dos índios do Brasil que foi interpretado a partir de perspectivas que não correspondem à realidade e a cultura dos índios, hoje lamentavelmente ainda é possível observarmos que a antropofagia é tratada pela religião e pela cultura com as mesmas conotações de análise que os navegadores e descobridores da colonização a tratavam.

As Ciências das Religiões é um campo onde a antropofagia ainda um tema de discursões não profundadas pretendemos iniciar esse processo de aprofundamento com esse trabalho abrindo o campo para novas pesquisas. O tema antropofagia sempre esteve velado na história e tratado apenas como acontecimentos que não tem significância para a nossa cultura, como se não fosse parte da nossa identidade, da nossa história brasileira. A antropofagia foi marginalizada da cultura indígena pelos colonizadores europeus, e a História é muitas vezes contada como se ela não fosse parte das nossas raízes. Que europeus cristãos “medievais” não compreendessem e não aceitassem o sentido da antropofagia é tolerável. Mas nós do campo das Ciências das Religiões temos o dever de tentar recolocar a antropofagia ritual indígena como parte pertencente ao sagrado de um povo respeitando sua crença e os seus rituais. Trazendo a antropofagia para um novo campo de estudos, onde ela poderá ser compreendida e respeita enquanto ritual “religioso”, podendo assim aparecer-nos livros, principalmente nos didáticos para o ensino religioso e não apenas em livros de antropologia e história, quase sempre direcionada ao público acadêmico.

Considerar a antropofagia ritual como parte da religiosidade indígena, ainda gera muita insatisfação; principalmente devido à forte formação cristã que foi implantada em nosso país. Mas, enquanto cientistas das religiões, sentimos a necessidade de trazer de volta, ao cenário acadêmico, a antropofagia; não apenas como um dado ou fato histórico, mas como parte importantíssima da religiosidade e cultura dos nossos ancestrais, essa percepção da antropofagia enquanto rito sagrado será necessária para que possamos compreender melhor a nossa sociedade e nos vermos enquanto produto dessa cultura, entendendo que a antropofagia faz parte da nossa formação e que esse Tabu deve ser quebrado, pois não é um interdito da nossa própria nação é um interdito importado da Europa. Que esse paradigma deve ser revisto, repensado e reinterpretado a luz do nosso século da nossa cultura, deixando para traz as interpretações feitas por estrangeiros, que apenas serviam a sua época e ao seu tempo.

Os escritos dos cronistas deixam claro, as posições que eles assumem diante dos costumes e da cultura dos índios. Por isso, em momento algum, é possível perceber, nos registros dos navegadores, a mínima possibilidade de enquadramento da antropofagia enquanto uma manifestação religiosa, pois para eles apenas o cristianismo pode ser considerado como religião, uma visão comum e compreensível para aqueles homens que professavam um credo e falavam para seus irmãos de fé.

Entretanto, a antropofagia ritual na contemporaneidade, continua sendo, em muitos casos, equivocadamente interpretada. Isso ocorre quando prolongamos no decorrer da história a visão medieval que tiveram os navegadores que aqui atracaram, mesmo mediante os muitos estudos antropológicos que deixam claros as diferenças culturais que existiam entre índios e europeus, reproduzimos então um erro que já foi superado pela ciência, e ainda resistente na cultura devido imposições dos “manipuladores do conhecimento”, para que a cultura indígena permaneça “inferior” a cultura dos europeus.

Nas observações dos europeus a antropofagia era analisada apenas sob o aspecto utilitarista e de crueldade, desconsiderando a ritualística religiosa, na qual as práticas antropofágicas normalmente estavam inseridas. Esse fato faz com que a maior parte das análises desse ritual seja carregada de opiniões e conceitos que refletem uma visão unilateral do tema. Esta prática ritual é compreendida, muitas vezes, como um ato de pura animalidade ou como um costume primitivo e extintivo. Esse tipo de informação e opinião foi amplamente desenvolvida pelo senso comum, devido ao profundo enraizamento das ideias eurocêntricas, na cultura e na religião do nosso país, prejudicando um entendimento mais profundo do que vem a ser verdadeiramente a antropofagia ritual.

Estudaremos, portanto, a antropofagia como pertencente a um contexto sagrado de uma esfera religiosa; considerando que, os rituais Tupinambá eram parte de uma religiosidade tribal, e que são as nossas raízes e que por isso devemos nos esforçar para conhecer melhor esse tema observando-o de outras formas, retirando dos nossos olhos as lunetas dos descobridores e colonizadores europeus. Ler nas entrelinhas e tentar ultrapassar a visão do homem medieval, e seu discurso sobre os nossos antepassados, tentando encontrar nessas brechas de suas narrativas a voz do índio.

No entanto, devemos destacar que às práticas antropofágicas apenas serão aceitas e consideradas neste trabalho, como manifestação religiosa, quando estas

ocorrerem imersas em um contexto religioso, que tenha significado de sagrado de sentido profundo; podendo ser tecida em um mito como ocorria entre os Tupinambá, ou em outro tipo de crença de cunho religioso, como atualmente ainda ocorre nas tribos Yanomames e Wari no Brasil, mediante as práticas fúnebres de endocanibalismo ¹.

Considerando a importância religiosa do ritual de antropofagia para os indígenas pretendemos estudar, fundamentados na história existente e na história oral, como a antropofagia se manifesta em nossa sociedade trazendo a tona um caso de antropofagia não ritual, que causam repugnância e revolta em nossa sociedade o que dificulta ainda mais a aceitação da antropofagia indígena como parte do mundo sacro, como o que ocorreu na cidade de Pombal-PB em 1877. Um caso onde, aparentemente a fome foi a motivação prática para o ato canibal esse canibalismo causou tão grande comoção na cidade que a vítima chegou a ser até “santificada” se transformando em uma santa dentro da devoção popular.

Esse acontecimento está narrado nas obras de historiadores paraibanos renomados como: José Américo de Almeida e Wilson Seixas. É possível encontrar outros relatos de antropofagia não ritual em outros momentos da história, mas nesse período da história em que ocorreu o caso de Pombal- PB é possível encontrar outros relatos de canibalismo devido a grande seca que se alastrou pelo sertão Paraibano, deixando um enorme rastro de fome e morte, os relatos desse período de escassez esta presente nas obras dos autores supracitados e também em documentos oficiais de província onde em vários relatórios ao império era solicitado auxílio para as vítimas da seca.

Esse tipo de antropofagia utilitarista e criminosa ocorridas em momentos de grande crise se enquadra perfeitamente nas falas dos colonizadores “A maior das vinganças praticadas pelos selvagens, a que me parece ser a mais cruel e indigna, é devorar os inimigos” (THEVET, 1978, p. 128). Entretanto não é esse “canibalismo” que pretendemos trazer a luz nesse trabalho, a antropofagia que pretendemos destacar é um ato de caráter sagrado, muito mais subjetivo e espiritual do que prático e físico, é um tipo de absorção do outro que se transformou em uma marca da sociedade brasileira e da nossa identidade. De alguma maneira o mito antropofágico conseguiu se manter vivo

¹ O endocanibalismo é uma prática ainda existente em tribos brasileiras, esse ritual consiste em: ao morrer um membro da tribo ao invés de enterrá-lo em uma cova para que a terra “coma” os membros da tribo consome o morto por julgarem que os seus corpos é uma sepultura mais digna do que a terra (AGNOLIN, 2013).

e se espalhou para outros setores, extrapolando os limites religiosos e fisiológicos entranhando-se na identidade da nação brasileira.

Ou por outro lado como vamos ver, através da figura de Frei Damião e da formação de Bananeiras- PB a antropofagia pode ser parte integrante da história, mas de formas tão delicadas que ela nem é percebida, da mesma maneira ocorre com as modernas formas de antropofagia, que estão inseridas em nosso cotidiano das mais variadas maneiras, em áreas que vão da medicina até as artes.

As implicações socioreligiosas, do canibalismo e da antropofagia na nossa atual sociedade são os propulsores da nossa pesquisa. Pretendemos dar a antropofagia ritual o seu merecido destaque no que se refere ao pertencimento religioso, destacando o seu mito o seu rito e demonstrando que devemos abrandar os olhares em relação a essa parte da nossa história nos permitindo aos poucos desfazer esses conceitos já ultrapassado que não servem mais a nossa sociedade, abrindo caminho para que a religiosidade do outro (nesse caso o outro somos nós mesmos) possa ser estudada e compreendida e não apenas julgada e condenada, temos esse trabalho como relevante para a sociedade, pois pela primeira vez esse tema é abordado no Brasil dentro de uma perspectiva apenas religiosa, e como objeto em uma pesquisa de pós- graduação em Ciências das Religiões.

Diferenciar a antropofagia ritualizada com um sentido sagrado, do canibalismo praticado apenas com finalidades biológicas será uma das nossas questões centrais ao longo desse trabalho ao passo que ao compreendermos que existe diferenças entre essas duas formas de consumo da carne humana por seres humanos, possamos assim desenvolvermos novos olhares para os rituais indígenas que como vamos observar permanece vivo e ativo entre nós, devido a força simbólica desse ritual para a nossa sociedade.

Esse trabalho envereda-se na tentativa de resgatar um ato religioso e sagrado dos discursos de utilitarismo e animalidade, acreditando que a antropofagia tem o seu lugar no universo do transcendente e que é parte fundamental no imaginário e na identidade de cada brasileiro e demonstrando que ela nunca deixou de ser praticada, apenas se reformulou, mas permaneceu nas entranhas da nossa sociedade e cultura, como veremos mais a frente.

Para isso, temos como **objetivo geral** desta pesquisa:

- Resgatar a história da antropofagia no Brasil e demonstrar onde esse costume “ritual” permaneceu vivo em nossa sociedade chegando até nossos dias.

Enquanto que os **objetivos específicos** são:

- Traçar o trajeto histórico percorrido pela antropofagia desde as grandes navegações aos nossos dias
- Demonstrar as contribuições sociais e religiosas da antropofagia ritual em paralelo com a não ritual.
- Averiguar quais são as heranças antropofágicas que carregamos, em nossa cultura e em nossas religiões.

Abordamos o nosso tema, metodologicamente falando, a partir de pesquisas bibliográficas, e exploratórias quando falamos do caso de antropofagia não ritual de Pombal- PB algumas vozes serão ouvidas o que nos permitiu uma aproximação com o objeto a ser investigado; possibilitando, desta forma, corroborar ou não a nossa hipótese de que a antropofagia indígena é uma prática religiosa. Analisamos um assunto ainda não explorado e discutido nas Ciências das Religiões. Para tanto, utilizamos uma pesquisa qualitativa de tipo bibliográfica, atrelada a hermenêutica simbólica proposta por Mircea Eliade e, em muitos momentos, também buscamos apoio, para os nossos argumentos, junto a Teoria Geral do Imaginário de Gilbert Durand, que nos apontou os caminhos necessários ao aprofundamento do tema; trazendo à tona uma melhor compreensão do fenômeno religioso, que tratamos através da descrição, comparação e interpretação. Também foram utilizados, no decorrer do processo de “criação” científica, as bases construídas em meu trabalho monográfico de conclusão de curso que nos deu o apontamento para essa nova pesquisa e que teve como foco principal o estudo de caso da Cruz da Menina de Pombal - PB vítima de canibalismo e santa popular no sertão da Paraíba.

No primeiro capítulo, tratamos da trajetória histórica e cultural da antropofagia no Brasil, partindo da etimologia da palavra antropofagia, passando pelos rituais fúnebres e de passagem antropofágicos até chegarmos a um contexto histórico e cultural da antropofagia nas religiões.

No segundo capítulo, abordamos as contribuições socioreligiosas e culturais da antropofagia no Brasil; transitando pelos ritos, pelas artes e pela história, seja ela oral ou escrita como marca fundamental da formação da identidade nacional. Outro ponto abordado são as relações antropofágicas existentes que ultrapassaram a religiosidade indígena atingindo outras religiões, nesse momento, também não podemos deixar passar

em brancas nuvens a antropofagia ritualística que ainda hoje ocorre durante o ritual de comunhão nos cultos católicos do mundo inteiro e que tanta polémica gerou durante a reforma.

Terminaremos esse passeio quando chegarmos à forma como a antropofagia está possivelmente situada no imaginário coletivo brasileiro, e para ilustrar utilizaremos a história da cidade de Bananeiras que tem o ritual antropofágico na sua base cosmogônica. Vamos analisar também como esse mito reflete nas artes, literatura e até mesmo no comportamento cotidiano do povo brasileiro. No terceiro e último capítulo mostramos as heranças históricas antropológicas da antropofagia, para a formação da identidade do nosso povo.

Nesse momento, chegaremos ao ponto mais importante do nosso trabalho, que é o resgate do sagrado na história. Esse é o momento considerado como mais relevante e delicado da nossa pesquisa, pois, nesta fase nos propomos a identificar como acontecem as ressignificações religiosas da antropofagia, estabelecendo assim a base para o surgimento de novas devoções e crenças e valores sociais.

Estaremos apoiados teoricamente “nos ombros de gigantes” assim como fez e disse Isaac Newton. Utilizamos autores clássicos e de grande relevância, tanto para a história como para as Ciências das Religiões, entre eles, o fenomenólogo Mircea Eliade (1992), Rudolf Otto (2007), Alberto Mussa (2011), José Américo de Almeida (1994), Hans Staden (1534-1611), José Severino Croatto (2010), Frank Lestringant (2001) e René Girard (2008), entre outros. De modo que, consideramos esses autores fundamentais à compreensão dos fenômenos religiosos, mediante o diálogo interdisciplinar com as áreas das Ciências Humanas, como História, Ciências das Religiões, Antropologia, Sociologia, etc.

Em um segundo pilar bibliográfico, foi utilizado historiadores, antropólogos e etnógrafos como: João Décio Passos, Petter Burke, Carlos Rodrigues Brandão, Rubens César Fernandes, Marta Abreu, entre outros, estes nos deram bases que vão sustentar a parte histórica do nosso trabalho. Consideramos esses autores fundamentais para a compreensão do fenômeno religioso em questão, mediante o diálogo interdisciplinar com as diversas áreas das ciências humanas.

Desta forma, acreditamos que esta pesquisa contribuirá para a prática da tolerância religiosa na perspectiva do pluralismo religioso; compreendendo melhor as

distintas expressões do sagrado, com seus rituais e mitos, que se configuram essencialmente pela linguagem simbólica. Por entendermos que os rituais de antropofagia precisam ser mais bem estudados. Atualmente ainda é possível perceber que os resquícios desses rituais fazem parte do imaginário coletivo do nosso povo mesmo sendo muitas vezes um tema tratado de forma muito preconceituosa ou negligenciado de sua importância resultado do não aprofundamento de estudos sobre o tema na nossa história transformando-o em um dos maiores tabus da nossa sociedade, devido aos paradigmas sociais que sempre nos foram impostos, fazendo com que nos envergonhemos das nossas origens a ponto de preferimos não tocar no assunto temendo os estigmas que ele pode nos trazer mediante as culturas de raízes “não antropófagas”, e cristãs que nos regem ainda hoje. Por isso, pretendemos desse modo, encontrar dentro da nossa atual conjuntura social, os vestígios dessa antropofagia no cotidiano desse povo, seja na forma tida como sagrada ou na forma tida como profana.

Aos costumes e práticas que permite á antropofagia uma ressignificação socioreligiosas, trazendo-a de volta, mesmo que inconscientemente, a sacralidade da antropofagia ritual praticada pelos Tupinambá. Para que essa compreensão seja um tanto mais satisfatória, é necessário que se entenda a antropofagia como parte da cultura religiosa de muitas tribos indígenas do Brasil, e como fator contribuinte, para a construção da identidade social Brasileira.

CAPÍTULO I

1. TRAJETÓRIA HISTORIOGRÁFICA E CULTURAL DA ANTROPOFAGIA NO BRASIL O RITUAL TUPINAMBÁ**1.1. Etimologia e significados da palavra canibal****1.1.1. História do termo canibal**

Considerando a historiografia disponível sobre a antropofagia no Brasil, um fato facilmente perceptível é que, as primeiras narrativas que abordam o tema foram escritas por estrangeiros sejam portugueses, espanhóis, alemães ou franceses entre outros, que por aqui passaram.

Comumente, os temas do novo mundo são abordados em narrativas. A antropofagia é um dos aspectos da sociedade indígena que mais causa curiosidade, medo, asco e piedade aos estrangeiros que penetraram em terras americanas. Parte desses escritos são legados dos navegadores que por aqui passaram. Um dos primeiros relatos sobre os canibais da América, pertence ao genovês Cristóvão Colombo, suas narrativas chegam até nós nos seus “*Diários de viagem*”². Seus escritos são vastamente discutidos na obra “O Canibal” de Frank Lestringant, que são de grande valia para a fundamentação e o desenvolvimento deste trabalho.

Segundo Lestringant (1997), Colombo foi o responsável pela criação do termo canibal. Antes de embarcar na caravela rumo à Índia ele, assim como a maior parte dos navegantes europeus, era envolvido pelas narrativas fantásticas sobre as terríveis criaturas que habitavam os mares e as terras desconhecidas do além mar. Colombo inicia seus escritos de bordo, sob a forte influência das já existentes histórias assustadoras, onde eram retratados monstros que tinha um só olho com focinho de cachorro, que comiam gente. Essas histórias da carochinha³, sobre monstros assustadores e medonhos, se espalharam pela Europa e caíram no gosto popular. As fantasias narradas pelos navegadores, sobre as suas viagens marítimas e sobre os habitantes do alto-mar, é o pano de fundo que Colombo tinha em mente antes de embarcar rumo à Ásia. As narrativas fantásticas de monstros estavam impregnadas no imaginário dele. Por isso, é possível perceber, nos seus escritos, que Colombo tratava

² Termo utilizado por Lestringant para denominar os escritos dos navegadores e descobridores os quais ele utilizou como fontes para a sua obra O canibal.

³ Com o sentido de história duvidosa que se transmite oralmente.

dos canibais como algo real; contudo, encontrava-se distante da realidade da cultura Europeia. Desse modo, podemos perceber que a figura do antropófago passa a ser envolvida em um tipo de “mito”.

A distância cultural entre a Europa e a América, no contexto das descobertas, permitia que os europeus imaginassem o canibalismo como algo fantástico que extrapolava os limites da sua cultura. Por isso, em muitos momentos, Lestringant (1997) aponta para uma mitologização da antropofagia feita por Colombo.

É importante esclarecer que, esse tom mitológico dado à antropofagia americana não foi algo feito por Colombo propositalmente, na verdade são as conclusões as quais chegaram a autores como Lestringant (1997), ao interpretarem e compararem os escritos de Colombo com os de outros autores da mesma época sobre o tema canibalismo. No que diz respeito a essa temática, pertence a Colombo o desenvolvimento do termo “canibal”, que designa pessoas que devoram os seus semelhantes. Essa terminologia se espalhou e popularizou por toda Europa. Segundo Lestringant (1997), a pretensão do navegador das Américas, era lançar mais uma personagem fantástica no imaginário coletivo europeu, que estivesse apto a ocupar um lugar no panteão de monstrosidades já largamente instalado, onde coexistiam os ciclopes e cinocéfalos de Pierre d’Ailly⁴.

O termo canibal, desenvolvido por Cristóvão Colombo, tem um trajeto etimológico carregado de equívocos. “A maior parte das ocasiões de conflitos do mundo é gramatical”, já nos alertava Montaigne (2002). O engano gramatical de Colombo talvez tenha sido o motivo da morte de muitos, pelas mãos dos europeus, por ter aguçado neles o medo e a raiva, no que concerne a antropofagia. O trajeto feito pelo termo “canibal”, cunhado durante as navegações em direção à Ásia, foi percebido por Lestringant (1997) ao analisar os diários de bordo de Colombo, escritos por Bartolomeu de Las Casas no ano de 1492.

1.1.2. Etimologia da palavra

Antes de mostrar o percurso da palavra canibal, são relevante algumas observações a respeito das narrativas e das influências literárias, as quais aquele navegador estava exposto.

Os primeiros desbravadores dos mares deixaram, em seu legado literário, um

⁴ Esses monstros aparecem na obra *Pierre Imagno Mundi* (LESTRINGANT, 1997).

acervo cartográfico, no qual o mapeamento marítimo apontava os lugares nos oceanos onde seria possível o encontro do navegador com monstros marinhos, das mais variadas espécies. Esses conhecimentos, segundo Lestringant (1997), passam de Plínio a Santo Agostinho, chegando aos *Livros de Etimologias* de Isidoro de Sevilha. Esse último traz em seu conteúdo, um detalhado encadeamento cronológico dos monstros que podem ser encontrados nos mares; onde os ciclopes sucedem aos cinocéfalos⁵. Esse catálogo continua com muitos outros monstros. Essa lista de aberrações será compilada e aparecerá de forma organizada na obra *Imago Mundi* de Pierre d'Ailly (LESTRINGANT, 1997).

“Ora, essa obra da qual se contavam dezenas de edições no fim do século XV e início do XVI, era o livro de cabeceira do descobridor” (LESTRINGANT, 1997, p. 28). Então, levando em consideração os fatos acima referidos, podemos trazer à baila o surgimento da palavra “canibal”, como aparece no diário de Colombo “no dia 23 de Novembro de 1492 [...] a palavra canibal um equivalente exato de homens com cabeça de cachorro” (LESTRINGANT, 1997, p. 29). No dia 26 do mesmo mês e do mesmo ano, ele fez uma espécie de fusão entre os homens com cabeça de cachorro e os ciclopes; essa hibridação de monstros passou a habitar o imaginário do almirante por bastante tempo. Pois, na primeira viagem ele não encontrou nenhum “canibal” para poder comprovar a sua hipótese.

Mas, foi na segunda viagem ultra marina, que Colombo teve o primeiro contato com os verdadeiros antropófagos e, surpreendeu-se ao perceber que: os seus pavorosos monstros na verdade não tinham cabeça de cachorro e não eram ciclopes. No entanto, apesar de não possuírem uma aparência monstruosa, como ele imaginava e esperava, e de serem fisicamente exatamente iguais aos Europeus, suas previsões não foram completamente frustradas. Pois, aqueles homens, de fato, devoravam outros homens, o que os tornavam completamente diferentes; fazendo com que eles continuassem a ser vistos como monstros, tais quais como os monstros imaginários de Pierre d'Ailly (LESTRINGRAND, 1997).

Além das influências imagéticas dos monstros, a criação da palavra canibal também passou por uma lógica “colombiana”⁶ de etimologia e gramática, devido às

⁵ Gênero monstruoso de macacos de cabeça semelhante à de um cão. (LESTRINGANT, 1997)

⁶ Nesse momento nos referimos a colombiana, enquanto uma criação de Cristóvão Colombo, o termo está completamente desvinculado de algum tipo de nacionalidade.

viagens de Colombo e os contatos que ele manteve com os nativos das Ilhas do Caribe.

O nome dos canibais deriva originalmente do “arawak”⁷ língua falada pelos nativos pertencente a um grande grupo indígena que na época do descobrimento da América habitavam o território que hoje equivale a Bolívia, Brasil, Colômbia, Guiana, Paraguai, Peru, Venezuela e Antilhas, “caniba” que seria a alteração de “Cariba”, palavra pela qual os índios caribes das Pequenas Antilhas se autodesignavam, e que em sua língua significa “ousado” (LESTRINGANT, 1997, p. 27).

Além dessas alterações, nos é possível observar mais uma forma como Colombo concebeu o termo. Na palavra “**cannibal**” - ou mais exatamente ‘canibal’ - Colombo percebeu confusamente o radical do latim *canis*; donde a assimilação a cinocéfalo” (LESTRINGANT, 1997, p. 30)”. Assim, é possível perceber nitidamente que a palavra canibal é filha de um erro de interpretação etnológica e gramatical de Cristóvão Colombo.

1.1.3. Reflexões sobre o legado antropofágico de Cristóvão Colombo

As leituras e interpretações que Colombo fez com relação à nomenclatura da palavra “canibal” por ele criada para classificar os habitantes do novo mundo, foi na verdade uma falha interpretativa, que tinha como base de fundamentação uma língua estranha para ele o “arawak” além também de um rico imaginário, comum a grande parte dos navegadores, muitas outras observações feitas por Colombo já não nos serve mais como fonte segura de reflexão, pois reflete a cultura indígena apenas unilateralmente, e do ponto de vista Europeu do século XIV, utilizando os métodos históricos comuns ao seu tempo, mas que para nós já se tornou obsoleto, no entanto, os escritos dos navegadores e cronistas da história são fontes riquíssimas quando se pretende estudar um tema com a antropofagia ritual indígena, pois mesmo retratada completamente fora do contexto cultural e religioso do indígena e com bases fincadas no cristianismo, essas narrativas são as nossas mais preciosas fontes para compreensão da antropofagia ritual indígena, atualmente.

Colombo nos deixou relatos em relação aos habitantes das novas terras; sobre a cultura e a, sua religião e a identidade, além de nomear equivocadamente todo um povo. Muitas são as narrativas encontradas em seu diário que deixam transluzir as suas impressões sobre os povos selvagens por ele “descobertos”. Essas narrativas retratam os

⁷ Mais informações sobre esse assunto veja em: <http://www.infoescola.com/historia/aruaques/>

usos e os costumes daqueles povos; de acordo com o que é moral e ético para a sociedade e a para a cultura europeia cristã. Depositando assim, a cultura dos nativos do novo mundo, em uma escala evolutiva, onde o europeu estava no ponto mais alto e os indígenas considerados selvagens em um momento de quase animalidade. Na visão de Colombo, o homem branco era tido como civilizado e a cultura indígena como atrasada, retrograda, bestial e inútil; os índios eram vistos e descritos como animais indignos de lhe serem inseridos no gênero homo, menos ainda na espécie sapiens, da qual o europeu era o mais ilustre representante.

Atualmente, mesmo depois de tantos estudos, ainda é possível encontrar narrativas que tentam depreciar a antropofagia ou mesmo negá-la, “O senso comum continua vendo na prática do canibalismo uma monstruosidade uma aberração tão inconcebível da natureza humana que certos autores, vítimas do mesmo preconceito, chegam a negar que o canibalismo tenha alguma vez existido.” (STRAUSS, 2006, p.17) como fez o bacharel em Direito e cronista de história, o paraibano Marcus Odilon em sua obra: “Antropofagia Existiu ou não?”. No terceiro capítulo desse trabalho intitulado: “Mentira com 500 anos de Idade”, o referido autor, faz uma contundente afirmação sobre a antropofagia praticada entre os índios no Brasil: “[...] na verdade, é que nem comeram carne humana no passado e muito menos hoje” (ODILON, 2000, p. 29). Essa declaração categórica e leviana acusa de mentirosos os estudos de uma gama de historiadores, antropólogos, sociólogos e etnólogos, que se debruçam sobre o assunto por séculos. Ainda mais inconsequente do que Marcus Odilon, foi o jornalista Oduvaldo Batista, prefaciador da obra em questão, ao colocar em cheque a obra *O Canibal: Grandeza e Decadência* do antropólogo francês Frank Lestringant, uma das mais importantes narrativas sobre o canibalismo, do mundo acadêmico respeitada por sua importância histórica e antropológica. Essa obra é referência para o trabalho de pesquisadores sérios como, por exemplo, o Doutor em sociologia Adone Agnolin. Batista prefaciando a obra de Odilon (2001, p.4) afirma que:

O trabalho de Frank Lestringant é válido, mas passa longe da verdade, ainda que ele tenha sido motivado por bons propósitos. Quem é canibal? Ninguém, nem os animais irracionais, nenhum povo nesse planeta. Tudo foi calúnia bem remunerada pelos que detinham o poder nos reinos de Portugal e Espanha.

Esta inocente afirmativa mostra claramente a fragilidade do conhecimento desse jornalista, tanto em relação à antropologia indígena, quanto à biologia; pois o

canibalismo e a antropofagia é um tema largamente explorado por pesquisadores de muitas áreas do conhecimento como: história, etnografia e antropologia. Muitos desses trabalhos, inclusive, são bases de sustentação teórica deste trabalho de pesquisa. No Brasil, especialmente a antropofagia ganha novas conceituações como veremos adiante tornando-se um assunto explorado, inclusive, pela literatura e pelas artes.

Passando para o lado biológico, também citado por Batista (2001), tratamos de enfocar a natureza de alguns exemplos simples de canibalismo, a exemplo do louva-a-deus, insetos onde a fêmea literalmente come a cabeça do macho devorando-o ainda vivo. Outro exemplo que podemos citar são os leões, que com bastante frequência, se alimentam dos filhotes do antigo líder do grupo. Mais um exemplo, para que fique claro o quanto é comum à prática do canibalismo no mundo animal, é o canibalismo entre as galinhas que, frequentemente se alimentam dos próprios ovos; a ingestão do ovo pode assim ser vista como uma forma precoce de canibalismo. Outra forma de canibalismo precoce, também ocorre entre os tubarões-mangona; essa espécie pratica um canibalismo bastante peculiar, por que, ainda no útero da mãe, o embrião mais forte alimenta-se dos embriões mais frágeis. Diante desses exemplos, podemos afirmar que os argumentos que sustentam o trabalho de Marcus Odilon são bastante frágeis e facilmente refutados.

É bem verdade, que a antropofagia ainda é um assunto que requer muita atenção, minúcia e delicadeza, em seu estudo; por tratar-se de um tema considerado como um Tabu cultural. A Antropofagia tende a ser negada ou eufemizada por muitos, mas o fato é que ela é parte inegável da nossa realidade histórica. Essa afirmação tem como base, a já mencionada historiografia sobre o assunto.

Esses documentos históricos nos oferecem um largo campo de pesquisa, mas esse campo deve ser analisado pelo pesquisador sempre com cuidado, procurando interpretar e compreender o contexto em que ele foi escrito, para que não corramos o risco de fazer afirmações desrespeitosas, preconceituosas, depreciativas ou até mesmo inocentes, a respeito desse tema tão denso da nossa própria história.

1.2. Mitos antropofágicos e a cosmogonia Tupinambá

1.2.1. O mito cosmogônico dos Tupimanbá

Como vimos canibal é um termo historicamente recente. Quando Colombo criou

esse termo achava que estaria denominando mais um ser fantástico e nunca antes narrado por nenhum outro navegador; uma criatura feroz e cruel “*hobres de um hojo e otros com hoçicos de perro que comiam los hombres*”⁸ (COLOMBO *apud* LESTRINGANDT, 1997, p. 28). Mais tarde, o almirante descobre que os monstros assustadores criados por ele, não tinham as feições assombrosas que ele havia imaginado e descrito, mas, que na realidade fisicamente eram homens semelhantes a qualquer europeu. Entretanto, em um ponto ele tinha razão nas suas narrativas, os indígenas realmente comiam a carne de outros homens eram verdadeiros “abapouru”⁹, quando estavam guerreando eram tão ferozes quanto os animais selvagens. Essa ferocidade na guerra é um dos pontos mencionados pela maior parte dos etnógrafos e historiadores que abordam temas do mundo indígena, por ser uma característica, muito forte em todos as nações indígenas americanas, a imagem abaixo nos dá uma noção de quão ferozes eram os combates entre os indígenas, dividida em dois momentos na parte de cima da figura podemos observar que algumas mulheres se mantem na aldeia dedicadas aos trabalhos cotidianos enquanto apenas os homens participam dos combates da guerra, lutas homem a homem onde o vencedor será sempre o mais forte e mais ágil, que levava como premio para a sua tribo guerreiros que conseguiam aprisionar e que seria a base para um futuro ritual de antropofagia. Mais adiante voltaremos a nos debruçar sobre o tema guerras inter tribais que eram um aspecto fundamental da cultura dos Tupinambá e que davam subsidio a pratica da antropofagia ritual.



Figura 1: Guerra
Fonte: Lèry (1534-1611)

⁸ Homens com um só olho e outros com focinho de cachorro que comiam outros homens.

⁹ Na língua tupi-guarani; aba: “homem”; porá: “gente”; ú: “comer” (Schollhammer, 2011, p.

Na figura acima fica evidente a violência e a fúria que era impelida durante as guerras entre as tribos inimigas, eram esses combates que subsidiavam os prisioneiros, (guerreiros) que iriam ser parte fundamentalmente importante do ritual de antropofagia que ocorreria já nas terras dos vencedores “o guerreiro tupi tinha por maior bizzaria cativar o seu inimigo no combate e trazê-lo prisioneiro do que matá-lo” (ALENCAR, 2011, p. 99). Como fica explicito apenas guerreiros eram levados ao sacrifício antropofágico, ficando assim distante a ideia que a antropofagia era praticada de forma animalesca, (demonstrando claramente a seleção feita especialmente para o ritual) apenas como se a carne humana fosse mais uma caça silvestre, a antropofagia geralmente nos chega dessas formas, mas precisamos compreender essa é mais uma visão das muitas que vamos analisar nesse trabalho.

Antes de irmos à antropofagia Tupinambá e às diferentes formas como ela foi retratada pelos escritores da Europa, gostaríamos de ressaltar que, esse tema não chega à sociedade europeia, somente depois dos relatos dos navegadores. É possível constatar que essa temática já se fazia presente nas narrativas míticas gregas. Um exemplo disso é o mito de Cronos que nos traz a seguinte narrativa:

O mais jovem dos Titãs, filho de Urano Cronos encerra a primeira geração dos deuses cortando fora os testículos do pai. Para não ser destronado por causa da progenitura, segundo a predileção de seus pais, devora os próprios filhos assim que nascem. Réia, sua irmã e esposa, foge para Creta a fim de dar a luz a Zeus. E em lugar do menino dá a Cronos, para comer, uma pedra. Adulto, Zeus ministra a Cronos (saturno) uma droga que o faz vomitar todos os filhos que engolira. (Chevalier, Gheerbrant, 1982).

Apesar de esse mito nos dar a ideia de antropofagia que antecede os canibais de Colombo, se observarmos a etimologia da palavra como nos traz Lestringant (1997), percebemos que: antropofagia vem do grego *anthopos*: “homem” mais *phagein*, “comer”. Assim, podemos dizer que antropofagia é o ato de um homem comer a carne de outro homem. Portanto, o mito de Cronos nos oferece uma forma de perceber que o europeu já carregava no seu arcabouço de conhecimentos, a imagem de um ser que devorava o seu semelhante. Entretanto, não devemos utilizar o termo antropofagia para denominar o que ocorreu no mito de Cronos, pois os personagens envolvidos nas narrativas não eram homens e sim deuses; portanto o radical *antropos* não se aplica aos deuses. Podemos dizer então que: o que ocorre no mito é uma espécie de teofagia.

A antropofagia já era conhecida pelos europeus através da mitologia grega como acabamos de elucidar, mas, não era um tema tão distante assim para eles, como eles demonstram, entretanto também vale lembrar que o contexto que o europeu tem conhecimento de casos de antropofagia os força imediatamente a reconhecer o ato enquanto selvageria, mediante a grande quantidade de caça e pesca e frutos que existia nessa terra, esse fato que não dá margem aos índios de praticarem tal ato por fome, por isso os europeus acreditam que se o fazem, é por que são animais. E não por necessidade como os casos ocorrido narrados em Roma. “Sabe-se apenas, de acordo com os escritos de Josefo, que houve algo de semelhante em Jerusalém quando os romanos ali chegaram: Após terem habitantes dado cabo de todo os víveres, a terrível fome que se seguiu obrigou as mães a matar seus filhos e devora-lo” (THEVET, 1978, p. 132). Esse fato que nos narra Thevet (1502-1590) aponta diretamente para uma possível animalidade dos atos antropofágicos praticados pelos índios, mas essa é uma das observações que vão colocar a antropofagia Tupinambá, ainda mais próxima do mundo da sacralidade, pois os índios não matam e comem por que estão com fome, e nem tão pouco o fazem como os seus próprios filhos, obedecendo à lei de seleção natural onde o mais forte devora o mais frágil para sobreviver.

Os índios Tupinambá matam e comem guerreiros capturados durante a guerra e o fazem durante um claro ritual que mais tarde será narrado pelo próprio Thevet (1502-1590), o que nos deixa claro que não é o instinto animal de sobrevivência que os move a manterem a antropofagia como parte de seus costumes. Mais adiante contextualizaremos brevemente outras fontes apenas para que se possa compreender o cenário em que estava inserida a antropofagia durante a Idade Média na Europa, quando os navegadores chegaram aqui no Brasil.

Durante o século XIV, devido a mudanças climáticas e a grande explosão demográfica que ocorreu na Europa com momentos trágicos de sofrimentos, a fome e a peste se alastraram por todo o território do velho mundo. Esses fatores acarretam em grande sofrimento para as pessoas. Historicamente, esse período ficou conhecido como “A Grande Fome”. Muitas mudanças aconteceram em praticamente todos os cenários sociais; na política, na economia e, com muita intensidade, na atmosfera religiosa.

As transformações religiosas trouxeram para a população muitas preocupações, “O pecado, a morte, e o diabo assombram de forma ameaçadora e em grande escala no cenário da vida e da mentalidade medieval tardia” (LINDBERG, 2001, p. 39). Em meio

a esse furacão de acontecimentos, foi a inquisição que queimou as bruxas e os hereges; dando subsídio para que a antropofagia não ritual acontecesse.

A fome era tamanha que no início do século XVI, algumas pessoas recorreram até mesmo ao canibalismo: em 1319 noticiou-se que cadáveres de criminosos, punidos pela inquisição, eram tirados das forcas e comidos pelos pobres na Polônia e Silésia (GEORGE, 1994, p. 26).

O que é mais curioso nesse acontecimento é comprovar que: a igreja que tanto condenava a antropofagia ritual entre os índios americanos era a mesma que fornecia a carne para a prática canibal entre os pobres na Europa. Esse fato é um excelente exemplo para ficarmos atentos aos discursos que fazem os europeus em relação à cultura indígena. A rejeição da antropofagia como prática religiosa, pelos europeus, possivelmente tem suas raízes fincadas no utilitarismo que eles davam a essa prática; como uma forma de alimentação profana, que apenas pode ser compreensível se foi utilizada, em última instância, como extinto de sobrevivência.

Mais um exemplo de antropofagia que podemos citar, é o culto prestado ao deus indiano Lord Shiva pelos Aghori. Esse culto tem seus primeiros registros no século XIV. Apesar de não encontrarmos nenhuma ligação desse costume com os europeus e com os indígenas, é válido lembrar, para que fique claro, que a antropofagia nem sempre é apenas biológica, mas, faz parte da religiosidade de outras culturas, não só no Brasil.

Aghori é um termo derivado do Sânscrito. Aghor significa “sem dificuldade”. Esse povo costumava viver nos lugares considerados impróprios ou imundos pela maior parte das pessoas; pregavam o total desapego às coisas materiais, abandonavam casas e famílias e, se quer usavam roupas. Eles buscavam se tornarem seres humanos melhores através da meditação; seu único patrimônio era a sua taça feita com um crânio humano, na qual, depois da iniciação, deveriam realizar todas as suas refeições; tudo o que comiam ou bebiam devia ser com nesse utensílio (VAKKA, 2014).

Outra peculiaridade desse povo eram os seus rituais que, em sua maioria, não são bem aceitos pela sociedade em que vivem, pelo motivo de que, a maior parte deles eram práticas sacrificais que envolviam ingestão de alimentos intragáveis pela maioria das pessoas como: comida estragada, urina, sangue e fezes de animais. Para torna-se um Aghori, se faz necessário ter um professor que ensinasse sobre os costumes, além de cumprir algumas tarefas como: meditar por mais de 12 horas em cima de um morto, comer carne humana e pintar o corpo com cinzas dos mortos. Cumpridas essas etapas

aquele, que antes era apenas um aprendiz, tornava-se um sacerdote (VAKKA, 2014).

No ritual indiano dos Aghori, podemos perceber nitidamente o momento antropofágico como parte integrante do mundo sagrado daquele povo. Esse ritual de iniciação, que surgiu no século XIV, ainda hoje se preserva junto aos Aghori; que recorrem ao sagrado Rio Ganges para conseguirem os corpos humanos que necessitam ao praticarem o ritual. É um povo temido e evitado pela sociedade devido as suas práticas ritualistas, mas, mesmo sem a aceitação da maior parte das pessoas, eles conseguem manter a sua tradição e rituais conservando viva a sua religiosidade (VAKKA, 2014); ao contrário do que aconteceu com a cultura indígena no Brasil, como iremos observar mais adiante.

Para os europeus, a “antropofagia” pode ser encontrada tanto na mitologia grega quanto na sua historiografia. Entretanto, uma se distingue da outra. A primeira está fortemente marcada pelo desejo de poder do deus grego, enquanto que, a segunda é marcada por se mostrar apenas como uma forma de sobrevivência biológica. Como constatamos anteriormente, na mitologia grega a “antropofagia” demonstra ser completamente distante de uma ritualística religiosa. Mas como o povo Tupinambá chegou a essa prática? Como a antropofagia se incorporou nas tribos Tupinambá? Será que a antropofagia Tupinambá tem motivos apenas biológicos? O que movia os índios as praticas antropofágicas? A antropofagia dos Tupinambá era parte de sua religiosidade? Esses são questionamentos que impulsionam a primeira parte do nosso trabalho.

As ações antropofágicas praticadas pelos povos Tupinambá tem como foco principal, a vingança. Essa é uma constatação quase unanime entre os autores clássicos do tema, como: André Thevet (1502-1590), francês sacerdote franciscano que esteve no Brasil no século XVI, entre os anos de 1555 e 1556. Ele escreveu duas obras, ambas relacionadas às suas viagens de expedição a bordo de embarcações da coroa francesa. Sua primeira obra foi “Cosmografia do Levante”. A segunda, de grande valia para a historiografia do Brasil, é o relato de sua viagem à América, especialmente sua passagem pelo Brasil, intitulada: “As Singularidades da França Antártica”. Nesta obra, verificamos minuciosas narrativas sobre a vida, o comportamento e a cultura indígena brasileira. Por tratar-se de uma visão cristã, é possível verificar em muitos momentos de sua obra, uma diminuição da cultura indígena devido a sua suposta falta de religião. Por não conhecerem as sagradas escrituras, ele considerou que os índios eram selvagens e,

por isso, precisavam ser domesticados; além do que, isso só seria possível através da catequese. De modo geral, nos seus escritos, podemos perceber sua inegável intolerância em relação aos hábitos indígenas, desde a sua nudez até os seus rituais religiosos como o ritual de antropofagia, entretanto, essa intolerância que percebemos hoje ao lermos as narrativas de Thevet é apenas o fruto do seu tempo e de sua educação, pois mediante esses fatores uma visão despida desses valores era algo praticamente impossível. Hans Staden (2008), alemão que esteve no Brasil, foi preso pelos Tupinambá durante uma batalha; foi levado para a tribo, onde ficou lá por muito tempo. Ele foi capturado e apesar de não ser um guerreiro foi escolhido para participar do ritual de antropofagia, como elemento a ser sacrificado, mas conseguiu escapar.

Staden escreveu um dos mais importantes e conhecidos relatos sobre a cultura Tupinambá do mundo. No seu relato, ele desconsidera a antropofagia como parte da religião indígena. Jean de Lèry (1534-1611) pastor, missionário e escritor francês, escreveu sobre essa temática em uma de suas obras mais importantes intitulada: “Viagem a Terra do Brasil.”. Nessa obra, são tratados temas como: guerra caça modos de vida, religião e prática da antropofagia. Apesar de não considerar a prática antropofágica como parte da religiosidade indígena, ele não a coloca como um ato de selvageria, mas como parte de uma cultura distinta da cultura da Europa; fazendo a esse costume indígena, ressalvas mais amenas do que as feitas por Thevet (1502-1590).

Outro autor que podemos mencionar é Alfred Métraux (1979), antropólogo suíço que dedicou grande parte do seu trabalho aos estudos das tribos indígenas americanas, ressalva que: seu trabalho não era apenas antropológico, mas também etnográfico. Sua obra nos traz de volta a cultura indígena americana e em especial a Tupinambá. Com uma grande riqueza de detalhes, esse autor, passa por todos os aspectos da cultura indígena; dos seus mitos cosmogônicos até a sua forma de viver, enfocando principalmente as vivências religiosas daquele povo. Entretanto, assim como os demais autores, Métraux (1979) também não considerou, em sua obra, a antropofagia como parte da religiosidade indígena; retratando-a apenas como um componente da cultura dos índios.

Frank Lestringant (1997), Professor francês especialista em literatura das grandes descobertas, no seu trabalho, traz uma perspectiva diferente para a visão do canibal. O antropófago aparece, na sua obra, como vítima da construção literária feita por Colombo e por outros etnógrafos que abordam esse tema. Dono de uma visão mais

ampla sobre os costumes dos índios, esse autor, é o primeiro a considerar a antropofagia como integrante da religiosidade indígena considerando os seus rituais como sagrados. Alberto Mussa (2011), literato e pesquisador brasileiro, em seu trabalho: “O meu destino é ser onça”, narra a cultura e os mitos dos Tupinambá, a partir de entrevistas feitas com membros desse povo. A consulta à literatura existente sobre esse assunto demonstra que, o resultado desse trabalho é uma belíssima narrativa do mito cosmogônico dos índios Tupinambá, que será explorado nesse trabalho mais adiante. No entanto, podemos também observar posicionamentos diferentes como, por exemplo, o do filósofo Michael de Montaigne (2002), que eleva a antropofagia Tupinambá a um grau mais filosófico, tratando-a como uma virtude daquela cultura e não como uma animalidade.

Apesar de todos os autores citados trazerem em seus escritos narrativos sobre os mitos cosmogônicos de muitas tribos indígenas da América, como os Guaranis e os Sumés, o herói civilizador que lhes concedeu o conhecimento do plantio da mandioca ou *Ñanderuvucu*, foi o grande pai dos Apapocuvás. Guarani, criador da terra e habitante do centro dela, afirmava que: lugar onde o trabalho não se faz necessário, a terra é fértil. Devido a desentendimentos com a sua esposa Ñandecy, o grande pai deixa o centro da terra e vai morar no céu. Essa narrativa encontra-se muito próxima do mito cosmogônico dos Tupinambá narrado por Alberto Mussa (2011), em sua obra “O meu destino é ser Onça”, o qual tomaremos como base para o desenvolvimento deste trabalho, no que concerne a antropofagia indígena da tribo em questão.

Para Gilbert Durand o mito é “um sistema dinâmico de símbolos, de arquétipos, sistema dinâmico que sob o impulso de um esquema, tende a se compor em narrativa” ((DURAND, 2008, p. 94)). E é essa narrativa esquematizada que move a antropofagia indígena que protegidos por suas crenças no seu mito cosmogônico, praticam seus ritos para que possam então reviver as suas origens para compreender a cultura e a religiosidade antropofágica dos Tupinambá é que a partir de agora, vamos mergulhar em um dos seus mitos.

Assim diz o mito: no início o universo era provavelmente muito escuro ocupado por morcegos e corujas primitivas, existindo nesse mundo apenas O Velho¹⁰, “Se foi

¹⁰ O Velho nesse contexto é a figura criadora do mundo, algo equivalente a Deus. Mas a figura do velho entre os Tupinambá representa a sabedoria, na aldeia ele sempre tem o papel de aconselhador e todos da tribo o respeitam, a figura do velho é importantíssima para os índios por que o velho guarda consigo um enorme patrimônio de cultural da tribo, eles normalmente são os detentores do

criado, se criou a si mesmo, se existia desde sempre, só os caraíbas sabem exatamente. O fato é que o velho tinha características humanas” (MUSSA 2011, p. 29). O Velho criou o céu, a terra e os seres humanos (esculpidos em madeira) e Tupã. Os homens respeitavam o velho, limpavam os caminhos para que ele passasse, davam-lhe rede para descansar e choravam¹¹ diante dele; tudo isso era um sinal de respeito. Até que um dia, chegando a uma aldeia, ninguém limpou o chão para que ele passasse não lhe ofereceram rede e nem choraram diante dele.

Imaginando que estivessem todos loucos, O Velho foi para outra aldeia onde o comportamento se repetiu. “Revoltado com a ingratidão humana, o Velho voltou para o céu, abandonando os homens na terra.” (MUSSA, 2011, p. 30). Assim como, na maior parte dos mitos cosmogônicos que contam a história de um povo, a narrativa inicia-se com a criação do céu e da terra; essa criação é feita por um ser cuja procedência não se pode ao certo saber. Como possível de se observar também, no mito de criação judaico cristão, narrado no livro do Gênesis; o ser supremo inicia a sua criação pelo céu, depois cria a terra, partindo apenas da palavra. Outro mito que narra a criação do mundo e dos homens é o mito da tribo Akitu na Babilônia, narrado no “Poema de Criação” o Enuma-elish. Nele podemos observar a seguinte narrativa: em um combate travado entre Marduk, “deus”, e Tiamat, um monstro marinho “demônio”, Marduk sai vencedor e cria o cosmos a partir dos pedaços retalhados do seu adversário (ELIADE, 1992).

O mito da cosmogonia, além de tratar do surgimento do mundo, também apresenta as narrativas da criação da humanidade e, em cada qual de forma diferente, os elementos vão variar de acordo com cada cultura. Segundo Durand o mito:

seria como o inconsciente onde se formulam e tentam resolver-se em imagens as grandes questões às quais o consciente nunca consegue dar respostas lógicas sem antinomias, as grandes questões da condição humana: Dode vimos? Quem somos nós? Para onde vamos? O que nos espera depois da morte? O que é que nos identifica e fundamenta o nosso consenso social? Donde vêm o mundo e o homem? Consciente/inconsciente, não será isto colocamo-nos na primeira tópica da psicanálise? (Durand, 1996, p.133).

O mito é um “tipo” de manual ilustrado que apresenta ao homem religioso as imagens que permitem a ele se compreender em quanto indivíduo e comunidade

conhecimento e os responsáveis por repassar um vez que o velho não tem mais energia suficiente para enfrentar as atividades da tribo esse tem como principal função manter viva a cultura do seu povo. Contando as histórias do mito primordial e aconselhando os mais jovens, que normalmente acatam as decisões dos anciões.

¹¹ Para os Tupinambá chorar diante de uma pessoa era uma profunda demonstração de respeito era uma forma de prestigiar e honrar uma pessoa que eles consideravam importantes

demonstrando qual é o seu papel no mundo durante a vida e também depois dela, por isso as práticas rituais são fundamentais, pois, essas conectam o homem tradicional ao seu mito de origem o que dá para ele um sentido de vida.

Desta maneira, os homens e as mulheres Tupinambá foram esculpidos em madeira pelo Velho; o homem do Gênese foi criado a partir de uma escultura de barro e o homem da tribo Akitu foi criado a partir dos pedaços dilacerados do corpo de Tiamat (ELIADE, 1992). O Velho decidiu então vingar-se dos homens, ele fez descer sobre a terra um fogo devastador que destruiria toda a humanidade. “No entanto entre todos os homens, havia um que não era mau, e que nunca tinha deixado de honrar o Velho: O pajé do mel. Por isso, o Velho poupou o Pajé o colocando em uma região a salvo do fogo” (Mussa, 2011, p. 31).

Percebendo que o pajé do mel iria ficar sozinho, o Velho criou Tupã e fez com que caísse uma forte chuva extinguindo o fogo; a água arrastou as cinzas para os lugares mais baixos, criando assim o mar; que devido as grandes quantidades de cinza, tornou-se salgado. Dessa forma, o Velho percebeu que a terra ficou ainda mais bonita, e resolveu criar a mulher para fazer companhia ao Pajé do mel; para que ele povoasse a terra com homens melhores. “Quando o casal olhava para cima, podia ver o Velho, segurando o cajado. O Velho é *Tuibaé*, a primeira constelação que apareceu no céu.” (MUSSA, 2011, p. 32). O Pajé e sua mulher tiveram filhos, que por sua vez se multiplicaram no mesmo lugar onde o Velho os havia deixado, na terra sem mal; onde: “Os alimentos brotavam espontaneamente, flechas e paus de cavar trabalhavam sozinhos, não havia morte.” (MUSSA, 2011, p. 33).

Passado um tempo, os filhos do pajé começaram a se afastar da terra-sem-mal, e esqueceram o caminho de volta. Concernente aos homens e às mulheres que saíram da terra-sem-mal, eles viviam imundos e cheios de pelos sobre o corpo, ignoravam como fazer as coisas úteis, já que eles nada faziam de onde vieram. Os homens agiam como animais, não tinham noção de parentesco e as práticas incestuosas eram constantes, não sabiam se defender dos maus espíritos e eram frequentemente atacados pelo boitatá. Ao entrarem no mar ou em um rio, eles eram atacados por Ipupiara, espíritos que se parecem com homens. Na mata, era a vez do curupira atacá-los, eles também eram acometidos pela Curupeba, Taguaiba, Taguai-Pitanga etc. e pelas Maranguiguaras, almas separadas dos corpos que vinham anunciar a própria morte. Esta história também narra que, enquanto muita gente povoava a terra surgiu um homem chamado Maíra,

"Não era uma pessoa comum, pois podia subi ao céu e ser recebido amistosamente pelo Velho, também conhecia o caminho da terra-sem-mal" (MUSSA, 2011, p. 36).

Maíra, por sua vez, começou a ensinar coisas boas aos homens que viviam fora da terra-sem-mal, deu-lhes redes e louça, ensinou que deveria depilar o corpo, mostrou quais as plantas eram comestíveis e as que não eram, roubou para eles o fogo. Maíra proibiu-lhes de comer animais lentos e pesados, proibiu o casamento entre pai e filha, e entre mãe e filho, etc. Lembramos que, Maíra não era o único a fazer maravilhas entre os homens, existia também Sumé, que tinha o poder de transformar-se em onça e conversar com os peixes. "Sumé era inimigo de Maíra por causa de uma mulher que os dois compartilharam e engravidaram ao mesmo tempo" (Mussa, 2011, p. 39).

Um dia, um parente de Sumé quebrou a regra do incesto ensinada por Maíra. Suaçu subiu na rede de sua irmã Inambu e a engravidou. Ao saber disso, Aruju, marido de Inambu, para vingar-se, matou Suaçu com um golpe de ibira-pema. Segundo o autor, trata-se de uma grande maçã (um tipo de tacape) capaz de arrebentar o crânio de uma pessoa. Depois que Ajuru matou Suaçu, pôs fogo na cabana e comeu o corpo do cunhado. Para não ser descoberto, quando perguntam por Suaçu, Ajuru dizia que ele tinha se perdido na mata, e todos se puseram a procurá-lo.

Muçurana, mãe de Suaçu, descobriu que Ajuru havia matado e comido o seu filho. Ajuru tentou fugir, mas foi capturado, levaram-no até a aldeia onde foi entregue as mulheres da tribo que riam e tripudiavam da posição de Ajuru; dançavam em volta dele e o obrigaram a dançar em homenagem ao espírito de Suaçu. Foi determinado, portanto, que Ajuru seria morto e devorado por todos os parentes de Suaçu, eles beberam *cauim*¹² juntamente com Ajuru para se confraternizarem. Na hora marcada, Uiruçu dançou na frente de Aruju, mostrando como ele seria morto. Ajuru, por sua vez, não sentiu medo e injuriou Uiruçu, dizendo que os seus parentes iriam vingá-lo. Uiruçu, após matar Aruju, ganhou um nome novo e fez no seu corpo uma incisão com o dente da cutia. A carne de Aruju foi moquecada¹³ e todos da aldeia comeram exceto o Uiruçu. "Assim é a vingança - o grande ensinamento de Maíra, que permite o acesso a terra-sem-mal." (MUSSA, 2011, p. 40).

Após observarmos à narrativa cosmogônica dos Tupinambá, é impossível deixar de perceber as semelhanças com as narrativas judaico-cristãs, como: a criação do homem a

¹² Bebida de mandioca fermentada

¹³ Processo de conservação da carne. Um tipo de defumação

sua imagem e semelhança e as matérias da terra que eles foram criados. Os Tupinambá foram criados de madeira, enquanto que os judeus e cristãos foram criados a partir do barro. A decepção de Deus com os homens e suas atitudes pecaminosas, assim como a decepção do Velho pela falta de reconhecimento, os levou a querer destruir a sua própria criação; ambos escolheram o mesmo modo de destruir o mundo, mandando um dilúvio.

Mas, assim como o velho encontrou o Pajé do mel, que nada tinha feito que o desagradasse, o Deus dos judeus e cristãos também encontra Noé. Por isso ambos resolvem não acabar como o mundo. O castigo dos homens em forma de dilúvio e a salvação de apenas um homem que jamais tivesse cometido nenhum erro contra os desejos do criador é outro momento em que as duas narrativas se tocam através de seus mitemas. Também se encontram quando ambos os criadores resolvem que devem manter a terra devida apenas a um homem.

Esses homens, juntamente com as suas mulheres, repovoaram o mundo. E, assim como os índios se afastaram da terra-sem-mal, os descendentes de Noé também se afastaram da terra de seu pai; formando novas culturas que, no caso dos Tupinambá, haviam esquecido o que lhes fora ensinado. Por isso, eles receberam a ajuda de Maíra, que lhes ensinou novamente como viver na terra. O mesmo ocorreu com os descendentes de Noé, que também esquecem os ensinamentos de Deus. Para esses, com o mesmo objetivo, lhes é enviado Jesus. Entre esses dois personagens, as semelhanças vão além de repassarem os ensinamentos; ambos tinham uma ligação direta com o criador do mundo.

É interessante fazermos esse paralelo entre esses dois mitos cosmogônicos, para que possamos, mais adiante, enxergar com maior nitidez como os escritores europeus, na época das descobertas, narraram os costumes dos indígenas. Na grande maioria dos relatos, as narrativas trazem apenas as diferenças entre as suas culturas; fornecendo informações apenas dos aspectos nos quais eles se sentiam superiores como: vestimenta, política e religião, deixando de lado as características que os aproximavam, não existiam até Montaigne, nenhum escrito que fizesse um paralelo entre as culturas, pois, os cronistas não se preocupavam em fazer análises profundas sobre o comportamento dos índios, eles apenas descreviam o que estava diante deles, o que é possível encontrar nessas narrativas são opiniões pessoais, que deixam trasbordar a sociedade em que estavam inseridos esses desbravadores, por isso muitas vezes temos a impressão que eles estão tratando os índios e seus rituais e principalmente os de antropofagia com

discursos carregados de preconceito, quando na verdade eles são os portadores da visão de uma época, e não possuíam outra forma de ver o mundo que fosse diferente da que utilizarão em suas narrativas “De qualquer modo, raramente chegavam a transcender em demasia o sensível, ou mesmo a colori-lo, complica-lo, simplifica-lo, segundo momentâneas exigências”. (HOLANDA, 1994. p.1).

O que é bastante intrigante é constatar que apesar da antropofagia ser parte da cultura do Brasil e da ciência ter feitos tantos avanços nas pesquisas em relação ao mundo e a cultura indígena o discurso que encontrados nas narrativas dos navegadores feitas no século XVI ainda sejam aceitos e muitas vezes ressignificados como válidos. É devido a essa “aceitação” científica principalmente por parte da História que a antropofagia continuou atrelada a esses escritos “medievais” deixando se ser uma habito cultural que de alguma maneira surpreendeu , amedrontou e até mesmos chocou a cultura Europeia para se tornar um Tabu no Brasil uma tema quase que intocável, um assunto que é preferível ignorar por incomodar profundamente os brasileiros, pois apesar de sermos uma “multicultura”, é transparente a hegemonia da cultura europeia no nosso país

Esse Tabu antropofágico implantado no Brasil é algo que faz parte da cultura dos índios e que deve ser tratado como um erro, mediante a poderosa política do “politicamente correto” que devora a cultura primitiva por considerar bárbaro ou desumano todo e qualquer costume que não se enquadre nos padrões “civilizados” devorando assim a cultura antropofágica indígena, e cada vez mais suprimindo o conhecimento da antropofagia ritual como parte de nossa cultura a poucos pesquisadores que se debruçam sobre o assunto dessa maneira o tema que marca profundamente nossa identidade torna-se para nós um Tabu.

Um dos aspectos da cultura Tupinambá, contido no seu mito cosmogônico, que mais chama a atenção pela grande quantidade de críticas sofrida pelos escritores do descobrimento, foi a antropofagia ritual e sagrada. Ela jamais foi considerada como ritualística muito menos como sagrada. O mais próximo que a antropofagia chega da sacralidade é ser considerada como um pecado, que é parte dos dogmas da igreja. Pois, é a igreja quem decide o que é pecado. Neste contexto, consideramos o pecado como sagrado por ser um conceito fundado dentro da igreja. É ela quem decide o que é pecado, baseado nas escrituras sagradas, em seus concílios no interior da igreja. Isso lembra o que afirma Eliade (1992) a respeito do que é sagrado e profano: “A porta que

abre para o interior da igreja significa, de fato, uma solução de continuidade. O limiar que separa os dois espaços indica ao mesmo tempo a distância entre os dois modos de ser, profano e religioso.” Então, com base nessa afirmação, é o limiar a porta que decide o que é profano e o que é sagrado, logo podemos classificar a noção de pecado como algo sagrado pois o pecado é pertencente a esfera religiosa, assim como pertence a essa esfera também os demônios, pois sagrado não é efetivamente correspondente a bom. Dessa maneira podemos dizer que o pecado é sagrado, que a antropofagia foi classificada pelos europeus cristão como pecado logo ela foi imediatamente levada ao campo sagrado, podemos concluir assim que a antropofagia tornou-se sagrada também para a igreja.

1.2.2. Reflexões sobre o mito e sua influência na cultura

“O mito é, pois, a história do que se passou *in illo tempore*, a narração daquilo que os deuses ou Seres divinos fizeram no começo dos tempos” (ELIADE, 1992, p. 50). O tempo do mito pode ser revivido a qualquer momento. Esse reviver acontece, para o homem tradicional¹⁴, todas as vezes que o rito é praticado. Por isso, a cada vez que um homem é ingerido ritualmente por uma tribo Tupinambá, o que eles estão verdadeiramente fazendo é: se deslocando no tempo para reviver a cosmogonia.

O mito faz parte das raízes tradicionais do homem. Está sempre carregado de sentimentos religiosos, que levam o homem a pensar a sua própria existência através dos rituais. O homem sai do seu tempo e espaço profano e passa a reviver o tempo sagrado da criação mítica. Assim, Croato (2010, p. 210) também considera que: “o mito é o relato de um acontecimento originário, no qual os Deuses agem e cuja finalidade é dar sentido a uma realidade”. O mito normalmente se caracteriza por sobreviver de forma oral, sobrevivendo geração após geração pelo sistema boca- ouvido, quase sempre não temos relatos míticos escritos como é o casos do mito de Gênesis encontrado na bíblia de Cristãos e Judeus. Entretanto a falta da escrita nunca foi um problema para a sobrevivência do mito, principalmente nas sociedades menos complexas e que não dispunha da escrita como era o casos dos Tupinambá no Brasil.

Segundo Eliade (1993, p.352), algumas vezes “O mito pode degrada-se em lenda épica, em balada ou em romance, ou então sobreviver, em forma diminuta, nas “superstições”, hábitos, nostalgias por meio da análise do tempo sagrado.” Tendo esse

¹⁴ Tradicional no sentido Durandiano de homem que não perde suas vivências míticas religiosas mesmo com os avanços das ciências (DURAND, GILBERT, Ciência do Homem e Tradição: O novo espírito antropológico, 2008).

trecho eliadiano como bússola para as nossas análises, podemos dizer que ele aponta para percebermos que: mesmo não estando presente em um livro historiograficamente revelado e mesmo que o mito cosmogônico Tupinambá tenha sido transmitido apenas de forma oral, esse mito não perde a sua sacralidade. Por isso, a prática antropofágica que está diretamente ligada ao mito cosmogônico, não deve e nem pode ser considerada como uma prática profana e utilitarista, pois ela nasce no meio do sagrado e lá permanece sendo renovada a cada ritual.

Como observamos, a antropofagia se faz presente na cosmogonia Tupinambá. Esse evento é fator basilar para que essa prática se renove e se perpetue entre os indígenas por muitas gerações. O ritual de antropofagia, narrado incansavelmente por diversos autores dos séculos XV e XVI, trazem, consecutivamente, as imagens de um ritual violento; onde a vingança funciona como único fator motivacional para essa prática. Considerar a antropofagia como parte da religião dos índios, não foi uma opção nas narrativas clássicas do tema; sendo essa alternativa considerada apenas em trabalhos mais recentes como os do filósofo e historiador brasileiro Adone Agnolin.

Autores clássicos como, Jean de Lèry (1534-1611) e André Thevet (1502-1590), mesmo detendo o conhecimento dos mitos fundantes, relatados em suas obras com riqueza de detalhes, não concebem a antropofagia ritual como parte da religião dos Tupinambá. Ambos tratam dos temas antropofagia e religião dos Tupinambá em capítulos distintos, deixando claro o seu posicionamento, ao não considerarem o ritual antropofágico como parte da religião. Uma leitura atenta desses autores, nos mostra que: o isolamento feito entre antropofagia e religião, é um reflexo das suas próprias pretensas religiosas, pois, tudo o que escrevem tem o cristianismo como base, o que os impedem de analisarem essa prática como um tema que esteja relacionado à religiosidade. Porém, vale deixar claro que, essa postura dos autores é compreensível quando, em nossas interpretações, consideramos o contexto histórico e as vivências religiosas.

Esse posicionamento historiográfico os coloca na contramão da teoria eliadiana, onde a ritualização do mito é a manifestação do sagrado. Assim, podemos observar quando ele diz:

O mito proclama a aparição de uma nova “situação” cósmica ou de um acontecimento primordial. Portanto, é sempre a narração de uma “criação”: conta-se como qualquer coisa foi efetuada a ser. É por isso que o mito é solidário da ontologia: só fala da realidade, do que aconteceu realmente, do que se manifestou plenamente. É evidente que se trata de realidades sagradas, pois o sagrado é o real por excelência (Eliade, 1992, p. 50).

Quando os indígenas praticam a antropofagia ritual, podemos observar como um exercício da narrativa sagrada, ou seja, a objetivação da cosmogonia. Essa sacralização não é apontada como religião, apenas como uma manifestação da “cultura” bestial, a qual estava submetida; “essa pobre gente vive realmente sem religião e sem lei” (THEVET, 1978, p. 99). Após apontar os caminhos percorridos pelas narrativas do novo mundo, faremos uma análise do ritual de antropofagia, que foi violentamente retirado da esfera religiosa pelos preconceitos do cristianismo reformado, que regia a pena dos historiadores e etnógrafos dos séculos XV e XVI.

Essa violência, praticada pelos europeus que escreveram a “história dos indígenas”, está situada no meio simbólico. Considerando que, por pura arrogância, eles tratavam da antropografia sagrada como algo apenas funcional e utilitarista, desprezando a religiosidade e os sentimentos religiosos do ritual de antropofagia. Como veremos a seguir, esse ritual cumpria rigorosamente os detalhes do mito, de acordo com todo ritual sagrado, para que ele tivesse um valor cosmogônico e ontológico dentro daquela sociedade.

1.2.3. A preparação para o início do ritual

Começaremos a nossa análise do ritual antropofágico dos Tupinambá, pelas guerras de captura. O ritual antropofágico é normalmente longo e lento, com veremos daqui em diante. Tudo se inicia quando o “paygi” ou pajé espécie de oráculo da tribo, ao decifrar os seus sonhos e consultar o seu maracá, recebe dos espíritos a indicação do momento propício para iniciar uma guerra destinada a capturar inimigos, que serão parte fundamental do seu ritual. Em seguida, “reúnem-se em assembleias conduzidas pelos anciãos, nas quais não tomam parte as mulheres nem as crianças” (THEVET, 1978, p. 123). Para decidirem o momento de partirem em busca dos seus inimigos, apenas como nota, gostaríamos de salientar que, não há registros que essas guerras sejam realizadas periodicamente, em momentos específicos do ano; aqui não é possível observar um tempo cíclico, como acontece com a grande maioria dos rituais. As guerras aconteciam quando o “paygi” ou pajé recebia uma mensagem do transcendente e interpretava-a. Apenas quando tinha a certeza da vitória, é que os Tupinambá partiam para a batalha.

As guerras dos índios no Brasil, não tinham os olhos gananciosos e religiosos

dos europeus; nenhuma razão que lhes pudessem justificar, mesmo que razoavelmente, a existência. Eram levados somente pelos sonhos e interpretações feitas pelos seus oráculos no caso o pajé e por um desejo insaciável de vingança. Como prova dessa perplexidade, podemos observar trechos como o que se segue:

Os Selvagens se guerreiam não para conquistar países e terras uns aos outros [...] não pretendem tão pouco enriquecer com os despojos dos vencidos [...] Confessam êles próprios serem impelidos por outro motivo: o de vingar pais, amigos, presos e comidos, no passado (LÈRY, 1972, p. 137).

Thevet (1502-1590) concorda com Lèry (1534-1611) quando afirma que: “tais guerras são absolutamente fúteis. Move-os apenas o apetite de vingança, e nada mais, tal e qual fossem animais ferozes.” (THEVET, 1798, p. 127). Em contrapartida, vemos a narrativa de Montaigne (2002), enaltecendo a coragem e a avidez dos selvagens; ressaltando que, o que eles trazem de volta com muito orgulho é: “seu troféu é a cabeça do inimigo a quem matou e finca-a na entrada de sua moradia” (MONTAIGNE, 2002, p. 312). Como ficou evidente, existe uma concordância em relação às motivações que levavam os índios ao confronto; todos concordavam que não iam à guerra por motivos territoriais e, nem com o propósito de enriquecer, o principal intento era a vingança; esse é um dos mitemas¹⁵.

Outro ponto que também se insere no contexto de guerra observado, trata-se da coragem e da alteridade dos índios no momento do combate, que, na grande maioria, se dava no confronto homem a homem. Nota-se, de forma ainda mais acentuada, esses aspectos de valentia no prisioneiro; principalmente se levarmos em consideração que ele sabia que não estava sendo levado para ser vendidos ou escravizados, mas que o seu destino irremediavelmente seria a morte ritual. Quando voltavam da guerra àqueles que traziam o maior número de presos recebiam maiores honrarias e a festa se instalava na tribo. Por outro lado, para aquele que foi capturado e levado como prisioneiro, apenas restava lamentar a sua má sorte. Entretanto, ele se reafirmava enquanto guerreiro valoroso, encontrando assim, um sentido para sua vida, ao ser cativado para torna-se parte sacrificial do ritual antropofágico, pois, apenas os bravos eram dignos de serem sacrificados como podemos perceber, afirmando que: “Os valentes de verdade morrem

¹⁵ Termo de Durand, para a metodologia de mitanálise por ele proposta na sua Teoria Geral do Imaginário. O mitema é a menor unidade do mito que podemos observar, tanto no mito cosmogônico, como também nas narrativas das guerras que observamos. (TEIXEIRA; ARAÚJO, 2011).

na terra do inimigo. Nosso país é grande e os patrícios se vingarão de vós.” (MÉTRAUX, 1979, p. 116).

Entre os indígenas, o mito era vivido de forma tão intensa que até mesmo a morte tinha para eles um sentido, pois, era um dos ritos que colocava o mito em ação, por isso enfrentavam esse momento com dignidade, Thevet (1502-1590) nos traz um trecho que uma canção entoada pelo prisioneiro na noite anterior a sua morte demonstra claramente como o guerreiro aceita honrosamente a sua morte, assim cantava o guerreiro: “Meus amigos marajás são pessoas honradas e são hábeis e fortes guerreiros. Eles prenderam e devoraram grande número de inimigos. Agora serei devorado por eles, no dia marcado. Eu, porém, já matei e devorei muitos parentes e amigos do homem que me aprisionou” (THEVET, 1978, p. 131).

Com base na canção supracitada podemos perceber que a morte não apavora o prisioneiro indígena, pois, morrer em terras inimigas era horaria dada apenas aos grandes guerreiros assim a morte não apavora o indígena da forma como apavorava o europeu, mas isso não significa dizer que o guerreiro mesmo consciente de sua morte aceite de forma absolutamente passiva o seu destino e não lute bravamente até o ultimo instante contra o seus inimigos, muitas vezes inclusive se lançando a luta corpo a corpo com o matador.

Acontecia, de fato, o prisioneiro apoderar-se da clava do executor, mas, logo, acorriam os companheiros em seu socorro e retomam a arma. Aliás, os homens mantinha as extremidades da corda em redor de sua cintura puxavam-na tanto quanto possível com o fim de impedir os movimentos do prisioneiro (MÉTRAUX, 1979, p. 133-134),

No momento do sacrifício, lutando como um guerreiro até os seus últimos momentos, e demonstrando sempre a sua tão elogiada bravura. Apesar de lutarem no momento se sua morte, como forma de defender a sua honra, todos sabiam que o seu destino já estava traçado e que, estavam ali por serem parte integrante de um ritual feito para os dignos, e que esse ritual os levaria a cumprir o seu papel na terra, morrer com honras de guerreiro. Essa também era uma forma de voltar a tão sonhada terra-sem-mal, tal qual descreve o mito fundante dessa tribo.

Essa significação religiosa do ritual é retirada das narrativas, mas está implícita nas ações que são descritas. É possível observar o sagrado mesmo quando ele é mostrado como profano; a sacralidade do ritual de antropofagia escapa do domínio dos cronistas e torna-se perceptível na maior parte dos relatos por eles feitos.

Mesmo falando do ritual antropofágico sob aspectos profanos e os passos rituais, presentes nas obras de Lèry (1534-1611), Thevet (1502-1590) e Métraux (1979), como também no relato de Staden (1534-1611), deixa claro que, a prática antropofágica era feita sob um ritual. O momento da antropofagia era um momento de festa e confraternização na tribo. Os indígenas não praticavam a antropofagia regidos por um calendário festivo. Essa prática se dava de maneira espontânea, baseados nos sonhos do pajé, mas quando se iniciava, o tempo mudava; as atividades da tribo saíam do seu cotidiano, como veremos mais adiante. Pois: “Uma festa desenrola-se sempre no tempo Original. É justamente a reintegração desse tempo original e sagrado que diferencia o comportamento humano durante a festa daquele antes e depois” (ELIADE, 1992, p.46). Assim, podemos enxergar claramente nos relatos históricos que, todo ritual retirava os indígenas das suas atividades normais e os inseriam em atividades diferentes; criando espaços, objetos, bebidas, comidas e tempos sagrados.

Após ser capturado e feito prisioneiro, era chegada a hora do retorno à terra dos vencedores. Ao entrar na tribo, os vitoriosos com os seus prisioneiros, eram recebidos com festa e alegria pela vitória e se instaurava naquele momento o início mais uma etapa do ritual que se iniciou com o sonho do Pajé. As mulheres, que até então não tinha tomado parte do ritual, por não poderem participar ativamente das guerras (podiam acompanhar os guerreiros nas invasões, apenas porque as viagens eram muito longas e, também porque se fazia necessário que algumas fossem junto para poder levar a comida e prepará-la para os homens), assim que avistavam o prisioneiro formavam ao seu redor um círculo e iniciavam uma longa e fatigante tortura psicológica.

Percebemos também uma forte alusão ao mito cosmogônico, retratando com esse movimento o momento da chegada de Aruju depois que fora desmentido e preso. Cantavam canções que deveriam ser cantadas no momento da morte do prisioneiro e, gestualmente, mostravam qual parte comeriam depois que ele fosse morto. Para Lèry (1534-1611), a atitude dessas mulheres tinha uma razão; elas não faziam isso apenas por que desejavam divertisse às custas do prisioneiro. As mulheres conheciam o código de guerra e ética dos guerreiros e sabiam que, a bravura era a maior honraria do guerreiro, por isso tentavam a todo custo fazer com que o prisioneiro se colocasse em situação de fuga.

Segundo os cronistas franceses que viveram por longo tempo entre os Tupimanbá [...] se algum deles fugia e retornava à sua terra, não somente era tido como um *coube um*, isso é, um poltrão covarde e medroso como os seus

próprios correligionários não deixariam de matá-lo, reprovando-lhe a falta de ânimo em enfrentar a morte, em mãos inimigas, como se seus parentes e companheiros não fossem bastante poderosos para vingá-lo (METRAUX, 1979, p. 118).

Assim, resistir à tortura das mulheres era, para o guerreiro, a primeira prova de honra e bravura. Depois do ritual de entrada, realizado pelas mulheres, o prisioneiro era inserido na tribo para viver livremente, devendo obediência apenas ao seu senhor, que normalmente era o homem que o capturou ou a quem ele fora dado de presente. O proprietário do prisioneiro era normalmente aquele que iria abatê-lo ritualmente, salvo nos casos em que essa honra era passada para um filho ou parente, o qual desejasse iniciar na arte da guerra e na vida adulta; uma vez que ao matar um prisioneiro o menino tornava-se homem. (MÉTRAUX, 1979)

Ao prisioneiro era concedida uma mulher, que faria a esse às vezes de esposa até o dia da sua morte; também tinha o direito de ter uma plantação, podia caçar e pescar. Segundo Thevet (1502-1590), a única marca existente que diferenciava o prisioneiro de um membro da tribo era um colar que lhe colocavam no pescoço. Existiam duas variações para esse adereço. Na primeira, alguns colocavam nesse colar sementes como se fossem um rosário, cada semente representava uma lua. Nas culturas tribais, a lua era normalmente utilizada como forma de contar o tempo. Uma lua era o tempo que ela demorava para fazer o seu ciclo; de uma lua cheia à outra se conta uma lua. As tribos, muitas vezes, utilizavam a lua para contar o tempo pela sua semelhança com a vida do homem, assim como o homem com a lua. Assim, temos que uma lua equivalia a trinta dias. No calendário gregoriano, utilizado na maior parte dos países ocidentais, equivalia há um mês.

Cresce, decresce e desaparece, um astro cuja vida está submetida à lei universal do devir, do nascimento e da morte [...] Este eterno retorno às formas iniciais, esta periodicidade sem fim fazem com que a Lua seja, por excelência, o astro dos ritmos da vida (ELIADE, 1993, p. 127).

O segundo modelo do colar da morte era feito com muitas cordinhas cada qual representava uma lua, essas sementes e cordinhas iam sendo retiradas a cada lua, como se fossem folhinhas de calendário. Esse colar da morte era compreendido e lido por todos da tribo, inclusive pelo próprio prisioneiro. No entanto, essa contagem regressiva para o encontro com a morte não assustava o cativo, ele que, inicialmente vivia em uma postura catamorfa diante do seu destino, preso e levado para terras inimigas, vivia a sua

queda particular. Mas, como todo guerreiro, momentos antes de seu destino final, ele resignificava sua posição quando “imaginava” que, os seus parentes o vingaria e sua morte o levaria de volta ao convívio com os seus antepassados na terra-sem-mal. Assumia então, a postura de cedro e gladio: “O tempo e a morte não passavam de excitações para o exorcismo, convite imaginário a empreender uma terapêutica pela imagem.” (DURAND, 1997, p. 123). Dessa maneira, o guerreiro passava a se sentir orgulhoso por está naquela posição; pois, sabia que, se estava ali é porque tinha sido um guerreiro bravo na batalha, que, infelizmente, não havia conseguido derrotar o seu inimigo, mas que agora era parte integrante do mito cosmogônico e, de forma heroica, enfrentava o seu destino inescapável.

Aquele homem cuja sentença já estava traçada, era parte integrante e indispensável para a vivência sagrada dos Tupinambá. Quando a última conta ou cordinha era arrancada, iniciava-se uma grande preparação para o sacrifício. Vale lembrar que, o tempo para cada prisioneiro ser morto era determinado pelo seu senhor; não existia dentro do ritual um tempo pré-estabelecido. O cativo poderia durar de dias até anos, quanto mais bravo o inimigo mais tempo esse era poupado, pois era de grande serventia na caça e na pesca. Staden (1534-1611) relata um cativo que chegou há durar vinte anos. Outra categoria de inimigo, advindo desse cativo foi mencionado nas narrativas de Thevet. “Se por ventura nascem filhos da união do prisioneiro e da mulher que lhe foi dada, eles serão criados na tribo durante algum tempo, mas depois serão devorados, porque, afinal de contas são filhos de inimigo.” (THEVET, 1978, p. 131).

Ao encerrar o prazo do colar calendário, se iniciava o ritual antropofágico. Segundo Métraux (1979), esse ritual levava cinco dias e cada dia cumpria uma parte do ritual. Durante esses dias na tribo tudo era ritualizado, nada escapava, todos vivam aquele momento sagrado, inclusive o próprio prisioneiro; que até o momento de sua morte passaria por muitos rituais dos mais diversos tipos, desde beber *cauim* em uma festa junto dos seus senhores como forma de confraternização como ocorreu no mito fundante, até momentos de pura humilhação, como veremos mais detalhadamente daqui em diante.

Para compreendermos melhor a estreita relação ente o mito e o ritual sagrado, o quadro abaixo retrata momentos da narrativa mítica e das narrativas históricas deixadas pelos navegadores e descobridores que deixam evidente essa relação sagrada entre mito

e rito.

Quadro 1

Momentos da Narrativa Mítica e Históricas

Narrativa Mítica	Rito (Narrativa histórica)
“Maira, por sua vez, começou a ensinar coisas boas aos homens que viviam fora da terra-sem-mal ensinou que deviam depilar o corpo, mostrou quais as plantas eram comestíveis.” (MUSSA, 2011, p. 39).	“Os sinais característicos de um guerreiro Tupinambá eram entre outros a tonsura frontal em forma de meia-lua e a ausência de pelos na face ou em qualquer parte do corpo” (MÉTRAUX, 1979, p. 116).
“Maira proibiu-lhes de comer animais lentos e pesados.” (MUSSA, 2011, p. 39).	“É verdade que, por uma temerosa e particular superstição, evitam comer carnes de animais vagarosos, sejam terrestres ou aquáticos” (THEVET, 1978, p. 105).
“Muçurana, mãe de Suaçu, descobriu que Ajuru havia matado o seu filho. Aruju tentou fugir, mas capturado, levaram-no até a aldeia onde foi entregue as mulheres da tribo.” (MUSSA, 2011, p. 40).	“E os guerreiros entregam o prisioneiro aos cuidados das mulheres, que o predem e conduzem à cabana, ao meio de dança e canções” (MÉTRAUX, 1979, p. 116).
Foi determinado, portanto que Ajuru seria morto e devorado por todos os parentes de Suaçu, eles beberam <i>cauim</i> juntamente com Ajuru para se confraternizarem (MUSSA, 2011).	“Dançam então o cauinam o próprio prisioneiro, apesar de não ignorar que a assembleia se reúne para o seu sacrifício dentro de poucas horas, longe de mostra-se pesaroso enfeita-se todo de pena e salta e bebe como um dos mais alegres convivas.” (LÉRY, 1972, p. 150).
“Na hora marcada, Uiruçu dançou na frente de Aruju mostrando como ele seria morto.” (MUSSA, 2011, p. 40).	“Avança então o carrasco, rodeando o pátio ao mesmo tempo que dançava, contorcia-se” (MÉTRAUX, 1979, p. 133).
“Aruju por sua vez não sentiu medo e injuriou Uiruçu, dizendo que seus parentes iriam vingá-lo” (MUSSA, 2011, p. 41).	“O prisioneiro lhe responde: tenho muitos amigos que saberão me vingar quando eu morrer” (STADEN, 2008, p. 164). “Pois bem tornava a responder o prisioneiro, vigar-me-ão meu parente” (MÉTRAUX, 1979, p. 133).
“Uiruçu após matar Aruju, ganhou um nome novo e fez no seu corpo uma incisão com dente de cutia” (MUSSA, 2011, p. 42).	“No dia seguinte a cortava o cabelo e a gente da aldeia entrava a beber, era só nesse dia que o assassino consentia revelar o seu novo nome” (MÉTRAUX, 1979, p. 144). “Terminado o festim o herói vestia-se de jenipapo e, tomando um dente de cutia, abria incisões profundas no peito, nos braços, nas pernas e nas coxas” (MÉTRAUX, 1979, p. 66).
“A carne de Aruju foi moqueada e todos da aldeia comeram exceto Uiruçu” (MUSSA, 2011, p. 43).	“O cadáver era então assado, e como se faz com os porcos escarpelados a ponto de permitir a raspagem do couro [...] eram cortados os quatro membros [...] depois se fazia uma incisão no

	estomago e convidavam-se as crianças a vir devorar os intestinos” (MÉTRAUX, 1979, p. 134). “Também o executor era forçado a guardar rigoroso jejum não podia saborear o <i>cauim</i> do morto” (MÉTRAUX, 1979, p. 143).
“Assim é a vingança o grande ensinamento de Maíra, que permite o acesso a terra-sem-mal” (MUSSA, 2011, p. 47).	“E assim que todas as suas guerras não se devem senão a um absurdo e gratuito sentimento de vingança” (THEVET, 1978, p. 135). “Isso é um sentimento que se transmite de pai para filho [...] a ser corajosos, a tirar vingança de seus inimigos, a não perdoar quem quer que seja – antes de morrer!” (THEVET, 1978, p. 136).

Fonte: Dados da Pesquisa

Mediante os dados acima apresentados, fica cada vez mais claro que a relação do indígena com o ritual antropofágico era de fato uma relação religiosa. Religiosa não no sentido de eles terem esse ritual como parte especificamente da religião, até por que eles desconheciam esse conceito de religião tal qual temos hoje, mas, observando que esse ritual era feito com bases fincadas no mito cosmogônico. Esse rito era é uma das formas que os indígenas tinham para reviver o seu mito primordial e entrar em contato com o transcendente. Observando que cada passo do ritual segue rigorosamente o que ocorreu no mito, podemos afirmar que essa prática é sim, sagrada e que deve ser sempre observada como tal, quebrando definitivamente com as barreiras preconceituosas e paradigmáticas que a nossa sociedade nos impõe, trazendo até nossos dias com caráter a antropofagia ainda retratada por conceitos medievais e ultrapassados deixando que a visão europeia unilateral vindas das caravelas ainda tenha influência na nossa forma de perceber o a antropofagia indígena.

1.2.4. O ritual antropofágico

Todo ritual, para que seja sagrado, necessariamente precisa estar atrelado a um mito, para que possa torna-se algo antagônico em uma sociedade. “A maioria dos atos realizados pelo homem das culturas arcaicas não é mais, no seu pensamento, do que a repetição de um gesto primordial realizado no princípio do tempo por um ser divino ou por uma figura mítica” (ELIADE, 1993, p. 38). Com base nesse conceito, narraremos, daqui em diante, o ritual antropofágico dos Tupinambá; tendo sempre o cuidado de lembrar que, cada ato desse ritual está intrinsecamente ligado ao mito anteriormente narrado. Em muitos momentos, a relação é literal e, apenas em alguns gestos, é que

poderemos perceber influências culturais.

A finalidade das repetições de rituais antropofágicos é produzir, na sociedade, um elo entre o homem e o sagrado. Assegura Eliade (1993, p. 38), “a normalidade do ato, de legalizá-la concedendo-lhe um estatuto antológico; pois, se esse ato se torna real, é unicamente por que repete o arquétipo”. Partindo desse pressuposto, é que tomaremos, nessa narrativa, a antropofagia como parte do sagrado indígena, como um ritual que os reconduzem a ancestralidade e a religiosidade.

O primeiro passo para dar início ao ritual era à preparação da *musarana*¹⁶; essa corda era fabricada apenas pelos caciques. Segundo Thevet (1502-1590), ela media cerca de trinta braças, ou seja, sessenta metros; sua finalidade era prender o guerreiro que seria morto. Métraux (1979, 123), afirma que essa corda era um “objeto de culto e respeito religioso”; tinha uma forma própria de ser fabricada que se diferenciava das cordas utilizadas para fins banais como a caça. Staden (1524-1576), também relata a confecção dessa corda para o ritual e a importância que ela tem para os índios. Outro objeto importantíssimo utilizado, era a *ibira-pema* (tacape), arma com a qual o prisioneiro seria morto.



Figura 2: Muçurana
Fonte: Staden (1534-1611)

Enquanto o cacique preparava a muçurana, os homens preparavam um tipo de tacape ou clava, que os índios chamavam *ibira-pema*. Essa arma, utilizada nas guerras, mas para o ritual uma era especialmente produzida e ornada especialmente para abater o prisioneiro no momento de maior êxtase do ritual antropofágico.

¹⁶ Uma espécie de corda preparada especialmente para o ritual de antropofagia.

O tacape tinha uma cabeça mais ou menos arredondada, quase elipsoide. O punho do comprimento de sete a oito palmos, nas proximidades da cabeça, a largura de quatro polegadas; daí se estreitava progressivamente, ornada como um mosaico e palhas (MÉTRAUX, 1979, p. 123-124).

Lèry (1972, p. 139), também descreve essa arma detalhando o material utilizado para sua fabricação, era de “madeira vermelha ou preta, ordinariamente de cinco a seis pés de comprimento”, o que equivale a mais ou menos 1,80m (um metro e oitenta centímetros). Além de descrever a arma dos Tupinambá, ele tece elogios à desenvoltura que esses homens possuíam em manuseá-la. Sua admiração pela habilidade indígena é tamanha que, ele chega a compará-la à habilidade dos espadachins da Europa; inclusive colocando os europeus em um grau de desvantagem, caso esse combate hipotético entre espadachim e indígena viesse a ocorrer. A admiração dos europeus pela coragem e valentia dos índios é incontestável, esse é o único tema que leva os escritores do velho mundo elogiar a cultura indígena, pois em geral os outros aspectos são sempre depreciados.



Figura 3: Fabricação da Ibira-pema

Fonte: Theodoro De Bry, 1592

Na figura número 3 podemos observar que De Bry retrata figuras femininas pintando e fabricando a Ibira-pema, entretanto essa imagem não condiz com o relato de nenhum dos cronistas que utilizamos como base para a construção desse trabalho, que trazem essa tarefa sempre como parte do universo masculino.



Figura 4: Detalhes da Ibira-pema

Fonte: Theodoro De Bry, 1592

A figura 4 temos um indígena manuseando a arma, entretanto não podemos inferir a partir dessa imagem que trata-se de uma situação que está ocorrendo em um campo de batalha, onde a ibira-pena também era utilizada ou se é o momento do sacrifício do ritual de antropofagia.



Figura 5: Ibira-pema

Fonte: Staden, 2008

A figura número 5 de autoria de Staden (1534-1611) nos traz um desenho bastante rudimentar, mas que demonstra apenas a arma fora de qual quer contexto, um desenho feito com a intenção clara de descrever a arma, que para ser produzida seguia-se todo um ritual.

Enquanto os homens se ocupavam da confecção das armas rituais, as mulheres ocupavam-se da fabricação de jarros e vasos, onde seria colocado o *cauim* também feito por eles. Nesse momento, trazemos o *cauim* apenas como uma bebida que faz parte do ritual, mas, essa beberagem indígena, feita de mandioca ou de frutas, tinha muitas funções dentro da aldeia. Segundo a classificação feita por Carlos Xavier de Azevedo Neto, o *cauim* era uma *exo-bebida* e sua função servia para “cimentar os laços entre indivíduos não diretamente relacionados por laços de parentesco e comensalidade” (AZEVEDO NETO, 2004, p. 117).

Além disso, essa bebida também se tornava especial devido a sua forma de preparo. A fermentação era feita de uma forma muito específica; todo o material era mastigado por mulheres, preferencialmente virgens, caso não fosse, era necessário um período de abstinência sexual antes de iniciar o preparo da bebida. Dessa maneira era feito, porque “como as propriedades inebriantes do *cauim* dependiam exclusivamente dessa operação, esta se revestia aos olhos dos Tupinambá, de significação mística” (METRAUX, 1979, p. 172). Para o ritual antropofágico, assim como para as outras festividades da tribo, era função das moças a preparação do *cauim* que seria consumido durante o ritual. “Durante todo o tempo de preparação do *cauim*, as mulheres, duas ou três vezes seguidas, conduziam o prisioneiro ao pátio da aldeia e executavam danças ao redor dele” (MÉTRAUX, 1979, 124).

As mulheres eram também as responsáveis pela fabricação dos utensílios festivos, onde seria cozida parte da carne do prisioneiro. Esses vasos eram feitos com muito cuidado e muito bem ornados, porque eram componentes importantes dentro da ritualística, pois simbolizavam o ato final do rito; estando cozido o prisioneiro estava terminado o ritual de morte, para grande maioria dos membros da aldeia, exceto para o matador que iria enfrentar daí em diante mais uma etapa do ritual antropofágico, entretanto, essa fase cabia apenas a ele, como veremos mais adiante.

Segundo Cascudo (2004), cozinhar em panelas é um ato de civilidade para nós, entretanto é uma realidade sensível de um passado transportada para o presente, porque esse detalhe sutil remete à antropofagia enquanto ritual, pois a carne cozida temperada e

preparada demonstra que o ato antropofágico não era de pura selvageria.

Uma segunda parte do prisioneiro não era cozida, mas assada. Para Azevedo Neto (2004) a carne assada dava um tom festivo ao acontecimento, trazendo para o ritual, pessoas próximas que não faziam parte da unidade menor que comeriam a carne cozida, reservada para os mais íntimos. No caso do ritual de antropofagia, Staden (1534-1611) afirma que, o cozido era comido pelas mulheres e as crianças da aldeia. Terminados os preparativos de armas e utensílios inicia-se o ritual propriamente dito. A partir daqui iremos perceber claramente muitas semelhanças entre o rito e o mito cosmogônico narrado anteriormente.

No primeiro dia do ritual, a *muçurana* era conduzida ao pátio da aldeia e untada com pó branco; essa corda era esticada em duas estacas enterradas no chão, um ancião fazia uma espécie de nó nela muito complexo. Depois disso, retiravam a corda das estacas colocando-a em um vaso e a levavam para a cabana da pessoa a quem pertencia o prisioneiro. Nesse momento, a corda tornava-se um objeto sagrado; ao ser levada à choça do dono do prisioneiro era, mais uma vez, reafirmada à dominação que o dono tinha sobre o prisioneiro, pois a corda representava o símbolo da prisão “quando secretos e mágicos” (CHEVALIER, GHEERBRANT, 1982, p. 285). Os índios que carregavam a muçurana pintavam o corpo de preto, do mesmo modo faziam as mulheres que tiveram alguma ligação de dependência com o prisioneiro durante o seu cativeiro (MÉTRAUX, 1979).

Armavam redes ao redor do prisioneiro onde as velhas deitavam e durante toda a noite entoavam canções de desdém contra o prisioneiro. Aqui podemos perceber, mais uma vez, o papel que a mulher exercia como “psicotorturadoras”; restabelecendo o conflito, eram porta-vozes da morte a todo instante elas relatavam para o prisioneiro o quanto ele era odiado e como seria o seu fim, Paralelamente a essa parte do ritual, em outra oca os homens que iriam participar ativamente do ritual de matança se reuniam para pintar o corpo, essa pintura era específica para o rito. Enquanto isso, as outras pessoas da tribo, que não estavam envolvidas diretamente em nenhuma dessas atividades, dançavam incessantemente; assim como dançavam os índios do mito cosmogônico dos Apapocuvás-guarani.

Aqui não nos estenderemos nesse ponto; mas, grosso modo, sobre o mito cosmogônico dos Apapocuvás-guarani conta-se que: uma tribo primordial teria recebido um aviso do pai grande Ñanderuvuçu. Por intermédio de um feiticeiro, o pai grande,

ordenou que os índios dançassem, e foi isso que fizeram. Mesmo assim, ele mandou uma grande tempestade e os índios puseram-se a fugir, até que, quando atingiram o litoral, montaram uma nova cabana de dança e passaram a dançar freneticamente. Quando a água estava prestes a alcançá-los a cabana arrancou-se da terra e subiu em busca da terra-sem-mal. Esse é o segundo mito que encontramos que se relaciona ao ritual de antropofagia dos Tupinambá. Assim, uns cantando, outros dançando e outros pintando o corpo, tudo isso ocorrendo simultaneamente, conclui-se o primeiro dia do ritual (MÉTRAUX, 1979).

No dia seguinte, todos da tribo entraram na mata em busca de bambus. Essa seria a matéria prima para a construção de uma pequena cabana, que seria erguida no meio da aldeia, na qual, depois, como parte do ritual atearia fogo. Naquele momento, enquanto a dança era executada com muita alegria, o prisioneiro começava a atirar todo tipo de objeto que estivesse ao seu alcance contra os dançarinos. Assim, encerrava-se o segundo dia do ritual. No terceiro dia, realizava-se uma dança coletiva, ao som de gaitas. Vale lembrar que segundo os relatos dos navegadores essas gaitas eram normalmente confeccionadas a partir de ossos humanos. Esse momento de alegria e festa contava com a presença de todos da aldeia.

“A condição social do cativo alterava-se, no entanto, às vésperas da execução, quando era reinimizado. Prendiam-no, separavam-no de sua família de adoção, faziam-no assumir novamente a posição de inimigo e o submetiam um rito de captura” (FAUSTO, 2011, p. 161). No quarto dia, o prisioneiro era levado para se lavar no rio. Aquele seria o seu último banho, na volta o prisioneiro era surpreendido por um guerreiro que tinha a missão de amarrá-lo com a muçurana. Naquele momento, o prisioneiro reagia com muita bravura, mas ao se tornar essa uma tarefa difícil para apenas um guerreiro, logo esse receberia ajuda para laçar mão mais uma vez o prisioneiro. Depois de amarrado o prisioneiro era solto mais uma vez e, assim que ele se pusesse a correr, logo era capturado novamente. Isso era feito com o intuito único de provar que ele era prisioneiro e que estava, inclusive, submisso como um animal à vontade dos seus donos. Assim, a vingança atingia de forma violenta o caráter do guerreiro, que se tornava indefeso diante da situação; por mais que ele lutasse para defender a sua honra guerreira. Esse empenho só o cansaria, e de nada iria adiantar seu esforço, apenas serviria de divertimento para o seu senhor e os membros da tribo (MÉTRAUX, 1979).

Nesse momento do ritual narrado por Métraux (1979), podemos perceber uma versão diferente nos escritos de Thevet (1502-1590), mesmo tendo, no seu enredo, o mesmo objetivo de humilhação e de demonstração de poder, colocando o prisioneiro em uma situação de constrangimento, na qual ele apenas serviria de diversão para os outros índios, com a sua raiva e desespero.

Davam ao cativo jenipapos, dos quais o mesmo se servia à maneira de projeteis contra todas as pessoas a seu alcance. Algumas vezes, entregava-se ao prisioneiro um arco, com flechas de pontas rombudas, com o qual ele não perdia tempo em atirar nos circunstantes. Seguia a esposa, para aprovisioná-lo com munição ou apanhar as flechas lançadas pela futura vítima (THEVET, 1978, p. 135).

Depois de findado esse momento do ritual, e de todos da tribo se divertirem as custas do sofrimento e da humilhação causadas ao prisioneiro, a esse ainda restava o orgulho de morrer honradamente na terra do inimigo, que era, para o povo indígena americano, a melhor morte possível. Para vingar-se da humilhação pela qual fora obrigado a passar, o prisioneiro recobrava as suas forças e punha-se a dizer “Já matei muitos amigos desse *Aignan*, que me fez prisioneiro. Sou forte e poderoso. Fui eu quem, inúmeras vezes, pus a correr a vós outros poltrões, que não entendeis nada de guerra” (Métraux, 1979, p. 131).

No dia que antecede a morte do prisioneiro, uma grande *cauinagem* era promovida, os homens se juntavam e entravam, de um por um, em todas as cabanas e só saíam quando todo o *cauim* acabava.

Existem, na literatura, algumas divergências em relação à participação do prisioneiro nessa última *cauinagem* antes da morte. Staden (1534-1611), afirma em seus relatos etnográficos que, o prisioneiro participava dessa festa; Métraux (1979, p. 131) não se posiciona, apenas afirma que: “Numerosos autores dignos de fé asseguram que o prisioneiro tomava parte na orgia, bebendo, dançando e cantando como os demais”. A figura abaixo nos mostra como ocorria a *cauinagem*, no lado esquerdo na parte inferior da figura podemos observar uma reunião de mulheres mascando mandioca para a fabricação do *cauim*, à direita, temos as jarras de fermentação, onde algumas mulheres ocupam-se em mexer o *cauim* até que ele fique pronto. No canto inferior direito temos mulheres servindo o *cuim* em uma espécie de cuia, um fato perceptível na figura é durante *cunhagem* as mulheres ocupam-se apenas do trabalho enquanto os homens bebem o *cauim* e dançam com os seus maracás, apesar do prisioneiro esta presente

nesses momentos segundo os relatos de Thevet (1502-1590), nesse retrato a figura do prisioneiro não se evidencia.



Figura 6 Prisioneiro participando da *cauinagem* ritual
Fonte: Lèry (1972)

No quinto e último dia do ritual teremos o clímax. Nesse dia, o prisioneiro passaria ainda por alguns ritos até que acontecesse a sua morte, que era uma parte fundamental do ritual, mas não a última. Assim que amanhecia, as mulheres saíam em direção à choça onde se encontrava a *ibira-pema*; cantavam em volta dela e, em seguida, acordavam o prisioneiro e o retiravam da choça. Ao sair, o prisioneiro era recepcionado por mulheres velhas que o conduzia para o centro da tribo onde ocorreria a execução. A

muçurana, que passou a noite presa ao pescoço da vítima, era retirada e amarrada na cintura dele, onde dois guerreiros o seguravam, cada um em uma ponta, impedindo uma possível fuga. A “esposa” se aproximava, fazia um carinho no marido e logo se afastava. A choça, onde estava o prisioneiro, era incendiada e se transformava na fogueira onde ele seria assado.

Em breve surgiam no pátio sete ou oito velhas mulheres, pintadas de preto e vermelho, trazendo ao pescoço colares de dentes humanos. Avançavam dançando, cantando e tamborilando em vasilhas que as mesmas acabavam de pintar e nas quais se apressavam a recolher o sangue e as entranhas do morto (MÉTRAUX, 1979, p. 132).

Para Montaigne (2002), esse processo de assar a vítima é um dos fatores contribuintes para a retirada da antropofagia dos Tupinambá, das garras da animalidade e da brutalidade e, colocá-la sutilmente nos braços das práticas rituais. Assim, os hábitos dos selvagens passam a ter significação. A carne torna-se um signo: “Não como uma entidade física e palpável, mas, uma entidade abstrata, existente na consciência daqueles que compartilham uma mesma cultura” (AZEVEDO NETO, 2014, p. 3). Deixando de ser apenas um sinal sem significação profunda, de uma cultura de saciedade dos impulsos biológicos, quando naturalmente o estômago libera grelina hormônio responsável pela sensação fome que é captado pelo hipotálamo que produz em nós a sensação de fome, o mesmo processo biológico acontece com os animais. Entretanto, o homem apesar de caçar assim como os animais para se alimentar, se diferencia na hora de come-lo (seja qual for a carne) pois para que isso ocorra é necessário após a captura de sua presa um longo ritual de limpeza e cozimento o que o diferencia dos outros animais como já mencionamos. Quando os Tupinambá se alimentam de seus semelhantes em um ritual antropofágico não estão saciando essa fome física, eles estão a saciando uma fome subjetiva, espiritual, sarada.

Mas, voltemos ao ritual durante o processo de retirada da ibira-pema, do prisioneiro e do acendimento da fogueira, o executor permanecia oculto em sua choça se preparando para o momento de sua entrada; quando saía de sua choça estava deslumbrantemente ornamentado.

À cabeça levava o sombreiro de plumas e ao redor da fronte, o diadema rubro “cor da guerra”. Ao peito cruzavam-se colares e conchas ou ainda de plumas. De plumas eram também os braceletes, ou ligas que lhe recobriam os braços e as partes. Dos rins pendia uma enorme rodela de plumas de avestruz e nas espáduas, tinha um manto de pena de íbis vermelha. Estava o rosto pintado de rubro e o corpo embranquecido de cinza. (MÉTRAUX, 1979, p. 133).

Outro ornamento utilizado pelo matador era o manto sagrado de penas de íbis vermelha, um dos mais belos e importantes ornamentos rituais dos Tupinambá, utilizado apenas em rituais considerados muito importantes. No mundo existem apenas seis exemplares desse objeto espalhados por museus da Europa, o Brasil não possui em seus museus nenhum exemplar desse ornamento, no mundo existem apenas seis exemplares distribuídos em países como Dinamarca, Bélgica, França e Itália. Segundo artigo publicado no jornal Folha de São Paulo, no ano 2000 durante um mostra denominada: Mostra do Redescobrimento, realizada em quatro edifícios no Parque Ibirapuera, foi possível observar nos objetos expostos alguns do acervo do Nationalmuseum museu dinamarquês que trouxe de volta a terras brasileiras um exemplar do manto sagrado dos Tupinambá.

O objeto em questão foi tirado do Brasil pelos holandeses por volta de 1644, e sua volta à terra natal levantou uma polémica entre índios que se denominam descendentes de Tupinambá, pois esses manifestaram o desejo de ter de volta definitivamente, como patrimônio do Brasil um objeto que conta parte de sua história, ainda segundo a Folha de São Paulo, fizeram uma reunião para decidirem como seria feita essa solicitação, e como iriam se mobilizar para terem de volta parte material de sua história isso fica evidente na fala de uma das índias que fazem parte do movimento para o reconhecimento de mais de 1000 pessoas como descendentes dos Tupinambá segundo ela: ¹⁷ “Estamos vivendo um processo de resgate cultural. Recuperar o manto significa trazer a memória de nossos ancestrais para mais perto”. Mas voltemos para o ritual Tupinambá.

¹⁷ ANTERONE, Armando. **Índios de Ilheus reivindicam peça do século 17 exposta em SP**. <http://www1.folha.uol.com.br/fsp/ilustrad/fq0106200006.htm>. Acesso em 14/07/2015.



Figura: 7 Manto Sacrificial Tupinambá

Enquanto encaminhava-se para o centro da aldeia, o matador dançava e se contorcia, como se estivesse em um tipo de transe com o seu maracá em punho, que lhe “servia de receptáculo ao espírito” (MÉTRAUX, 1979, p. 61-62). Olhava para o prisioneiro e balançava o maracá ao seu redor como se estivesse o consagrando, já que o maracá ocupava um lugar de grande privilégio entre os objetos sagrados da religiosidade Tupinambá. O centro da aldeia se constituía sempre como um lugar sagrado, pois a “hierofania revela um ponto fixo, absoluto, um centro” (ELIADE, 1992, p. 17). Esse ponto fixo é, esquivamente, a representação da criação do mundo, logo está diretamente ligado ao mito cosmogônico, que dá sentido ao ritual antropofágico, que ali iria ocorrer. Assim, podemos entender que aquela ação estava ligada a algo não material, uma vez que, o maracá em outros momentos é utilizado como meio de comunicação com os espíritos, mas desse assunto trataremos mais à frente. Após esse rito com o maracá, ao matador é entregue a ibira-pema sacrificial. (MÉTRAUX, 1979).

De posse da ibira-pema e com um tom autoritário, o carrasco dirigiu-se até a sua vítima e indagou-lhe com um discurso ritual dizendo: “Não pertences à nação (tal ou qual) nossa inimiga? Não mataste e devoraste-te mesmo os nossos parentes amigos” (LÈRY, 1972, p. 149). Essa fala era repetida todas as vezes que um prisioneiro ia ser abatido, como ocorria no mito cosmogônico. Concretizando o rito que é: “uma norma que guia o desenvolvimento de uma ação sacra de caráter social, submetida a regras precisas” (CROATTO, 2010, p. 338).

Seguiremos então nosso trabalho, pautado nesse conceito. Estamos falando de um ritual que, para acontecer, seguia sempre os mesmos passos. Também podemos dizer, sobre esse aspecto que, uma vez que a antropofagia era realizada, cumprindo regras rituais, ela estava fadada à sacralidade, pois o rito não deixa de ter uma conotação religiosa, uma vez que nos remete diretamente ao mito, como afirma Eliade (1992).

Depois de inquerido sobre suas culpas e sua nacionalidade, o prisioneiro mesmo mediante da morte iminente, era tomado por um rompante de resignação e altivez, respondendo: “Sim, sou muito valente e realmente matei e comi muitos [...] Eu não estou a fingir, fui com efeito valente e assaltei e venci os vossos pais e os comi”¹⁸. Imediatamente após ouvir a resposta do prisioneiro, que também era parte integrante do ritual, o matador, mais uma vez, manifestava-se dizendo: “Agora está em nosso poder e serás morto por mim e moqueado e devorado por todos”¹⁹. O prisioneiro, como forma de demonstrar bravura diante da morte e confiança na sua nação, responde ainda mais arrogante que antes: “Meus parentes me vingarão”²⁰.

Analisando os relatos etnográficos, podemos observar que os guerreiros enfrentavam a morte sacrificial em terras inimigas com grande satisfação. Em nenhum momento, o prisioneiro condenado tentava escapar do seu destino, “Não pedimos nada. Os combatentes valorosos morrem nas terras de seus inimigos.” (STADEN, 2008, p. 111). O único receio que tinha o prisioneiro, principalmente se ele fosse um grande guerreiro, era de ser morto por alguém que não tinha a mesma fama que ele, porque muitas vezes, os pais davam ao filho a honra de sacrificar um inimigo como forma de iniciação na guerra. Quando isso ocorria, o prisioneiro julgava-se profundamente desafiado e afrontado pelos seus senhores, porque não respeitaram os seus feitos; para

¹⁸ (LÈRY, 1972, p. 149)

¹⁹ Idib.

²⁰ Ibid.

ética indígena um grande guerreiro deveria ser morto honradamente por outro *Kerembaue Tetanätou*, ou seja, um grande e valente guerreiro (METRAUX, 1979).

Terminadas as falas concernentes ao protocolo ritual, o matador levantava a *ibira-pema* com as duas mãos acima da própria cabeça e, desfechava um violentíssimo golpe na cabeça do prisioneiro; ele caía irremediavelmente morto. Lèry (1972, p. 123), afirma que: “muitas vezes as vítimas estrebucham no chão, mais por causas dos nervos que se contorcem”. Métraux (1979) relata que alguns prisioneiros poderiam reagir e até chegavam a tomar das mãos do matador a clave sacrificial. Quando isso acontecia, imediatamente os outros guerreiros da tribo interviam para que o ritual se concretizasse. Nessa versão, mais uma vez se confirma a valentia e a bravura do guerreiro que tantas vezes já foi mencionada neste trabalho.

Assim que o morto caía no chão, a primeira parte do seu corpo a ser mutilada era o dedo polegar da sua mão direita, pois essa parte do corpo foi a responsável pela morte de muitos guerreiros, atirando flechas (símbolo ascensional). Impedindo simbolicamente o guerreiro de atirar suas flechas, mesmo depois de morto, o dedo arrancado era um símbolo catamórfico²¹, mediante a derrota e a morte. As mulheres que participaram do ritual pintadas, trazendo consigo vasos, entravam em ação; aparando o sangue e os pedaços do cérebro que por ventura tivessem escapado, quando a cabeça foi quebrada pela pancada. A suposta esposa aproximava-se e, como em uma peça de teatro, vertia sobre o morto algumas lágrimas. Terminada essa encenação ritual, colocava-se ela também a preparar a carne assim como as demais mulheres da tribo. (THEVET, 1978).

Rapidamente, o corpo era passado no fogo para queimar os pelos, e a pele era retirada com água fervente. Em seguida, os membros inferiores e superiores eram cortados e as mulheres davam uma volta na tribo com eles nos braços. Um pedaço de madeira era inserido nos anus do morto, para que durante o cozimento nada escapasse do seu intestino. Os homens esquartejavam rapidamente, todo o restante do corpo para que fosse assado e cozinhado. E logo em seguida iniciava-se o banquete de gente. Abaixo vemos retratado por De Bry a parte final do ritual antropofágico, nesse momento o matador já deixou a cena e assim como descreve, Thvet (1502-1590),

²¹ Símbolos catamórficos “a queda aparece mesmo como quintessência vivida de toda a dinâmica” (DURAND, 1997, p. 112). A retirada do dedo demonstra a queda do guerreiro, deixa clara a sua posição de perdedor pois ali aquele dedo que atirava flechas agora pertence aos seus inimigos que o venceram, deixando-o completamente indefeso e sem possibilidade de alguma de se recuperar. Também simboliza a vingança para com morrerem com flechas atirada como aquele dedo.

Metraúx (1979), Lery (1534-1611) e Staden (1524-1576) as mulheres iniciam a limpeza do corpo, podemos observar no lado direito da imagem que as mulheres estão introduzindo no anus do morto um pedaço de madeira, para que durante o cozimento nada escape de dentro do morto, é possível observar também que todos os homens se afastam do cenário, pois a sua parte no ritual foi cumprida, no lado esquerdo da imagem vemos mais uma vitima sacrificial apoiada nas pernas de uma índia, provavelmente a sua “esposa”, fazendo o choro que a compete dentro do ritual. Essa imagem demonstra a preparação do banquete que detalharemos daqui em diante.



Figura: 8 Primeiros preparativos do morto
Fonte: Theodoro De Bry, gravuras sobre cobre, 1592.

Assim como nos grandes banquetes babilônicos, onde cada comida era destinada a uma parte específica da hierarquia social, era possível observar no ritual de antropofagia Tupinambá, que a carne do morto também era repartida de modo a obedecer algumas regras, não de hierarquia, mas de convivência social. Cada pedaço da carne tinha, para aquele que a degustava, um sentido simbólico. Por isso, existiam as

especificidades na hora da partilha. Para ilustrar essa situação, temos dois depoimentos que, em alguns aspectos é possível notar discordâncias. O primeiro é o de Staden (2008, p. 165) que narra da seguinte maneira: “As mulheres comem as vísceras da mesma forma que a carne da cabeça. O cérebro a língua e o que mais as crianças pudessem apreciar, elas comem”. O segundo relato, sobre a partilha da carne, é o seguinte:

Os homens coziam as entranhas devorando-as; as mulheres lambiam o caldo. Língua, miolos e certas partes do corpo estavam reservados aos jovens; para os adultos ficava a pele do crânio e para as mulheres os órgãos sexuais. Porções consideradas nobres; eram reservadas aos hóspedes de honra, que as moquecava e levavam consigo (MÉTRAUX, 1979, p. 135).

Lèry (1534-1611) contradiz a fala de Métraux (1979,138) quando afirma que: “Para satisfazer o sentimento de ódio, devoram tudo do prisioneiro, desde os dedos dos pés até o nariz e cabeça, com exceção, porém dos miolos, em que não tocam”. Mesmo percebendo a discordância entre os autores, em relação à destinação de algumas das partes do corpo, fica claro que existe uma divisão categorizada da carne feita pelos benefícios que cada pedaço pode, segundo os indígenas, trazer para as suas vidas. Às mulheres cabiam os órgãos sexuais, pois esses estavam ligados à fertilidade. As partes reservadas aos jovens e homens, eram sempre as que faziam algum tipo de alusão à bravura e a velocidade, como as pernas e o coração, por exemplo.

Existia a clara intenção de partilha, o que transformava esse ritual antropofágico em um banquete. Mais uma prova de que o ritual não era apenas selvageria. Os indígenas claramente enxergavam o sentido sagrado da sua antropofagia, “O que funda uma refeição ou um banquete é esta comensalidade entre os participantes” (FLANDRIN; MONTANARI, 1998, p. 57).

O fato de repartirem a carne entre os membros da própria tribo e das tribos vizinhas, levando em consideração os critérios acima elencados aliados à narrativa do mito, demonstrava que, tudo era preparado com muito cuidado seguindo um rígido ritual, criando a atmosfera de um banquete com toda a sua complexidade, onde existiam regras de “etiqueta” que não podiam ser quebradas para que tudo corresse dentro da normalidade ritualística, caracterizava o reencontro como o mito.

Após cumprir a sua parte no rito de sacrifício, o matador se retirava do cenário ritual para sua cabana onde permanecia por dias. Na tribo, o matador era o único interditado ao consumo da carne, todos os outros membros podiam fazer parte do

banquete exceto o algoz. Ao matador, reservava-se a parte mais nobre do sacrificado, não a carne, ele se apropriava dos atributos físicos, psicológicos, filosóficos e subjetivos do morto. “O homicídio não conduz à apropriação de um espírito: O matador é simplesmente contaminado pelo odor de sangue e pela “gordura mágica” (*kawahiwa*) da vítima que lhe confere uma capacidade predatória e criativa” (FAUSTO, 2014, p. 19).

Antes mesmo que chegasse a sua cabana, tudo o que pertencia ao matador era arrancado dele; armas e ornamentos. Em seguida, os índios traziam inúmeras mãos de pilão e jogavam aos pés desse matador, ele deveria permanecer imóvel e silencioso durante todo o dia. Depois se deitava em uma rede onde ficaria sem poder colocar os pés no chão por três dias. Uma rigorosa dieta alimentar se iniciava e só terminaria depois de um mês, além de não poder saborear nem da carne e nem do *cauim* do morto. A ele ficaria restrito, por uma lua, alimentar-se de caça ou pesca. Esse jejum acontecia apenas para o matador e após a execução. Durante a preparação para o ritual, não existia nenhum tipo de preparo além da bebedeira de véspera, da qual já falamos. Ao matador era dado um pequeno arco e flechas, com os quais poderia passar o tempo enquanto não podia levantar-se da rede. Se sentisse alguma necessidade fisiológica, era levado até o lugar adequado nos braços do companheiro. (MÉTRAUX, 1979).

Passados os três dias, o matador fazia incisões no corpo com um dente de cutia e depois passava um pó preto para que a marca jamais saísse do seu corpo. Essas marcas eram os símbolos de bravura e significavam que, ele não era mais um menino, agora se tornava um homem e podia então contrair casamento. Se já era um grande guerreiro, as marcas representavam uma espécie de condecoração por bravura (MÉTRAUX, 1979).

Essa espécie de luto do matador dava para ele a possibilidade de compreender simbolicamente o que era o ritual antropofágico;

Sem uma degustação lenta e sem o trabalho contínuo de salivar e triturar o já engolido, não há garantia de compreensão. O pensamento simbólico exige lentidão de digestão: recuperação contínua do presumidamente captado; distanciamento e nova reassimilação o interminável processo de interpretação [...] (MARDONES, 2006, p. 81-82).

Depois que o matador passava por esses momentos de compreensão do próprio ritual e que compreendia o simbolismo, do não comer a carne, para ele e do comer para o demais, encerrava-se esse momento de maior introspecção ele voltava então ao convívio com a tribo, nesse momento iniciava-se uma grande cauinagem. Depois de

passado o período do interdito alimentar, as mulheres começavam a preparar um grande volume de bebida. Só então era permitido ao guerreiro cortar os cabelos. No dia da festa, ele anunciava o seu novo nome. A escolha de um novo nome para o guerreiro que abate um inimigo faz parte do ritual, “a mudança de nome era a mais importante das precauções por quem quer que se julgasse exposto à animadversão de um espírito” (MÈTRUX, 1979, p. 142). Todos os rituais, os quais se submetia o matador depois que abatia a sua vítima, dava-se devida à crença de que, os espíritos dos mortos poderiam vir a atormentá-lo. O ritual de antropofagia encerrava-se então, com uma *cauinagem* que marcava o fim do luto do matador.

1.3. Por que considerar a antropofagia descrita nas crônicas de história como parte da religião dos Tupinambá

Como já podemos observar os escritos dos navegadores fazem nitidamente uma separação entre a religião e ritual de antropofagia. Com isso, retira da antropofagia qualquer conotação religiosa mesmo essa prática estando amparada dentro de ritos específicos como já contatamos no quadro comparativo anteriormente analisado. André Thevet (1502-1590) e Hans Staden (1524-1579) são críticos ferozes do ritual de antropofagia como algo que fugia dos padrões de humanidade, ingressando para o plano da animalidade e não da racionalidade, Bolaños afirma que a visão europeia pode ter outras conotações que nada tem haver com religião, mas que está diretamente ligada à economia como vemos no trecho abaixo:

Son arbitrários porque El europeo de los siglos XVI y XVII que estuvo en contacto directo e indirecto con El canibalismo de los indios americanos era, por sus prejuicios culturales y religiosos, el individuo menos indicado para dar razón de tal práctica; y son calumnias porque, como veremos, se convirtió en un muy conveniente tópico para desacreditar a todos aquellos indígenas que en algún momento u otro tenían que presentarse como esclavizables y destructibles em favor del interés económico y político de los colonos europeos y euroamericanos. (BOLAÑOS, 1994, p. 84)

Essa visão se modifica um pouco com as contribuições de Jean de Lèry (1535-1611) e de Michel Montaigne (2002) que, apesar de não colocarem a antropofagia no plano da religião ou mesmo da religiosidade, ao menos a consideram como parte integrante de uma cultura diferente da dos europeus. Esse último chega a colocar a antropofagia, inclusive, em um patamar filosófico; quando trata dela como forma apenas de vingança profunda e faz dessa vingança uma “virtude”. Criando assim, de

certa forma, a imagem de um índio virtuoso, que recria as virtudes do herói e que não se importa com riquezas; a bravura e a honra são os seus únicos interesses.

O canibalismo dos canibais é um ato gratuito, cuja sofisticação ostentatória tem como função principal valorizar a “generosidade” estóica dos guerreiros prisioneiros, o seu majestoso desapego às coisas do mundo e sua tranquila indiferença em face da morte (LESTRINGRANT, 1997, p. 152).

Podemos perceber então que, os clássicos das crônicas históricas produzidas entre os séculos XIII e XIV, mesmo quando tem um discurso de aceitação para com a antropofagia Tupinambá, não incluem essa prática. Entre as práticas religiosas daquele povo; apenas conseguem considerar que, a antropofagia não faz desses povos animais selvagens, mas o que realmente existe é uma abismo cultural que precisa ser compreendido.

A religião entre os Tupinambá se encontra retratada em rituais e em momentos distintos dos ritos antropofágicos, representada por diversos elementos. Um dos elementos que compõe a religião Tupinambá, são os Pajés ou caraíbas; esses homens eram vistos como dotados de poderes mágicos e, normalmente, tinham consigo a função de oráculo como já mencionamos anteriormente. Outro apontamento religioso é Tupã, que muitas vezes era confundido com o deus dos índios. Na verdade, ele era uma entidade criada pelo Velho “Deus” para auxiliar o homem. Outro ponto da crença religiosa que podemos observar entre os índios, são os espíritos dos mortos e das matas. Ainda destacam-se objetos sagrados como os maracás, vistos como um tipo de divindade. Outra prática também considerada sagrada era a dança.

Thevet (1978, p. 99), afirma categoricamente que os indígenas são seres que “vivem realmente sem religião e sem lei”; os seus escritos nos levam a pensar que Tupã é, na crença Tupinambá, o responsável por fazer chover e trovejar. Entretanto, deixam claro que não existe nenhum ritual de louvor ou de aclamação para essa entidade; eles apenas consideram a sua existência e temem a sua fúria, mas por ele não nutrem devoção ou veneração. À Tupã, ainda é atribuída às revelações que são feitas aos profetas, como por exemplo, a agricultura, que foi ensinada por Tupã a um caraíba (THEVET, 1978).

Depois de observarmos o que diz Thevet (1502-1590) a respeito das crenças indígenas, é possível perceber que ele tenta encontrar as “crenças” religiosas desse povo, por acreditar que o sentimento religioso é inerente ao homem com uma visão bem

mais branda do que a de Lèry 1534-1611). Para ele, os índios, enquanto homens, mesmo que praticassem atos tão selvagens quanto à antropofagia, que ele classifica apenas como uma necessidade fisiológica eram tão humanos como nós. Isso fica evidente quando ele afirma “em determinadas regiões, especialmente naquelas em que vivem os canibais, que não se alimentam de outra coisa senão de carne humana. Esta é para eles assim como a de boi ou a de carneiro para nós” (THEVET, 1978, p. 100).

Por isso, é possível encontrar nos relatos desse autor, a narração do mito fundante e do herói civilizador, que trouxe para o homem o conhecimento da agricultura e de uma espécie de raiz que, pela descrição, trata-se da mandioca. Outro elemento que ele coloca como parte integrante da religiosidade dos indígenas, é o temor que eles tinham em relação à figura de Tupã, entidade responsável pelas tempestades, mas que partindo dos relatos dos navegadores não existia um culto de veneração direcionado a Tupã especificamente “Tupã está longe, pois de ser uma noção implicando a idéia do sagrado. É uma espécie de gênio ou demônio, que não era objeto de nenhum culto e ao qual não se dirigia nenhuma prece.” (MÈTRAUX, 1979, p. 42) o que existia era um grande respeito a essa entidade que fora criada pelo “Velho” antes mesmo do homem para ser uma espécie de elo entre os homes e o Velho, portanto não era considerado uma divindade. Outra figura que Thevet (1502-1590) coloca no campo religioso é o caraíba, esses eram pajés que tinham a capacidade de se comunicarem com Tupã, responsáveis por fazerem algumas profecias e interpretarem os sonhos dos índios. Essas interpretações oníricas são vistas por Thevet (1978, p. 100) como “uma credence estranha e absurda”.

Outro ponto que podemos observar no autor em questão, como apontamento religioso, é a crença na imortalidade da alma. Os índios acreditavam que:

As almas daqueles que combateram corajosamente seus inimigos seguem juntamente com diversas outras almas para locais aprazíveis: bosques, jardins, pomares. Por outro lado, as que não lutam com denodo em defesa de sua tribo, vão-se elas com *Ainhã*” (THEVET, 1978, p. 121).

A crença na imortalidade da alma e os diferentes caminhos que ela percorria, de acordo com os feitos terrenos de cada um, nos levam a uma reflexão: os índios viviam em uma dicotomia, do tipo céu e inferno. No entanto, os atos que levavam as almas para esses lugares não têm nenhum grau de parentesco como o que o cristianismo considera como pecado. Na visão indígena, para o “paraíso” vão as almas dos honrados, para

Ainhã (inferno) vão às almas dos que não agiam com honra e bravura.

Em relação à religião Tupinambá, Lèry (1534-1611), em certos aspectos, corrobora com Thevet (1502-1590), ao perceber que, os índios não tem um Deus e não tem nenhum tipo de adoração, nem mesmo por planetas ou astros, como os Maias ou Astecas. Não existe a prática de nenhum serviço religioso para a adoração de um Deus. Essas afirmações são feitas em um capítulo reservado que fala sobre a religião dos nativos do Brasil (LÈRY, 1972). “Penso que êsses selvagens pouco diferem dos brutos e que no mundo não existe homens mais afastados de quaisquer ideias religiosas” (LÈRY, 1972, p. 159). Assim afirmando que não há religião entre os índios do Brasil, esse autor continua o seu discurso mostrando o mesmo aspecto de crença na imortalidade da alma de Thevet (1502-1590); mostra a existência de um tipo de demônio chamado “*Ainhã*” que atormenta os índios.

Nesse momento, podemos perceber que a demonização da religião Tupinambá, é dada pelo recorte do historiador cristão para narrar a religião praticada por esse povo. Ela surge não como uma forma dicotômica, mas como algo estabelecidamente diabólico; uma vez que é possível perceber a existência de um demônio e a não existência de um Deus. Partindo desse ponto que: os índios não conheciam Deus e que o historiador não se acanhava em relatar, o seu esforço pessoal, em converter os índios apresentando Deus como solução para os ataques que eles sofriam de *Ainhã*, (demônio) podemos dizer que: os índios tinham apenas a parte ruim do cristianismo, que era o demônio e, os europeus seriam os enviados de Deus para tirar aqueles homens e mulheres de uma situação de pecado e tormenta.

Lèry (1534-1611), afirma que não existe religião entre os Tupinambá. Para manter a sua opinião, todas as manifestações dos índios são por ele narradas como acontecimentos estranhos. Como por exemplo: a narrativa do transe de mulheres e meninos durante um rito de dança que, segundo ele, foi testemunha ocular. Ele afirma que, as mulheres agiam como se estivessem tendo um ataque epilético. Nesse ritual, homens, mulheres e crianças ficavam em locais separados, entoando cantigas e dançando, liderados pelo caraíba (pajé). Essa cerimônia durava cerca de duas horas e acontecia a cada três ou quatro anos (LÈRY, 1972).

Fica claro que, a demonização dos rituais Tupinambá não foi restrita apenas a antropofagia. Quando os europeus tomaram conhecimento de que os indígenas sentiam-se atormentados por demônios, com a promessa de acabar com os tormentos que o pajé

não conseguia exterminar, abriu-se uma larga porta de entrada para o cristianismo. Nas obras de Lèry (1534-1611) e de Staden (1502-1590), é possível observar momentos claros de catequese, onde o europeu tentava convencer os indígenas que o seu Deus era mais poderoso do que qualquer ritual que eles pudessem praticar, e que as práticas indígenas não agradavam a Deus. Por isso, muitas vezes, os indígenas eram castigados com os tomentos de *Ainhãn*, (demônio) enquanto eles mesmos os europeus não sofriam com esses ataques.

Os maracás eram tomados como objetos sagrados pelos Tupinambá. Segundo Lèry (1972, p. 166), essa crença era um aspecto inocente da cultura indígena, pois acreditavam que, esses maracás, feitos de cabaças levados pelos pajés, eram sagrados; comiam e bebiam; por isso “não deixam de pôr farinha, carne e peixe do lado do maracá”. O maracá é mais um dos aspectos do sagrado indígena, que é completamente desacralizado pela historiografia.

A dessacralização dos ritos religiosos indígenas foi feita de forma tão profunda, no que concerne a antropofagia, que ainda hoje sofremos as consequências dessa forma de fazer história, devido ao Tabu que foi criado em torno desse assunto. Ora fora tratado como cultura selvagem, ora como falta de cultura e ora como algo diabólico. Talvez se todos os autores tivessem tratando a antropofagia apenas como diabólica, ela jamais teria sido retirada do espaço religioso; pois o diabo é para o cristianismo, de modo geral, aquele que faz oposição à figura de Deus, portanto, só existe no âmbito da religião. e do sacro.

Na obra de Métraux (1979), encontramos vários aspectos da religiosidade dos Tupinambá. Ele considera como parte da religião, os mitos cosmogônicos, o nascimento, a puberdade, tanto masculina quanto feminina, as práticas mágicas, as crenças diversas, o sexo, a guerra, a caça, a agricultura, os sonhos, a comida, a bebida, a crença na imortalidade da alma e em especial, a antropofagia. Nessa obra, ela aparece como parte da religião. A antropofagia, como religião, é um complexo ritual, como já mostramos, todas as vezes que esse ritual acontece; não é apenas com a intenção de saciar uma fome, mas é sempre como parte da manifestação religiosa dos Tupinambá.

Alguns pontos dessa religião dos Tupinambá merecem a nossa atenção. Pois, mesmo que Alfred Métraux (1979) veja a antropofagia diferente dos outros autores que já trabalhamos, ele nos traz algumas contribuições que servirão para, no mínimo, sanar alguns erros que nos chegam ainda durante a nossa vida escolar, abaixo analisaremos

alguns livros didáticos de história que vão desde o 6º ano do nível fundamental ao 3º ano do ensino médio, que retratam um pouco de como as temáticas sobre a religiosidade indígena e principalmente o que se refere à antropofagia ritual indígena nos chega, durante a nossa formação escolar. Um dos aspectos tratados é a figura de Tupã, que, grosso modo, é amplamente difundida a ideia de que ele é o Deus dos índios: “Adoravam alguns Deuses, como Tupã identificado como o raio ou o trovão” (FIGUEIRA, 2002, p. 139). Outro ponto, que não podemos deixar em brancas nuvens, é a omissão da religiosidade indígena, como observaremos a seguir:

Algumas choupanas, feitas de tronco e folhas de árvores, algumas roças com pequenas plantações de milho e mandioca e numerosos seres humanos – homens, mulheres, crianças – sem nenhuma roupa, que se dedicam a atividades diversas, caça, pesca, dança, brincam, nadam nos rios (PILETTI, 2006, p. 21).

Quando a religiosidade indígena aparece como: “Do ponto de vista religioso os Tupis tinham crenças que combinavam traços do animismo e do politeísmo [...], cultuavam heróis ou antepassados remotos, em torno dos quais criavam mitos e narrativas fantásticas” (FIGUEIRA, 2002, p.42), a antropofagia não se apresenta como parte integrante dessa religiosidade. Quando a antropofagia é mencionada, nesse contexto, está sempre relacionada com a guerra, a vingança ou com um ritual de natureza não identificada.

O ritual antropofágico começa no campo de batalha quando o opositor morto ou ferido era ali devorado. Os prisioneiros por sua vez eram conduzidos às aldeias, onde acabavam mortos em rituais que reuniam os integrantes da comunidade e da aldeia (SANTIAGO, 2006, p. 197).

Assim aprendemos que, os Tupinambá tinham dentro da sua cultura um ritual de antropofagia, entretanto, não se fala do ritual e nem da sua natureza sagrada. De acordo com Métraux (1979, p. 42), e, esse ponto também podemos observar em nossas pesquisas, Tupã: “É uma espécie de gênio ou de demônio, que não era objeto de nenhum culto e ao qual não se dirigia nenhuma prece”. Pelo que se compreende, quando estudamos a religião dos indígenas, foram os missionários os responsáveis por dar a Tupã um caráter divino.

Talvez tivesse perguntado aos indígenas qual era a divindade que acreditavam residir no céu. Os silvícolas teriam respondido, naturalmente, ser Tupã. A confusão aumentaria quando os padres começam a falar aos índios do caráter celeste do seu Deus e do poder do mesmo sobre os elementos (MÉTRAUX, 1979, p. 43).

Como vimos no mito cosmogônico, Tupã não se tratava de uma divindade, mas de uma criação do Velho. Ele era uma espécie de mensageiro entre o homem e o Velho, mas só se comunicava com o pajé. Para os índios, eram sagrados objetos como: o maracá, que consideravam como um elo de comunicação com os espíritos; a figura do pajé; a dança; os instrumentos musicais feitos a partir dos ossos dos inimigos abatidos; a ibira-pema, a muçurana, os vasos, o *cauim*, a mandioca, a guerra e a antropofagia por vingança.

Observando essas constatações, podemos afirmar um equívoco cometido pela grande maioria dos historiadores dos séculos XV e XVI, quando afirmavam que os indígenas não tinha religião. Tomando por base uma comparação religiosa entre o paganismo e o cristianismo, tudo o que escapava a esses dois arquétipos da religião, não era religião; por isso a religiosidade indígena foi tão mal vista e mal interpretada durante séculos, apenas por não preencher satisfatoriamente os conceitos de religião dos europeus.

Podemos dizer que a religião dos indígenas estava presente em todos os aspectos da sua vida, essa era a forma como o índio concebia a sua religião. Para a cultura indígena, tudo era sagrado, não havia um momento ou lugar específico para o homem manifestar a sua religiosidade. Não existia um lugar para o profano, em antítese com o sagrado da forma como nós, ocidentais, concebemos. Essa forma dicotômica de enxergar o mundo não existia para o indígena. Ele vivia plenamente tanto a sua cultura quanto a sua religião, sem ter a preocupação paranoica em separar o que é religião, do que não é religião. Viam o mundo sob uma perspectiva metanoica²².

Tomando como ponto de partida a proposta metanoica de pensamento de Michel Maffezoli (1988), e tudo o que já foi analisado neste trabalho considerará a antropofagia praticada pelos Tupinambá como parte da sua expressão religiosa. Baseando-nos em ritos e mitos que serão elencados e trabalhando com um foco distinto do proposto pela maior parte da historiografia aqui estudada. Não trataremos da antropofagia como animalidade, como propõe Thevet (1502-1590), Colombo (1492) e Staden (2008); nem como algo puramente filosófico como fez Michael de Montaigne; tão pouco separaremos a antropofagia da religião como fez Jean de Lèry (1534-1611). Aqui vamos

²² Esse termo é utilizado por Maffezoli para caracterizar um novo olhar científico, mas, podemos utilizar esse termo na vivência indígena, pois na perspectiva metanoica todos os saberes são válidos e aceitos como verdadeiros. (MAFFESOLI, Michel. **O Conhecimento do Quotidiano**, Lisboa: Vega, s.d.)

observar o caráter sagrado da antropofagia, fazendo algumas análises dos rituais já relatados.

Passaremos agora, a analisar o ritual de antropofagia e suas características que podem fazer parte de um mundo sagrado, de uma postura religiosa que foi ignorada pelos historiadores durante séculos. Aqui vamos elucidar alguns pontos, pois mediante a complexidade do ritual, não pretendemos chegar a analisá-lo em sua totalidade; esse tipo de análise seria uma pretensão fadada à frustração.

O primeiro ponto que podemos relatar no ritual, como parte do sagrado, são as interpretação oníricas do pajé, que dão início ao complexo ritual de antropofagia. A interpretação de sonhos é uma antiga prática dentro das religiões arcaicas. Ainda é muito utilizada em religiões que têm uma menor organização hierárquica, como as religiões tribais. Apesar disso, foi um detalhe importante na cultura dos Tupinambá, duramente criticado pelos historiadores europeus. Vale lembrar, que é uma prática presente também no cristianismo, pois, em vários momentos da narrativa bíblica, é possível perceber a interpretação de sonhos como uma forma de hierofania. A exemplo dos sonhos de José, pai de Jesus, sobre a gravidez de sua esposa; outro exemplos são os sonhos do rei, interpretados por José do Egito, que mostravam o futuro do daquela terra.

Além dos sonhos, temos também como apontamento para o sacro, outro aspecto, o da vingança. Segundo René Girard (2008, p. 5): “A vingança transcende os indivíduos uma vez que os parentes, os familiares a retomam. De certo modo, a vingança transcende o tempo e o espaço o que já lhe dá, de alguma maneira, qualquer coisa de religiosa”. A vingança, que é um aspecto humano, quando praticada em ritual torna-se sagrada. Outro aspecto que podemos considerar, para que a morte ritual seja parte do universo sagrado, é o fato de que, os guerreiros aprisionados, de certa forma, se sacrificavam. Pois, como vimos, viviam entre os seus senhores gozando da liberdade de ir e vir. Sabemos que, segundo o código da ética indígena, eles não poderiam voltar para a sua tribo, mas também sabemos que os membros de uma tribo não se especializavam apenas em uma só função; todos sabiam caçar, pescar e plantar, estavam aptos a desenvolver todas as atividades da tribo. Então se ele sabia sobreviver sozinho na mata, por que não fugia para outro lugar, que não fosse a sua terra natal?

Não fugiam por que sabiam que o seu sacrifício seria recompensado. Essa recompensa era a sua honra inabalada. Ele sabia que, fazendo esse sacrifício seria sempre lembrado por seus feitos e daria a chance de seus parentes, virem a vingá-lo,

colocando assim o mito em um movimento incessante. Porquanto, era a vingança a responsável por girar a roda que movimentava o mito dos indígenas, da mesma forma que era a agricultura a responsável por fazer o mito de muitas tribos continuarem existindo. Como exemplo podemos citar: Mais, Incas e Astecas.

Um aspecto verificado, que implica em uma possível sacralidade da antropofagia, podemos dizer que era o número de participantes desse verdadeiro banquete de gente. Aqui reside um dado importantíssimo para a nossa análise sobre o caráter religioso da antropofagia, que aparece nos escritos de Lèry (1534-1611) e Thevet (1502-1590), mas que passa despercebido de análise na maioria dos autores que trataram do tema antropofagia. O número de pessoas que participavam do ritual de antropofagia é o que dá a essa prática o seu valor simbólico.

Como vimos, as guerras eram bastante violentas e terrivelmente sangrentas. Partiam para o combate, segundo Métraux (1979), de seis a oito mil índios; os que venciam, traziam consigo grande número de sobreviventes e também os prisioneiros. Entretanto, ao realizar o ritual antropofágico, que marcava a bravura da tribo, muitos dos seus aliados eram convidados; não só para a *cauinagem* e para o banquete de carne humana, mas, para participarem da comemoração de vitória com os seus amigos.

Quando decidiam realizar o ritual de antropofagia, o número de convidados normalmente era enorme. O ritual não tinha início até que todos os parentes que moram distante chegassem para poder beber *cauim*. A bebedeira iniciava-se antes do ritual antropofágico, até porque, para a etiqueta alimentar dos índios: “Um hábito deveras estranho que tem é o de nunca beberem quando estão comendo e vice-versa” (THEVET, 1978, p. 105). Essa restrição alimentar fazia com que a bebida sagrada fosse consumida em momentos distintos, com diferentes propósitos. “Bebidas alcoólicas em suas formas específicas de embriagues, um espaço crucial para expressão de suas visões de mundo” (FERNANDES, 2014, p. 2). Para os índios, o *cauim* era uma bebida sacra; o seu consumo tinha sempre um propósito. Assim como, a maior parte das culturas, que utilizam bebidas para facilitar o transe e o acesso ao transcendente, o *cauim* tinha, normalmente, a função ritual de festejo ou de agradecimento; como ainda hoje ocorre nas religiões ayasqueiras do Brasil, a bebida é sagrada e utilizada apenas ritualisticamente.

Devorar (o inimigo), dançar para agradecer, era parte imprescindível do ritual. A incessante dança em círculos levava os índios a rememorar a dança praticada pelos seus

ancestrais que foram “arreatados”²³ para a terra-sem-mal. Enquanto dançavam, utilizavam-se dela como uma forma de voltar ao tempo e comemorar os feitos realizados, inspirados nos seus heróis civilizadores. Essas danças eram também realizadas pelos visitantes, junto com os membros da tribo. Thevet (1502-1590) nos informa que, o número de convidados girava em torno de dez a doze mil pessoas. Segundo os relatos de Thevet (1502-1590) nem sempre era abatido apenas um homem, mas quanto ao número máximo de mortos não há nenhum dado com consistência e relevância científica no qual possamos nos embasar com segurança.

Então, considerando os aspectos físicos do índio Tupinambá, Staden (1534-1611), que conviveu com eles, afirma que eles tinham uma boa estatura, com o porte parecido como os europeus, a julgar pelas xilogravuras da obra desse autor. Ele retrata os índios como homens, de boa estatura e normalmente de corpo esguio; influência da alimentação e das atividades de caça, pesca e agricultura, que exigia muito fisicamente deles.

Diante do exposto, levaremos em consideração a hipótese que um índio tinha em média entre 1,60 e 1,70 metros de altura, pesando entre 80 a 90 quilos. Assim, de posse desses dados, utilizaremos aqui de uma lógica matemática simples. E, para realizar esse cálculo, tomaremos como base os maiores valores supostos acima. Logo, temos que um homem de 1,70 de altura pesando 90 quilos deve ser dividido por doze mil pessoas, assim temos um consumo médio de 0,0075kg de carne por pessoa. Assim essa comprovação do sagrado pode ser representada matematicamente da seguinte sobre a seguinte formula $\frac{1,7 \times 90}{12.000} = 0,0075\text{kg}$

Quando o número de convidados era tão considerável que não permitia a distribuição, a cada um de parte, os indígenas coziam o pé, as mãos, ou mesmo um dedo do cadáver na gamela e todos podiam, então, provar-lhe o caldo (MÉTRAUX, 1979, p. 136).

Partindo do princípio do consumo, fica evidente que, muitas das figuras que estão presentes nas ilustrações que demonstram a antropofagia nos livros dos autores do século XV e XVI, são meramente fruto de suas imaginações; feitas para causar medo e pânico aos leitores. As figuras retratadas nas cenas nefastas, que enchem as páginas dos

²³ Essa “arreatamento” é narrado por Métraux (1979). Trata-se, do mito cosmogônico dos apapocuas, que, segundo a sua cosmogonia, durante um dilúvio esses índios colocaram-se a dançar em círculo, e só pararam quando foram retirados da terra juntamente com a sua cabana de dança e levados para a terra-sem-mal. Não é o mito dos Tupimanbá; esses sofrem essas influencias por terem, todas as tribos do Brasil, as mesmas raízes, principalmente linguísticas, que é o Tupi.

livros de alguns etnógrafos e navegadores, dá aos escritores, mesmo que implicitamente, características de heróis, porque tiveram coragem de penetrar em um ambiente hostil e conseguiram voltar à Europa com vida; depois de terem enfrentado, bravamente com armas e pólvoras, “monstros” tão perigosos e belicosos com os seus arcos e flechas, como eram os indígenas do novo mundo.

Vale lembrar que, as ilustrações nem sempre condizem com a realidade; e aquela carnificina retratada, era, normalmente, apenas as hipérboles heroicas dos candidatos a super heróis. Um desses casos é o de Staden (1534-1611), que foi preso pelos Tupinambá em um ato de “heroísmo” á europeia ²⁴; conseguiu fugir, voltar à sua terra e relatar todos os horrores que viveu no Brasil.

Analisando os números colocados por Thevet (1502-1590) e Lèry (1534-1611), percebemos que, cada pessoa que participava do ritual antropofágico, ingeria apenas uma pequena e irrisória parte de carne humana. Isso leva a antropofagia direto para o plano do simbolismo. Pois, na verdade, quando estavam comendo a carne humana, o que faziam era apenas reviver o mito; deixando, esse ritual, de ser feito apenas por razões biológicas, como nos tenta impor Thevet (1502-1590). A quantidade de carne ingerida era tão pequena que jamais saciaria a fome de nenhum ser humano. Assim, baseados nesse argumento, é que retiraremos a antropofagia do plano da cultura e a transferiremos para o plano do simbolismo consequentemente religioso.

No decorrer desse capítulo discorreremos sobre o ato de comer carne humana e para tanto utilizamos para conceituar essa ação dois termos, canibalismo e antropofagia, aparentemente e segundo conceitos encontrados em dicionários de língua portuguesa esses e termos possuem o mesmo significado literal. Entretanto, quando analisamos a visão de Colombo sobre os canibais é possível perceber que o termo canibal é utilizado para demonstrar o ato de alimentar-se da carne do outro por motivos apenas fisiológicos apenas para saciar a fome, como ocorria, por exemplo, na grande fome supracitada da Europa durante a idade média quando os mortos pela inquisição servia de alimento para os famintos ou ainda como ocorreu na cidade de Pombal na Paraíba em 1877 onde devido a uma grande seca e imensa fome registros históricos apontam para um caso cruel canibalismo. Uma mulher movida apenas por uma imensa fome e seu extinto de

²⁴ Esse heroísmo de Staden (1534-1611) contrasta radicalmente com o ideal de herói dos Tupinambá, que consideram a morte na tribo inimiga e no ritual antropofágico com um honraria guerreira.

sobrevivência matou e ingeriu a carne do corpo de uma menina de 5 anos de idade, chocando a população da cidade, esse canibalismo fora de qualquer ritual religioso e de um contexto cultural no qual ele seja aceito e tenha um significado é que compreendemos enquanto canibalismo á moda Colombo.

Na prática a antropofagia é também o ato de comer a carne do seu semelhante, mas nunca por motivos fisiológicos a antropofagia indígena Tupinambá transcende as necessidades físicas, está sempre apoiada em rituais que devem ser seguidos, existe por trás do ato antropofágico toda uma razão para que ele ocorra, razões míticas e místicas que a caracterizam, e é essa antropofagia ligada à religiosidade e a cultura de um povo que pretendemos demonstrar. Não pretendemos julgar se a antropofagia indígena era certa ou errada apenas queremos trazer a tona uma nova forma de enxergar a esse ritual dos nossos antepassados, tentando chegar o mais próximo possível da visão do índio e do sentido sagrado que tem a antropofagia para a vivência do índio e para a formação da nossa cultura, respeitando ao máximo as manifestações do sagrado no ato antropofágico.

CAPÍTULO II

2. SOBREVIVÊNCIA ANTROPOFÁGICA NA SUBJETIVIDADE CULTURAL E SUAS INFLUÊNCIAS NA RELIGIOSIDADE DO BRASIL

2.1. Influências socioreligiosas da antropofagia para a religiosidade brasileira

A religião é um dos mais fascinantes temas da humanidade, e o seu estudo, requer do pesquisador um olhar sensível, criterioso e apurado sobre as manifestações religiosas, o fenômeno religioso e tudo o que os rodeiam, para que assim possamos compreender as suas influencias e contra influencias na sociedade.

Por isso, os cientistas das religiões devem se manter atentos para que seus estudos não se transformem apenas em narrativas factuais ou em discurso de fé. Os estudos na área de Ciências das Religiões devem posicionar-se em uma linha intermediária entre a fé e a razão, se mantendo o mais imparcial que a humanidade dos pesquisadores possa permitir; para que não sejam tomados apenas por ideias racionais e nem se deixem envolver emocionalmente por nenhuma das duas visões da manifestação religiosa, e com isso consigam manter um equilíbrio sensível entre a manifestação do sagrado, o contexto histórico e os reflexos deixados dessas manifestações na sociedade.

A busca por esse caminho intermediário, onde deve está situado o trabalho dos cientistas das religiões, é bastante longa e complexa e conta com contribuições de inúmeros estudiosos que tem a religião como o seu principal objeto de estudo, sempre acreditando que ela tem uma função específica dentro das sociedades. E é partindo do princípio de que, muitos pesquisadores enveredam os seus estudos em busca das primeiras manifestações religiosas, ou da primeira religião do homem, para encontrar as possíveis respostas aos antigos e inquietantes questionamentos ontológicos do homo sapiens, que se tentou responder perguntas que para a nossa sociedade mais parecem clichês, mas que movem a curiosidade humana como: Quem sou? De onde venho? Para onde vou? Em resposta a essas interrogações da humanidade, teorias foram propostas e desenvolvidas ganhando vasta importância no mundo acadêmico.

Muitas são as respostas encontradas para essas perguntas, existindo ainda infinitas outras possibilidades. No entanto, demonstraremos aqui algumas das respostas proposta pela escola italiana criada por Raffaele Pettazzoni, na busca pela pedra angular das religiões. Entretanto, essa será apenas uma demonstração desse percurso científico. Mesmo assim, vale deixar claro, que nesse momento, faremos uma demonstração superficial dos principais nomes e correntes de pensamento dessa escola,

com o intuito de nos situarmos enquanto área de conhecimento.

Iniciaremos nosso passeio, pela história das religiões, pela teoria da *personificação* proposta pelo mitólogo alemão Max Müller. Para ele, os mitos são como “doenças da linguagem”, ele divide a história da religião em dois momentos, um romântico e um primitivista; é nesse segundo que se enquadra a sua mais difundida teoria, as personificações.

Em seguida, temos a teoria *animista* de Edward Burnett Tylor, neste ele pretende encontrar nos primitivos as formas mais rudimentares de religião. Segundo Admone Agnolin, apesar das críticas a Max Müller, Tylor “também realiza uma personificação, assim como havia uma alma às coisas, o que quer dizer que transforma as coisas em pessoas ou as trata como suas imagens, quase representações personificadas” (AGNOLIN, 2013, p. 31). Ambas as teorias trouxeram grandes contribuições para os estudos sobre religião, entretanto, não conseguiram dar uma resposta satisfatória para os questionamentos sobre o seu surgimento.

Isso impulsionou outros estudos, como os *sistemas totêmicos* de Èmile Durkheim. Em sua obra “Formas Elementares da Vida Religiosa”, na qual o autor escolhe como ponto de partida para os seus estudos sobre religião os sistemas totêmicos australianos, entretanto apesar de sua grande contribuição, ele reduz a religião à sociologia.

Outro importante estudo foi o *evolucionismo* do antropólogo Jeames Georg Frazer, que dividiu a “história” da humanidade em tapas: onde inicialmente, o homem é uma vítima da magia, que é para ele uma falsa ciência; em outro momento, a religião substitui a ciência, pois, não se conseguia discernir entre fenômenos naturais e magia, sempre acreditando que a magia era a solução para os problemas.

Assim, podemos verificar esse tipo de pensamento também no Brasil durante o período colonial. Segundo Laura de Mello “Adivinhações, curas mágicas, benzeduras procuravam responder às necessidades e atender aos acontecimentos diários, tornando menos dura à vida naqueles tempos difíceis” (SOUSA, 2009, p. 247). Esse poder atribuído à religião, principalmente a religião popular, de solucionar rapidamente os problemas cotidianos das pessoas aumentou significativamente o espaço da religião, em detrimento a ciência, entre as camadas populares, que colocam sempre a religião em primeiro plano, muitas vezes tornando-se como disse Frazer, vítimas. O exemplo do Brasil colonial nesse caso nos serve apenas como referencial exemplificativo e pedagógico de entendimento, pois não foi a colônia brasileira o objeto de estudos de Frazer, para a formação de sua teoria evolucionista. Mais à frente, em uma próxima

etapa do seu trabalho, Frazer passa a apoiar os seus estudos sobre o princípio das religiões dos homens nas crenças dos totens.

Destacamos também, o *funcionalismo* do antropólogo francês Bronislaw Malinowski; a *fenomenologia* que tem como grande representante o teólogo alemão Rudolf Otto, e ainda o historiador das religiões, mitólogo e filósofo Mircea Eliade, com as suas contribuições sobre a *morfologia do sagrado* (AGNOLIN, 2013).

Além desses autores da escola italiana, ainda podemos citar como um autor importante na compreensão das religiões mais um grande pesquisador, o criador da Teoria Geral do Imaginário (TGI) Gilbert Durand. Com as suas metodologias de mitocrítica e mitanálise, ele retira os mitos e os conhecimentos do homem arcaico da marginalidade científica e os reintroduz na academia como discurso científico e de valor acadêmico, para que possam ser pensados e analisados como parte fundamental da história e da vivência da religiosidade do homo sapiens, e não mais apenas como fantasias criadas e vividas pelo senso comum, dando a oportunidade para que o conhecimento do povo e suas tradições tenham valor na construção dos novos discursos acadêmicos principalmente no tocante a antropologia, história e ciências das religiões. Essas interpretações dos mitos através das leituras feitas pela TGI, nos levam um pouco mais distante do que as metodologias anteriormente citadas nos permitiriam ir.

Como observamos, temos uma gama de autores renomados e reconhecidos pelo corpo científico, devido as suas contribuições acadêmicas. Entretanto, a pergunta que nos levou a esse passeio pela história, da História das religiões ainda não foi satisfatoriamente respondida e, talvez jamais seja. Afinal de contas, qual foi a primeira manifestação religiosa do homem? Qual foi o seu primeiro sistema religioso, como afirmar que a antropofagia não é parte de um sistema religiosos a priori do indígena, levando em consideração o mito cosmogônico antropofágico? Estas perguntas, não tem uma resposta precisa e satisfatória e definitiva, entretanto, trabalharemos na mesma linha de pensamento de Agnolin; acreditando que “os símbolos míticos religiosos como símbolos universais constituíram, portanto, os arquétipos do inconsciente humano que trabalhados racionalmente, podem vir a constituir sucedâneos de uma cosmologia perdida e dos símbolos religiosos” (AGNOLIN, 2013, p. 29).

Ou seja, a “religiosidade” é parte integrante e inseparável do homem; por mais cético que possa ser o homem, jamais perderá a sua capacidade contemplativa, esteja ele inserido em um grupo religioso ou não. A capacidade de enxergar a manifestação do sagrado independe de uma fé em um culto específico, “é sempre em uma situação

histórica que o sagrado se manifesta” (ELIADE, 1993, p. 9). Logo, mesmo de um ponto de vista não religioso, é possível ao homem manter contato como o sagrado, pois:

cada documento pode ser considerado como uma hierofania, na medida em que exprime à sua maneira uma modalidade do sagrado e um momento da sua história, isto é, uma experiência do sagrado entre as inumeráveis variantes existentes. Ai qualquer documento é para nós precioso em virtude da dupla revelação que realiza (ELIADE, 1993, p.8).

Assim, cada documento, seja ele falado, escrito, dançado, rezado, desenhado ou pintado é relevante na pesquisa das religiões, para podermos chegar um pouco mais fundo nesse tema, na tentativa de encontrar o ponto de partida das nossas atuais religiões; esse foi, por muito tempo, um dos grandes desafios que envolveram o tema religião.

Como vimos, aceitos por ilustres nomes da nossa ciência, grandes antropólogos, mitólogos, historiadores das religiões, sociólogos por muitos anos perseguiram o rastro que os levariam a compreender a primeira religião; aquela sem hibridismos e sem influencias, aquela essencial, que deu origem a gigantesca quantidade de ramificações religiosas que dispomos atualmente.

A busca pelo conhecimento da essência primordial da religião do homo sapiens fez surgir, como já observamos nas inúmeras teorias sobre a primeira forma de manifestação religiosa, aquele momento inicial, em que o homem se colocou historicamente em contato com o transcendente. Essa busca da ciência não considera os relatos míticos e cosmogônicos de nenhuma religião, apegando-se apenas as provas materiais metodologicamente válidas para a historia na criação de suas narrativas.

Mas tudo o que podemos dizer é que, mesmo as religiões mais simples encontradas até onde o homem é capaz de retroceder no tempo empiricamente, com base em documentos e achados arqueológicos, são, apesar de muito simples, a mistura de hábitos de uma sociedade, por mais primitiva que seja. Sociedade e religião influenciam-se mutuamente, e para o homem arcaico e tradicional a separação é algo complexo, como afirma Peter Berger:

Pode-se dizer, portanto, que a religião desempenhou uma parte estratégica no empreendimento humano da construção do mundo. [...] A religião supõe que a ordem humana é projetada na totalidade do ser. Ou por outra, a religião é a ousada tentativa de conceber o universo inteiro como humanamente significativo (BERGER, 2012,p. 41).

Assim, podemos inferir que, é impossível se chegar a uma essência, a uma religião pura, pois essa provavelmente não existe. Com base em Berger (2012), podemos dizer que a religião é o resultado das convivências sociais, o que nos remeterá ao nosso primeiro capítulo.

Voltemos então, aos índios da tribo Tupinambá do Brasil Colonial, que tinham as suas práticas religiosas e que foram fortemente influenciados pela religião europeia depois do descobrimento do Brasil. Partindo das ideias de Berger (2012), podemos observar que se os europeus influenciaram na religiosidade e na cultura indígena, a religiosidade dos nativos também cravou, as suas marcas, na religião católica dos europeus e na cultura brasileira. A antropofagia, por exemplo, se travestiu e se inseriu de maneiras tão sutis no modo de viver e de pensar da sociedade que, muitas vezes, praticamos “antropofagia” e sem sequer nos damos conta, mas desse assunto trataremos mais adiante, no tópico 3.2 Canibalismo moderno “ressignificação” e “reincorporação”, ainda nesse capítulo.

Nesse momento, nos deteremos apenas as influências que concernem ao plano religioso, essas influências que apresentaremos podem ser percebidas de forma bastante sutil; e para que possamos entendê-las, utilizaremos, como base, as relações de fé que existem no catolicismo popular em relação ao catolicismo oficial. Assim, perceberemos as manifestações desse “canibalismo” subjetivo no plano religioso.

A partir desse momento, utilizaremos tanto a palavras “antropofagia” quanto “canibalismo”, apenas no sentido metafórico e subjetivo do ritual antropofágico (exceto para o caso de Bananeiras que trataremos mais adiante) do ritual antropofágico praticado entre os Tupinambá, estudado no capítulo anterior, para melhor ilustrar os fatos reais e históricos que explanaremos daqui em diante. O que até aqui chamamos de influencia passaremos a chamar de “antropofagia” quando a intenção for de aproveitamento de ideias, rituais ou santos e “canibalismo”, quando percebermos que a intenção foi de extinção, pois esses termos, ao nosso ver, são bastante pertinentes, mediante ao que ocorreu aqui no Brasil.

Quando os europeus adentram nessa terra, logo avaliaram que os indígenas não tinham nenhuma religião, “essa pobre gente vive realmente sem religião e sem lei” (THEVET, 1978, p. 99). Essa análise e conclusão, foi feita partindo da ótica do colonizador, que tinha como verdade religiosa de seu tempo apenas o cristianismo, desconsiderando qualquer manifestação religiosa que não tivesse Jesus Cristo como

salvador, e o clero romano como seus representantes. Por não terem à sua disposição, em seu arcabouço de conhecimentos, nenhuma outra forma possível de religião fora o cristianismo, a não ser as formas de paganismo, que eram consideradas pecaminosas pelo próprio cristianismo, não foi possível ao europeu enxergar, na religiosidade indígena, nenhum traço que lembrasse as práticas do cristianismo. Assim, sem possuírem enquadramentos cognitivos possíveis entre a antropofagia e a religião os europeus não puderam ou quiseram perceber, nas manifestações indígenas, nada que considerassem como sagrado, menos ainda como religião, aos seus parâmetros de avaliação.

Os índios, em contra partida, não conseguiam se explicar sobre o caráter religioso dos seus rituais, por não terem nenhuma forma de separação entre religião e as demais práticas na sua cultura. Mas mesmo compreendendo alguns aspectos da religião indígena os europeus em sua maioria portugueses preferiam anular qualquer tipo de manifestação do sagrado existente nos rituais indígenas em prol do sucesso do Cristianismo nas novas terras, para que assim pudessem reaver os fiéis perdidos para o protestantismo durante a Reforma de Lutero na Europa.

O termo “religião” era desconhecido para os índios; desconheciam o termo que fazia parte apenas do vocabulário europeu e também desconheciam totalmente a forma como se dava as práticas religiosas, as quais estavam habituados os descobridores e colonizadores do novo mundo. Na vida indígena, a forma como o homem branco realizava a religião era impraticável, pois, para o índio, não era possível viver sua religiosidade separada dos outros aspectos da vida e do mundo, porque o sacro indígena se manifestava a todo tempo e em todos os lugares.

As manifestações da religião, no mundo indígena, diferentemente do que ocorre no velho mundo, não podiam ser praticadas em um local ou momento específico, sua religiosidade estava impregnada em todos os aspectos de sua vivência social; o sagrado se manifestava em todas as coisas e a todo momento; desta maneira, era impossível separá-lo para uma vivência com hora e local determinado, como faziam os europeus com as suas novenas e missas. Para os índios, viver o sagrado da sua própria cultura em momentos específicos, era e ainda é impraticável; talvez tenha sido essa vivência tão impregnada entre o sagrado e o “profano” dos índios, que dificultou aos europeus conceituar o que era religião e o que era cultura. Nem mesmo as formas como os indígenas partilhavam irremediavelmente os alimentos, os trabalhos e a educação das crianças, aspectos que claramente refletem práticas cristãs de solidariedade e amor ao próximo,

foram consideradas no momento de classificar a religião.

A melhor saída para cristãos ávidos por catequisar aquela gente que não tinha religião, era sempre acreditar que, nada do que era realizado nos rituais indígenas poderia ser caracterizado como religião. Nem mesmo o que os aproximava disso, como os exemplos citados. Mas o ritual que mais afastava o cristão religioso do indígena sem religião era sem dúvida os rituais antropofágicos, que jamais fora visto como ato religioso e, atualmente, a antropofagia ainda é vista exatamente sob o mesmo prisma de 515 anos atrás nos momentos do descobrimento, principalmente por pessoas que professam o cristianismo como religião.

Partindo do pressuposto eurocêntrico de que, entre os Tupinambá não havia religião, “Não tem nenhum ritual nem lugar determinado de reunião para a prática de serviços religiosos, nem oram em público ou em particular” (LÈRY, 1972, p. 157), os colonizadores acharam por bem apresentar os índios a Deus. Assim, inicia-se uma catequese em massa, um dos primeiros atos antropofágicos praticados pelos europeus foi a apoderação feita principalmente pelos Jesuítas da língua Tupy: “Quando cheguei ao país e me pus a aprender-lhes a língua, escrevia sentenças e depois lia diante deles; e julgavam que era feitiçaria” (LÈRY, 1979, p. 158). O europeu letrado devorava o idioma do indígena agrafo. O indígena, logo vê, naquele ato puramente profano e mecânico de ler, o que antes foi escrito como uma prática mágica, elevando aquele ato mecânico ao patamar de mágico, como “religioso”, para poder compreendê-lo; pois o indígena tem a religiosidade como única forma possível de compreender o mundo.

Aprender o idioma indígena foi passo fundamental para que o colonizador, principalmente os padres jesuítas “canibais”, pudessem “devorar” a religiosidade e as crenças dos índios, implantando os elementos e as ideias do cristianismo. Podemos verificar, no discurso de Lèry (1534-1611), como esse mecanismo linguístico do catecismo era operacionalizado, quando ele afirma que, os índios queixavam-se das perturbações que sofriam por parte de *Ainhn* (um espírito da floresta que batia nos índios principalmente à noite, um demônio), pois eles já haviam se apoderado do idioma indígena, conseguindo fazer um discurso catequético. Segundo o autor, os índios “admiravam-se muito quando lhes dizíamos que não éramos atormentados pelo espírito maligno e que isso devíamos ao Deus de quem tanto lhes falávamos” (LÈRY, 1972, p. 159).

Fica então evidente, que o catecismo inicia-se no Brasil e não é feito apenas pelo clero, mas também por viajantes como foram os casos de Thevet (1502-1590) e Lèry

(1534-1611). O primeiro passo “canibal” foi devorar a língua, para que, em seguida, todos os aspectos da vida indígena virassem pratos a serem degustados pelos colonizadores; outro prato bastante saboroso degustado foi a religiosidade indígena. Thevet (1502-1590) relata que viu “pessoalmente um cristão exorcizar esse mau espírito simplesmente invocando o nome de JESUS CRISTO” (THEVET, 1978, p. 115), mais uma forma de catecismo e de canibalismo religioso, pois dessa forma os índios passavam a achar que, o Deus dos europeus era mais poderoso do que suas próprias crenças e práticas, na tentativa de diminuir o credo dos índios em suas práticas tradicionais; por exemplo, “o fogo é um soberano remédio e defesa segura contra tal inimigo” (THEVET, 1978, p. 115). Após se fartarem com a língua dos indígenas e se tornarem fluentes em Tupi-Guarani, passam a transmitir aos índios em sua própria língua as ideias do cristianismo, “devorando” assim grande parte da cultura indígena. Mesmo engolindo de forma compulsiva cultura indígena os europeus não conseguem digerir-la, e ela sobrevive como vamos constatar adiante.

Mas, assim como no ritual antropofágico existe uma parte que não pode ser fisicamente ingerida, e que é absorvida apenas pelo matador, essa parte, essa energia vital, nesse caso, é a própria cultura indígena. Assim, como o guerreiro sacrificado tinha a sua energia vital como parte subjetiva de sua existência, a cultura indígena também possui esse tipo de energia vital imaterial. Entretanto o colonizador, que nesse momento faz às vezes de matador, por desconhecimento do ritual ou mesmos pelo desprezo que tinha aos rituais indígenas, não conseguiu absorver como fazia o matador a parte subjetiva de sua vítima, tentando aniquilar junto com a parte física (ritos) também a parte não física do guerreiro (mito). Dessa maneira, através dos ensinamentos cristãos, o ritual antropofágico foi devorado enquanto rito prático, mas a subjetividade dos rituais indígenas permaneceu viva na cultura, não tendo sido absorvida pelo matador que desconhecia essa parte do ritual.

Por não compreender os passos do ritual, tal qual deve ocorrer, por não abranger o que concerne ao matador, os “cristãos canibais” não tiveram os devidos cuidados em aniquilar de vez o espírito do inimigo, como fazia o matador, não se preocuparam com o resguardo que requer a ocasião, não (trocar)am de nome, nem fizeram as incisões com o dente de cutia) deixando o espírito do inimigo (a cultura indígena) vagando pela terra em busca de vingança. Podendo se esconder e reaparecer de outras formas para assombrar os cristãos que não tiveram o devido cuidado em direcioná-lo para um lugar onde ele não mais pudesse voltar. Esse desconhecimento ou menosprezo pelos rituais

deram espaço para que a antropofagia se resignificasse e continuasse ente nós como base para a formação de nossa identidade. O que nos permite vê-la atuando em nossa sociedade constantemente, seja na cultura, seja nas religiões ou até mesmo na forma como os brasileiros se posicionam mediante a vida, de forma peculiar devido as suas bases indenitárias.

Contudo, o mesmo cristianismo católico que ataca os índios e que os recrimina principalmente por suas práticas antropofágicas, retirando a antropofagia ritual do plano religioso e a condenando como profanação do sagrado, esse mesmo cristianismo, será um ferrenho antropófago, e perseguirá ferozmente todos aqueles que sejam considerados como “inimigos”; julgando-os, claro, dentro dos dogmas da igreja católica, mesmo que esses “inimigos” estejam apenas praticando a cultura seja ela indígena ou africana que são as suas raízes, mesmo que eles estejam sob sua própria tutela, como é o caso da religiosidade popular no Brasil. Esses “inimigos” nascidos dentro do catolicismo serão devorados, assim como faziam os Tupinambá com os filhos dos prisioneiros: “Os filhos havidos do conúbio com o prisioneiro eram considerados inimigos e destinados a morrer debaixo dos mesmos ritos usados na matança dos guerreiros apanhados nos combates” (MÉTRAUX, 1979, p.122), pois, nessa comparação, não era possível que o “inimigo”, ou seja, aquele que não seguia os rituais fosse mais forte e devorasse os dogmas da igreja.

Mais a diante, no terceiro capítulo poderemos compreender melhor a relação antropofágica entre o catolicismo oficial e o catolicismo popular no Brasil, essa relação se tornará mais clara, mas, por enquanto, trataremos das diferentes formas que a antropofagia pode ser percebida na sociedade moderna e na história do Brasil nesse trabalho vamos percebê-la em dois momentos distintos na Paraíba, já vimos a repercussão da antropofagia na cidade de Pombal, observaremos também na cidade de Bananeiras e em muitas cidades através da religião e da figura de Frei Damião como veremos no terceiro capítulo.

2.2. Canibalismos “modernos”, “ressignificação” e “reincorporação” em nossa sociedade

Como já observamos o conceito de antropofagia, neste trabalho, foi ampliado a partir do conceito básico metalinguístico de significância, onde o homem se alimenta da carne de outro homem. Passamos a compreendê-la enquanto ritual

sagrado, ligada a uma cosmovisão indígena, que é fundamental para a compreensão da sociedade brasileira.

Para podermos entender como se dão algumas das ressignificações da antropofagia na sociedade brasileira, seja no âmbito religioso, político ou cultural, utilizaremos, como bases teóricas, acontecimentos como o “grito” antropofágico, a obra teatral de Oswald de Andrade, que propôs, no seu manifesto antropofágico durante o movimento modernista, que se iniciasse no Brasil um grande festim antropofágico (artístico), inaugurando uma nova forma de enxergar a antropofagia, além também dos estudos sociológicos feitos por Levi Strauss.

Partindo desses novos olhares “antropofágicos”, podemos inferir que, a partir de agora, já temos um paladar e um olhar afiado e sofisticado o suficiente para encontrarmos e degustarmos os nossos próprios “inimigos”, sem termos em nossas consciências o peso do pecado ou da animalidade, implantados pelo clero e pelos europeus.

Desarmados dos preconceitos, que tornaram um ritual religioso em um Tabu nacional, neste capítulo, nos ocuparemos de encontrar atos antropofágicos ressignificados e reincorporados na nossa sociedade. Vamos, em muitos momentos, nos depararmos com a sacralidade do rito Tupinambá, “vestidos e pintados”, para os nossos atuais padrões sociais, mas que trazem, na sua essência, valores implantados pelos nossos antepassados indígenas.

Partindo de uma noção ampliada, vamos debater a nossa boa e velha antropofagia, base “soterrada” da nossa sociedade. Assim como todo alicerce, a antropofagia, que sustenta grande parte da estrutura da cultura brasileira e da nossa identidade nacional, também encontra-se escondida em baixo das edificações culturais que se ergueram acima dela.

Mas onde podemos encontrar em nossa atual sociedade as manifestações da antropofagia resignificada e contemporânea? Será que ainda existe uma antropofagia ritual como na tribo Tupinambá ou apenas ressignificações daquele ritual? Como compreendermos a partir da antropofagia a cultura do Brasil? Essas perguntas serão norteadoras deste capítulo. Aqui apontaremos possíveis respostas para cada uma delas.

A antropofagia entre os indígenas jamais foi praticada sem um fim sagrado, diferentemente das práticas meramente canibais que tinham por finalidade apenas a nutrição. Em todas as sociedades tribais, onde os rituais antropofágicos se apresentam, sempre vamos encontrá-los relacionados a algum tipo de mito ou práticas mágicas, ou

ainda como uma forma de honrar os mortos.

Quando essas práticas não estavam relacionadas a um mito, se diferenciando dos Tupinambá, elas se desenvolviam enquanto forma de sepultamento ou honra aos mortos, “Comer o cadáver de certos parentes era uma maneira de lhes testemunhar afeição e respeito” (STRAUS, 2006, p. 13), considerando que, ao ingeri-los, os corpos tornavam-se túmulos mais nobres para os parentes, do que enterrá-los como sementes que não iriam germinar mantê-los dentro dos seus corpos eram uma forma de mantê-los vivos e presentes na tribo.

Esse tipo de prática denominada endocanibalismo, neste trabalho passaremos a denominá-la de endoantropofagismo. Uma vez que quando essa prática se dava, ela tinha um fim sagrado de manter, a união da tribo e a presença do ente querido sempre próximo dos vivos; fugindo do que conceituamos como canibalismo no capítulo I. Por esse motivo, daqui em diante, passaremos a validar esse termo para referenciar essas práticas, quando citado neste trabalho.

Atualmente, é possível observar que a práticas do antropofagismo ainda se faz presente em muitas sociedades como os Yanomamis, que habitam a floresta Amazônica em um território que se estende do norte do Brasil ao sul da Venezuela. Nessa tribo:

o canibalismo mortuário ainda ocorre em alguns grupos por meio da ingestão de cinzas dos mortos pelos parentes, geralmente misturadas com pasta de bananas ou outro vegetal. Para esses grupos, as lembranças dos vivos e a alma do morto ficam no corpo, sendo preciso aniquilá-lo pelo fogo e pela devoração para evitar feitiçaria (SOUZA, 2011, p. 28).

Entre os Wari, habitantes de Rondônia, existe tanto a endoantropofagia (quando a pratica de antropofagia só ocorre com pessoas que não pertencem a tribos como no caso dos Tupinambá) quanto a exoantropofagia (quando a tribo ingere um dos seus membros em um ritual mortuário). Aqui trataremos apenas do primeiro caso, onde essa prática se dá dentro de um propósito ritual acreditando que, os seus corpos eram melhores túmulos para os seus parentes do que a terra. A partir desse costume podemos fazer algumas leituras, e uma delas é que, aquele morto ingerido ficaria dentro de cada parente e teria uma chance de está sempre próximo dos seus parentes e amigos, como parte daquela tribo, ou, assim como alguns pigmeus da Nova Guiné consideram, esse rito seria uma prova de amor e respeito pelo morto.

Além dessas tribos já citadas, temos ainda os Guayaki, paraguaios que ingerem os seus mortos com a intenção de liberar o seu espírito, pois segundo as suas crenças, “após

a morte, constituindo um perigo para os vivos, caso não fossem encaminhados à morada celeste dos imortais” (SOUSA, 2011, p. 28). Encontramos esses exemplos aqui na América, mas também é possível encontrar práticas de endoantropofagia em várias tribos do continente Africano, e todas as que a praticam tem como fim, honrar e manter os seus entes queridos próximos deles. Em um documentário de 1974, intitulado ²⁵Nova Guiné Ilha de Canibais, podemos observar um grande enfoque a essas praticas nas tribos. Isso demonstra que, a antropofagia por eles praticada, tem o propósito de provar o amor incondicional da tribo e principalmente da esposa, para com aquele que morreu; ingerem os seus mortos para que permaneçam por mais tempo entre eles fortalecendo assim os laços de afetividade.

Mesmo sendo praticada com motivações tão nobres, a antropofagia não é uma pratica aceita pela sociedade, principalmente pela Ocidental. No Brasil, apesar da antropofagia ser historicamente parte da nossa cultura ancestral, a sociedade moderna não engole essa prática como algo que possa fazer parte da formação da nossa identidade.

[...] O senso comum continua vendo na prática do canibalismo uma monstruosidade, uma aberração tão inconcebível da natureza humana que certos autores, vítimas do mesmo preconceito, chegam a negar que o canibalismo tenha alguma vez existido (STRAUSS, 2006, p. 17).

Mas, essa negação da antropofagia como parte da nossa história, já foi suficientemente abordada no primeiro capítulo deste trabalho, por isso, vamos adiante para encontrá-la em nossa sociedade mesmo sendo ela constantemente negada ou ocultada.

Neste capítulo, o que vamos investigar e observar é, como esses conceitos de negação, que trata a antropofagia como pecado, imoralidade ou incivilidade, implantados tão fortemente nas nossas sociedades, não foram capazes de conter o caráter sagrado desse ritual. Mesmo sendo sempre colocada como uma parte sombria da história da formação do Brasil e estando frequentemente sob forte opressão, religiosa e historiográfica, ela sobrevive e consegue chegar até nós.

Atualmente a antropofagia, enquanto parte fundamental da formação cultural do Brasil é estudada e debatida pela ciência através da sociologia, pelas artes e pela história, mas, de maneira ainda muito tímida. Entretanto, a partir deste trabalho, pretendemos acomodá-la também no campo das Ciências das Religiões, por tratar-se de uma prática

²⁵ Podemos encontrar esse documentário disponível na rede acessando:
<https://www.youtube.com/watch?v=b2dzMh98br0>. Acesso em 09 de Fevereiro de 2015.

sagrada. A antropofagia conseguiu se moldar aos processos históricos e de “evolução” cultural e religiosa (sua proibição pela cristandade) aos quais ela foi submetida, chegando até nós pelas margens da sociedade onde ela foi posta, como iremos observar mais adiante.

Até o dado momento, estudamos o que é antropofagia e diferenciamos antropofagia de canibalismos, delimitando os seus territórios e afirmando que a primeira está para o homem não apenas como uma prática física, mas que também atinge uma dimensão simbólica e mitológica, enquanto o canibalismo limita-se a ingestão da carne humana apenas para saciar a fome biológica. Essa dimensão, que guarda o sagrado da antropofagia e as virtudes imbricadas em ingerir os seus semelhantes, nos Tupinambá, representa devorar os inimigos para honrar os seus ancestrais que já foram devorados, como a intenção de estarem, através desse ritual, diminuindo a distância entre o seu mundo e a terra-sem-mal. Os Wari ritualizam com a pretensão de que os espíritos encontrem o caminho correto para a terra dos mortos, onde encontraram os seus ancestrais; enquanto que, os pigmeus da Nova Guiné, pretendem demonstrar o seu amor, que eles têm para com as suas famílias ultrapassa os limites da vida. Cada cultura tem uma motivação sagrada para prática antropofágica.

A nossa cultura, a cultura moderna, assim como as sociedades tribais, também é capaz de encontrar valores que justifique as suas práticas antropofágicas, cada vez mais corriqueiras e mais imperceptíveis. Mas onde? Onde está velada em nossa sociedade as práticas antropofágicas? Isso vai depender de qual antropofagia estamos falando. Strauss (2006) em sua obra “Somos Todos Canibais”, traz uma classificação demonstrando que, a antropofagia pode se manifestar de diversas maneiras e em vários momentos.

O canibalismo pode ser alimentar (em períodos de penúria ou por gosto pela carne humana); político (como castigo de um criminoso ou por vingança contra inimigos); mágico (para assimilar as virtudes dos defuntos ou, ao contrário, para afastar as suas almas); ritual (se ele decorre de um culto religioso, de uma festa dos mortos ou de maturidade ou para assegurar a prosperidade agrícola). Pode em fim ser terapêutico como atestam as numerosas prescrições da medicina antiga, e na Europa em um passado não tão longínquo (STRAUSS, 2006, p. 18/19).

A partir dessa classificação de Strauss, podemos observar que ele não distingue claramente o canibalismo da antropofagia, como é a nossa proposta. Entretanto, neste texto, podemos dizer que trabalhamos como no campo pertencente ou mágico, mas também abordamos alguns temas no campo alimentar, com é o caso da Cruz da Menina

de Pombal. No caso de Frei Damião, inaugura-se uma nova classificação a antropofagia subjetiva que é a “endoreligiosa”²⁶. Mas e as nossas antropofagias onde estão? É o que vamos procurar agora, elucubrando sobre esse tema em diversos pontos da cultura, da política, da religião, da arte e da medicina, apontaremos onde a antropofagia aparece na sociedade moderna.

A antropofagia nos chega de diversas formas como já constatamos:

Sob modalidade e com fins diferentes confins extraordinariamente diversos segundo os tempos e os lugares, trata-se sempre de introduzir voluntariamente, nos corpos de seres humanos, partes ou substâncias provenientes do corpo de outros humanos (STRAUSS, 2006, p. 19).

Partindo desse conceito, a antropofagia torna-se tão presente em nossas vidas que será quase impossível escapar da máxima de Strauss de que “somos todos canibais”. Quando ele afirma no trecho supracitado que qualquer substância proveniente de outro corpo que voluntariamente é introduzida em nosso corpo ou no corpo de outros, se abre aí um leque tão grande de possibilidades que é praticamente impossível que um homem moderno consiga escapar da alcunha de antropófago.

Analogicamente, a medicina moderna se apresenta como um meio de antropofagia de grande potencial, com as transfusões de sangue e os transplantes de órgãos ela tem salvado muitas vidas. Podemos assim, caracterizar essas intervenções da medicina como um ato antropofágico em muitos aspectos. Primeiro alguém teve que morrer para que outro pudesse se alimentar de sua energia vital; aquele que recebe a energia vital procura sempre absorver o que de melhor aquele órgão tem a lhe oferecer; nesses casos a própria vida ou a possibilidade de melhor viver. Aquele que morre, e é doador, torna-se para sua tribo (família) um grande guerreiro digno de honrarias, pois conseguiu, a partir de sua própria morte, trazer honra para os seus.

Assim, a antropofagia permanece entre os seres humanos, e temos “A transformação permanente do Tabu em totem” (ANDRADE, 1924). A doação de sangue e órgãos não pode deixar de ser percebida como antropofagia, apenas porque o órgão ou sangue não estão entrando no corpo através de um momento de alimentação, fazendo juiz ao prefixo “fagia” onde a carne do outro chega ao interior do corpo através de um processo de deglutição não consentido pelo morto, como no caso dos Tupinambá ou como uma prova de amor dos entes como nos demais casos já mencionados.

²⁶ Utilizamos esse termo para tratar do momento em que a religião torna-se no campo subjetivo autofágica.

No Brasil, a doação de órgãos e tecidos é legalmente regularizada pela LEI Nº 9.434 de Fevereiro de 1997. De acordo com esta lei, a pessoa pode registrar, em vida, a sua vontade de doar seus órgãos, ou caso isso não ocorra, a família pode decidir se deseja ou não doar os órgãos do seu ente querido, que salvará outras vidas.

Essa nova forma de antropofagia, se sacraliza aos nossos olhos também com algumas particularidades; ao mesmo tempo em que se afasta da antropofagia Tupinambá, também se aproxima dela. Quando um guerreiro é capturado durante uma guerra, ele é levado para a tribo inimiga para ser sacrificado em vingança aos antepassados daquela tribo que foram anteriormente devorados. Eles vão amarrados e lá, durante o cativeiro, como constatado no primeiro capítulo deste trabalho, eles têm a possibilidade de fugirem, mas não o fazem por muitos motivos, entre esses podemos destacar a honra de morrer bravamente como um guerreiro que orgulhará a sua tribo. Esse sacrifício é visto e aceito com um ato de bravura pela tribo de onde ele veio.

Esse não fugir na surdina, é uma forma de demonstrar coragem para os seus e a sua disposição ao sacrifício. Como os transplantes e transfusões, é possível observar também esse momento de sacrifício; quando, ainda em vida, uma pessoa voluntariamente decide doar sangue, ou mesmo alguns tecidos e órgãos como: medula, rim ou fígado, para um parente ou amigo querido. Essa é também uma forma de sacrifício, onde a pessoa, mesmo podendo fugir, decide ficar e enfrentar aquele momento de dor em prol de algo que ele considera como maior que sua própria dor. Doando-se ao ritual antropofágico, que em nossa cultura torna-se sagrado, por poder preservar a vida que é para nós o bem mais valioso e mais sagrado do homem.

Além dos transplantes, é possível encontrar atualmente no mercado uma enorme variedade de medicamentos sintéticos e industrializados, feito a partir de sangue ou plasma humano²⁷. Eles podem ser prescritos por qualquer médico em seu consultório, sem implicar em uma prática de canibalismo, bruxaria ou feitiçaria e nem animalidade. Nem mesmo se cogita que esses temas possam está contidos em uma prescrição médica, pois o sangue e o plasma sintetizados e processados industrialmente é algo moderno, é tecnologia de ponta, que jamais poderia ser apontado como algo animalesco; mesmo assim, resignificada como terapia, não deixa de ser antropofagia, e como toda antropofagia dá aquele que dela usufrui algo que antes ele não tinha.

²⁷ Nesse site

http://www.infarmed.pt/portal/page/portal/INFARMED/MEDICAMENTOS_USO_HUMANO, é possível encontrar uma lista de medicamentos feitos a partir de sangue ou plasma humano.

Ainda assim, se analisarmos que a antropofagia “prática” pode se manifestar em nossa sociedade por esses meios, muitas pessoas podem sentir-se ainda fora do universo antropofágico, por nunca ter feito transplante, transfusão ou por não consumido algum medicamento a base de material humano. Mesmo para esses, ainda temos mais um momento antropofágico e desses poucos de nós escapam.

A grande maioria dos seres humanos tem como seu alimento inicial o leite materno. A amamentação, apesar de ser considerado um dos momentos mais terno do ser humano, é também uma fase onde a criança é “necessariamente antropófaga”, se seguimos a linha de pensamento de Strauss, pois, o leite é uma substância derivada do corpo de outro ser humano e ingerida e, dessa vez, via deglutição. Dessa maneira, e em relação aos conceitos já discutidos que tinham os europeus em relação à antropofagia dos habitantes do novo mundo temos que:

Em última análise, se os viajantes em terras longínquas se inclinaram facialmente e não sem complacência, diante da evidência do canibalismo é que sob essa forma generalizada que permite abarcar a totalidade do fenômeno, o conceito de canibalismo e suas aplicações diretas, acontecem em todas as sociedades (STRAUSS, 2006, p. 20).

Dessa forma, fica cada vez mais evidente que, a antropofagia não é um ato de animalidade ou de não civilidade. Quando observamos que, mesmo fora de um ritual mítico, ela nos acompanha desde a primeira infância, demonstrando que, essa é uma forma de diminuir as distâncias entre as pessoas, e que, de maneira distinta, é uma prática comum em todas as sociedades, de uma maneira ou de outra. A antropofagia possibilita que pessoas, ao “ingerir”, de alguma forma outra pessoa, possa extrair dela algo de vital para si; para além das formas antropofágicas ritualísticas já mencionadas, que estão inseridas no imaginário, sob o Schème da deglutição que é possível de ser visto como:.

reflexo de engolir um alimento e, por conseguinte, sinaliza para a descida das coisas do mundo e dos fatos em torno: descida interior, aprofundamento do conhecimento. Aconchego, intimidade. Desperta imagens maternais, de proteção, consolo, aceitação, transmutação e magia. As cores e as formas são incertas, fundem-se umas nas outras, surgem da composição do todo, sem explicitude. As coisas deste mundo incluem-se, contêm-se, tudo está presente em cada fato. O “controle” se torna possível pela união dos opostos (CAVALCANTI, 2014, p. 10).

De acordo com esse conceito, advindo da Teoria Geral do Imaginário, é possível observar o ato antropofágico em si, como um momento de grande intimidade entre aquele que come e aquele que naquele momento é alimento. É um momento em que quem está ingerindo o seu semelhante como alimento, tem a possibilidade de conhecer

melhor o outro de forma mais profunda; retirando daquele alimento o que há de melhor. Intencionalmente, os Tupinambá retiravam a energia vital do prisioneiro. A religiosidade popular, quando ingere a religião oficial, retira dela alguns de seus dogmas que os norteiam.

Em um movimento cíclico de troca, característico dos rituais, é possível perceber que, ao mesmo tempo em que o guerreiro sacrificado doa a sua energia vital, a sua morte é responsável por manter a guerra de honra, onde posteriormente os seus parentes, serão levados a vingá-lo. Do mesmo modo, a religiosidade popular que absorve alguns dogmas da igreja, também devolve, em troca, formas de comportamento e crença religiosa, que mantém as duas formas de religião sempre em “enfrentamento”. Nesse movimento visível, em que prisioneiros e vencedores se revezam, existe a possibilidade de um balanceamento o domínio se torna plausível pela adesão dos opostos.

Em nossa sociedade, ainda é possível associar a antropofagia a um segundo Schème, o copulativo. Essa aproximação é possível, por dois motivos, o primeiro está diretamente ligado ao mito Tupinambá que, a cada ritual se renova: “Há uma submissão do tempo linear em seta por tempos cíclicos, de retorno, no ritmo ‘da natureza’. Correlaciona-se com o meio ambiente e social dos indivíduos, e por isso sua expressão varia em cada cultura” (CAVALCANTI, CAVALCANTI, 2014).

Para além dessa definição de Schème, que coloca a antropofagia relacionada à sexualidade e ao ritmo, temos ainda as particularidades da nossa língua, devido às polissemias linguísticas possíveis no nosso idioma. Então, também podemos ter o termo comer em alguns momentos da nossa linguagem, ligado não ao ato de alimentar-se, mas ao ato de copulação, como vemos:

Não foi o acaso que fez com que a palavra comer significasse, além de ingerir comida para alimentar-se, transar, copular, comer alguém. Mas comer alguém pode significar além de tudo, deglutir-lo, ingerir a sua carne feito canibal num festim antropofágico. O fato é que alimentar-se e manter relações sexuais tem a ver com a vida. Além de se traduzirem nos prazeres da carne, são atos indispensáveis à reprodução da espécie e se, no imaginário asséptico, seriam atos superáveis por formas artificiais de reprodução – dos alimentos sintéticos à clonagem –, a prática vegetariana seria um processo civilizatório. A assepsia, portanto seria, nessa maneira de ver as coisas, o que mais nos distancia da nossa natureza carnal e animal. Ser mais civilizado exigia afastamento da carne: de nossa própria e principalmente da dos outros (PASSETTI, 2004, p. 104).

O texto supracitado e as análises anteriores nos alertam, para que possamos enxergar a antropofagia sem preconceitos; demonstrando que ela encontra-se para

além dos festins Tupinambá que causavam pavor na sociedade europeia.

Partindo das análises realizadas neste trabalho, podemos afirmar ser impossível, para um ser humano de qualquer sociedade, afirmar-se como um não antropófago; mediante a sua vivência em uma sociedade já constituída antes do seu nascimento. Pois, mesmo que ele tenha nascido e crescido em um grau complexo de assepsia, que passa pela alimentação, pela sexualidade e pela cultura, de uma forma ou de outra, ele será alimentado mesmo que subjetivamente o homem será sempre influenciado por uma cultura, de onde retirará o que for vital para a sua sobrevivência.

Atualmente a antropologia, que se debruça sobre o tema antropofágico, compreende que essas práticas não são meramente nutricionais ou mesmo religiosas; a partir da classificação de Strauss (2006), que amplia largamente o discurso sobre o tema.

Estudos mais recentes na mesma área trazem outras classificações que levam a antropofagia muito além da alimentação. Segundo Oscar Sàez (1998, p.85), “O valor nutritivo da carne humana sempre esteve por debaixo do seu valor simbólico”. Esse simbolismo, já demonstrado neste trabalho no capítulo I, pode ocorrer em todas as formas de antropofagia e em todas as classificações. Temos vários tipos de canibais, por exemplo, homens que se devoram de inúmeras formas, mas quando esse canibalismo tem uma significação maior e torna-se um rito antropofágico, é possível observar e compreender a importância desse ritual, para aqueles que o praticam.

2.3.Movimento artístico antropofágico: A antropofagia na literatura, na literatura infantil, no cinema e na pintura.

Mediante o que já foi apresentado, temos a possibilidade de perceber que um tema que nos parecia inicialmente tão distante, em tempo histórico e espaço geográfico, na verdade, permanece em nosso cotidiano de forma tão sutil e variada, que nem sequer percebemos, revivermos o ritual antropofágico constantemente. Já demonstramos a antropofagia presente em nossas vidas de várias formas: na religião, na medicina e nas origens de santos e cidades; agora vamos demonstrar como essa antropofagia nos chega pela literatura e pelas artes, como somos influenciados por esse ritual sagrado dos indígenas brasileiros sem nos darmos conta.

Nossa história é profundamente marcada pela antropofagia, como já vimos. Entretanto, com o advento do modernismo, inaugurado pela II Revolução Industrial que gerou uma larga e rápida urbanização, surge à necessidade de mudar a forma de ver o

mundo, consequência desses fatos. Segundo Gonzaga (2004), essa necessidade passa por todos os aspectos da sociedade chegando às artes e a literatura.

O Modernismo apresenta múltiplos aspectos temáticos, revoluções formais de toda a ordem e visões de mundo renovadoras. Na verdade mais do que uma profunda revolução artística, ele expressa uma nova forma do homem ocidental ver, sentir e interpretar a existência (GONZAGA, 2004, página).

A chegada da modernização na literatura traz uma nova forma de retratar o Brasil; o seu povo, os seus costumes. O modernismo se instaura como uma escola de saberes que, no Brasil, é inaugurada na Semana de Artes Modernas em São Paulo no ano de 1922. O “primeiro” representante dessa literatura moderna no Brasil foi Oswald de Andrade (entretanto alguns estudiosos de literatura afirmam que foi Monteiro Lobato), com a proposta de que, somos todos filhos de uma nação de antropófagos e devemos assumir com orgulho essa nossa marca genética. É chocante e polêmica, essa forma de visualizar o mundo, principalmente para uma sociedade conservadora e adepta de estilos do tipo, calmo, tranquilo, estático e extremamente preocupada com a estética, como é o caso do Parnasianismo, do Simbolismo e do Indianismo movimentos que precederam o modernismo.

Faremos agora um breve passeio pelas datas e acontecimentos mais importantes que deram origem ao movimento Antropofágico, apenas como forma de nos situarmos temporalmente na história.

Como já mencionamos, Oswald de Andrade é considerado o fundador do modernismo no Brasil. Em 1911, ele volta da Europa e traz consigo influências Cubistas e Futuristas. Escreve o poema *Passeio de um Tuberculoso, pela cidade, de bonde*. Em 1917, Oswald de Andrade conhece Mário de Andrade e, serão eles, os principais responsáveis pela semana de Arte Moderna de 1922. Entre 1917 e 1922 foram publicadas várias obras de autores que estariam de alguma forma envolvidos na semana de arte de 1922 (MARIANA, CIBELE, et al CONTIER, 2005).

Foi à pintura de Tarsila do Amaral, a sua genuína obra Abaporu, que deu origem ao movimento antropofágico inaugurado em 1928. Quando Oswald de Andrade publica o seu Manifesto Antropofágico (ANEXO III), inaugura, definitivamente, uma nova forma de se fazer arte, genuinamente brasileira. Nesse manifesto, Oswald de Andrade chama a atenção para a necessidade de se fazer no Brasil uma arte genuinamente brasileira, ao contrario do que pretendiam os militantes do Movimento Verde Amarelista. Para ele, a arte genuinamente brasileira, não era e nem deveria ser, uma arte nula, nem asséptica, mas sim, uma arte que sentisse orgulho de ser brasileira. Uma arte cuja característica principal seria a antropofagia, devorando todas as influências exteriores, apreender o que há de melhor nelas de forma

quase ritual e certamente “sagrada”.

Uma arte antropofágica, que ao ingerir um variado cardápio de influência, devorando e absorvendo os seus valores, terá consigo o poder de se transformar e então se tornar única, representando um grande leque de possibilidades que ao fim torna-se a verdadeira cultura do Brasil como afirma Oswald de Andrade no manifesto antropofágico: “Só a antropofagia nos une. Socialmente. Economicamente. Filosoficamente”²⁸ (ANDRADE, 2011, p. 25).

Mais adiante o autor do manifesto, deixa ainda mais clara a sua intenção artística, quando demonstra sua discordância com o Movimento Verde Amarelista (pregava uma arte genuinamente nacional sem influências externas) dizendo: “Só me interessa que não é meu. Lei do Homem. Lei do Antropófago” (1928). Nessa afirmativa, ele não deixa dúvidas da sua intenção em formar um novo pensamento artístico; que parte daquilo que ele não tem, utilizando assim o que é do outro, o que é de fora, mas que será devorado e absorvido de acordo com o olhar de cada artista.

As artes foram influenciadas fortemente pelo pensamento de Oswald de Andrade na construção de uma nova identidade para o Brasil. Retirando, desse modo, a antropofagia das sombras da História, trazendo-a para o centro da cena; onde ela deve ser o alvo de todos os holofotes. Não como algo criticável ou vergonhoso, mas como um ponto que deve nos trazer orgulho, como uma marca forte da nossa identidade, que nos dá a capacidade de tirar dos outros o que há de melhor, dando-lhe uma nova configuração, fazendo com que o que foi engolido de alguma forma renasça, como uma “Transformação permanente do Tabu em Totem” (ANDRADE, 1928), como uma ressignificação dos símbolos estrangeiros, de suas danças, músicas, vestimentas, poesia. Tudo pode ser devorado e simbolicamente ressignificado.

Oswald de Andrade acreditava que era a antropofagia a forma mais genuína de ser brasileiro. Segundo a Dr^a Lara Valentina Pozzoobon, ele defendeu a antropofagia como um grito de nacionalidade brasileira até os seus últimos dias:

E Oswald, no fim de sua vida, nos seus últimos garranchos – os manuscritos estão na UNICAMP – escreveu uma carta para o Congresso dos Escritores, pedindo que dessem muita atenção para a antropofagia, pois a antropofagia era uma forma de civilização muito sofisticada, ainda não estudada, que merecia um exame mais cuidadoso por parte de antropólogos, artistas e cientistas porque era a chave para a compreensão do Brasil (COSTA, 2011. p. 71).

²⁸ Texto originalmente publicado em 18 de março de 1924, no jornal correio da manhã.

Mediante a essas palavras, e a tudo o que se atribui ao Movimento Antropofágico, é possível perceber o quanto a antropofagia foi um tema importante na obra de Oswald de Andrade; e o quanto essa antropofagia “subjetiva literária e artística” ainda hoje nos influencia em todos os aspectos de nossas vidas. Como já vimos neste capítulo, a antropofagia pode estar presente em nossa sociedade de muitas maneiras; ela nos chega das mais singelas e silenciosas formas, ressignificando as vidas dos brasileiros.

Entretanto, para além da antropofagia subjetiva, enraizada na nossa literatura e em nossas artes, podemos perceber a antropofagia na literatura enquanto histórias, que são capazes de povoar o imaginário de crianças e adultos, de medo e de dúvidas. São inúmeros os contos onde o canibalismo “real” aparece. Vale salientar que, esses contos, grosso modo, trazem a antropofagia de forma completamente diferente do que prega o Movimento Oswaldiano. Esse canibalismo está muito próximo do canibalismo proposto por Cristóvão Colombo; um canibalismo assustador, uma verdadeira fonte de Best Sellers. Mesmo sendo tratado de forma contraditória a tudo o que levantamos a favor da antropofagia ritual neste trabalho, ele será aqui exposto.

Muito cedo, ainda na infância, temos contato com esse aspecto da nossa sociedade. Esse aspecto antropofágico está inserido nos contos infantis, como por exemplo, João e Maria escrito pelos Irmãos Grimm, que, na mesma história, nos traz elementos multiculturais. Nesse conto, é possível perceber, alguns aspectos, que podem nos fazer refletir sobre o ritual de antropofagia Tupinambá. Em linhas gerais, o conto nos traz cinco personagens a saber: João, Maria, a madrasta, o pai e a bruxa; se passa em meio a uma floresta e retrata um momento de grande crise socioeconômica, vivida pela família. João e Maria são soltos no meio da floresta, como parte de um plano de sobrevivência elaborado pela madrasta. Ao serem abandonadas na floresta, as crianças encontram uma casa feita de comida; levados pela fome, aproximam-se da casa e são convidados a entrar, por uma senhora que lhes serve muito mais comida. As crianças comem muito até que caem no sono. Quando acordam João está preso em uma gaiola, onde deve ficar até que engorde para ser devorado pela bruxa e Maria está solta e servirá como escrava da bruxa.

Partido deste conto, podemos perceber muito bem o estereótipo da bruxa medieval: uma mulher velha, sozinha, que vive isolada da sociedade; antropófaga que deseja devorar crianças. Isso demonstra à clara a ligação que ela tinha com as práticas demoníacas, pois a antropofagia durante a idade média, momento em que os Grimm escreveram e retrataram a

história de João e Maria, era vista como algo demoníaco.

Ao mesmo tempo, se fizermos um paralelo com o mito antropofágico que estudamos no primeiro capítulo, perceberemos que essa bruxa pode ser comparada as velhas da tribo Tupinambá, o que levava a antropofagia imediatamente para o campo do demoníaco pois, segundo Thevet (1502-1590), eram pessoas ávidas pelo sangue das vítimas. Essa proximidade de estereótipo pode ter sido um canal para trazer à tona a figura da bruxa e suas práticas demoníacas, perseguidas durante a idade média pela inquisição católica. O que fica evidente nessa narrativa é a necessidade de uma intervenção da igreja para salvar aquelas pessoas.

Outro ponto que aproxima a antropofagia do conto com as práticas Tupinambá é o momento em que a bruxa decide, depois de muitos dias, que o cativo de João terminará: “Hoje vou fazer uma festança. Maria ponha um caldeirão bem grande no fogo, com água até a boca pra ferver e dê bastante comida para o seu irmão, pois hoje que eu vou comê-lo ensopado”²⁹ (Grimm, 1812). Nesse momento fica claro que, a bruxa dará uma festa onde o prato principal deverá ser o menino; ela o comerá cozinhado e não assado. O que demonstra ainda mais preparação e requinte no ritual, pois a comida cozida é necessariamente mais elaborada e requer maior preparo, do que a assada. Outro ponto interessante para observarmos, é quando ela manda Maria alimentar João; da mesma forma que os Tupinambá faziam com os seus prisioneiros na noite anterior da sua morte, quando ofereciam uma cauinagem como sendo a última refeição do prisioneiro além também de ser o ultimo momento de confraternização dele com a tribo.

Essa pequena análise do conto de João e Maria, foi feita apenas para demonstrarmos que o mito antropofágico, assim como todos os mitos, tem muitas formas de aparecer na história. É sempre possível encontrar também mitemas que acompanham a antropofagia, por onde quer que ela seja retratada. Eles servem, para que fique exposta a ideia de que, mesmo sendo a antropofagia um tema Tabu em nossa sociedade, de geração em geração servimos as nossas crianças, um enorme cardápio de antropofagia encravada em contos infantis. São narrados para elas, com a finalidade de deixar uma lição de moral, para a qual as crianças são alertadas a manter-se sempre no bom caminho; não falando com estranhos e nem

²⁹ Esse conto faz parte do primeiro volume de histórias infantis publicado pelos irmãos Grimm em 1812, onde João e Maria se originalmente se chamava Hänsel und Gretel esse conto hoje encontra-se a Hänsel und Gretel disposição para acesso no site:
<http://www.educacional.com.br/projetos/efla4/contosdefadas/joaoemaria.html>.

aceitando comidas deles (eles podem ser uma bruxa). Mesmo que os nossos pais façam coisas erradas, a lição continua, eles sempre merecem o perdão, porque nos amam incondicionalmente. Além de João e Maria, temos também a história de João e o pé de feijão, que também traz a antropofagia como tema transversal no conto e que, embala o sono de muitas crianças ainda hoje.

No Brasil temos muitos textos literários que tratam do tema canibalismo, não como ritual sagrado, mas como tempero para uma boa narrativa de terror. Por exemplo: O bugio moqueado de Monteiro Lobato e o conto intitulado: “Um jantar muito original de Fernando Pessoa” que foi escrito quando ele ainda usava o pseudônimo de Alexander Search. Além de uma série de romances, aventuras e críticas políticas como, “Canibais: Paixão e Morte na Rua do Arvoredo”. É um romance com base em fatos reais, que se passa no século XIX em Porto Alegre. Narra a história de um homem chamado José Ramos, que era considerado uma pessoa distinta na sociedade. Entretanto, ele matou várias pessoas e, de sua carne, fez linguiça, transformando, desse modo, várias pessoas da cidade em antropófagos, literais sem que nada soubessem.

Esse romance se aproxima bastante de um caso ocorrido na cidade do Conde, no litoral da Paraíba em 2012; onde duas mulheres e um homem mataram várias pessoas e, de sua carne fizeram coxinhas que vendiam na cidade. Após serem presos, os envolvidos afirmaram que faziam parte de uma seita satânica e que tudo o que fizeram era parte do ritual³⁰. Os acusados foram presos e aguardam julgamento, são acusados de homicídio e vilipêndio. Esse caso teve repercussão nacional, e causou grande revolta na cidade, pois, além de serem assassinos, ainda foram classificados como canibais. Acusação que, aliás, no julgamento popular, tem um peso maior que o homicídio, devido ao tabu que o canibalismo carrega. Esse assombro mediante a antropofagia chega a ser irônico vindo de uma sociedade que tem raízes fincadas profundamente nos ritos antropófagos, mas devido à interferência socioculturais, que deveria ser a sua marca nacional, torna-se motivo de vergonha e de negação.

Voltando a ponto literário, temos outra obra que navega no tema da antropofagia é “Os canibais estão na sala de Jantar de Arnaldo Jabor”. É uma coleção de artigos escritos para o jornal “A folha”, que retrata as angustias políticas e culturais do povo brasileiro;

³⁰ Ver a repercussão do caso na mídia em <http://tvuol.uol.com.br/video/trio-de-canibais-andava-disfarcado-pelas-ruas-de-conde-04024E993070C4893326> acesso em 26/04/2015.

deixando claro como, em nossa cultura, a antropofagia se traveste das mais inusitadas formas, como vimos neste trabalho. Ela chega a cada brasileiro, concordando ou não como os rituais indígenas. É possível um encontro com a antropofagia em praticamente todos os níveis sociais do nosso país, inegavelmente formando a nossa identidade.

Para as artes a antropofagia sempre foi solo fértil. Desde a época do descobrimento, quando as narrativas históricas traziam a antropofagia como uma das mais fortes características do novo mundo, os rituais antropofágicos faziam parte do imaginário europeu. Devido esses relatos, a antropofagia foi tema de muitas histórias e, quanto mais aterrorizantes mais encantavam o público, como nos contou Lestringant, no seu já mencionado “O canibal”.

O cinema não deixa por menos e, volta e meia, o tema antropofagia vem às telas de uma maneira ou de outra. As pinturas e desenhos, desde Theodoro De Bry, e até a mais famosa pintura brasileira o Abaporu de Tarsila do Amaral, que se tornou o símbolo do modernismo no Brasil e foi a ilustração máxima do movimento artístico antropofágico também são destaques desse assunto nas artes. Não se esquecendo de sublinhar, a já mencionada obra de Oswald de Andrade, que acarretou inúmeros movimentos artísticos como, por exemplo, o tropicalismo. Esse movimento tinha na música o mesmo propósito que Oswald de Andrade pretendia na literatura, a mistura de várias influências, que, ao final, produzia algo genuinamente novo e brasileiro, assim como a antropofagia.



Figura 9: Abaporu
Fonte: Internet³¹

O Abaporu foi uma das mais significativas obras do movimento antropofágico, tornou-se o símbolo do movimento mais conhecido até do que o próprio Manifesto Antropofágico de Oswald de Andrade, essa obra foi desenvolvida pela pintora Tarsila do Amaral, esposa de Oswald que o batizou a partir do tupi. Abaporu significa “homem que come homem”, uma junção de aba (homem), porá (gente) e ú (come). Essa foi uma obra importantíssima, para o movimento devido a sua representatividade, um homem sozinho sentado no chão pensativo, uma pintura feita utilizando as cores da bandeira nacional, demonstrando a vontade de assumir a nacionalidade Brasil, deixando de lado a arte Europeia, trazendo naquele homem, devorador de homens, contemplativo e nú o mais profundo desejo de poder ali plantado naquele chão ser brasileiro genuíno, usando os estrangeirismos das técnicas de pintura, para demonstrar a satisfação de ser ele uma genuína mistura brasileira. Essa brasilidade retira das misturas, foi a bandeira do movimento antropofágico que revolucionou as artes do Brasil.

Nesse capítulo observamos a antropofagia presente em vários momentos de nossa sociedade, mostramos a sua importância como canal de manutenção da vida, demonstramos como um ritual antropofágico foi o responsável direto pelo surgimento de uma cidade. No próximo capítulo, trataremos apenas o caráter subjetivo da antropografia, e demonstraremos á

³¹ Acesso em 12/05/2015 em: https://www.google.com.br/search?hl=pt-BR&site=img&tbm=isch&source=hp&biw=1366&bih=667&q=abapouru&oq=abapouru&gs_l=img.3...3046.7405.0.8072.8.8.0.0.0.301.1342.2-3j2.5.0.stareytweb...0...1.1.64.img..6.2.545.hq20gLLk290

moda Oswald de Andrade, e utilizando a figura de Frei Damião como personagem antropófago, que hora é matador, hora é vítima sacrificial como antropofagia foi vivenciada pelo catolicismo.

2.4. Resistências da antropofagia no imaginário coletivo e na vivência da sociedade brasileira: o caso de Bananeiras - PB

Constatar que a antropofagia continua viva no imaginário coletivo da sociedade brasileira é algo redundante, mediante o que já foi exposto. Atualmente a classificação que a própria antropologia nos traz, amplia o canibalismo, nos dando a possibilidade de notar essa prática em inúmeras sociedades, sob as mais variadas formas. Como já vimos temos:

Endo ou exo-canibalismos; antropofagia bélica ou funerária, protagonizada por homens ou por mulheres; deglutições plenas ou especializadas em fragmentos escolhidos do corpo, ou limitadas à cinza dos ossos; canibais entusiastas ou canibais relutantes, cumpridores de um dever penoso, canibais devoradores de corpos ou de almas, canibais de carne e osso ou canibais divinos; há canibais horais ou sexuais, e canibais voltados à coleção de cabeças, mandíbulas, cabeleiras ou rostos; canibais imaginários ou projetados, individuais ou coletivos, pré-históricos ou pós-modernos. No limite, cada cultura produz ou imagina um ou vários tipos de canibais (SÁEZ, 1998, p. 83).

Haja vista, a antropologia ter essa imensa quantidade de categoria de classificações para a antropofagia, nos resta reafirma mais uma vez que, para as Ciências das Religiões a antropofagia é vista e estudada pelo seu caráter de sacralidade, que está contido em quase todas as categorias de “canibalismo”. Mediante essa constatação das devidas classificações, pretendemos abordar um caso específico ocorrido na Paraíba, onde mais uma vez a antropofagia indígena liga-se diretamente com seu mais feroz inimigo, o cristianismo e, novamente, neste caso, assim como ocorreu no já mencionado caso da Cruz da menina de Pombal, vamos observar que essa ligação se faz por vias católicas.

Em 16 de Outubro de 1879, por força da LEI PROVINCIAL Nº 690, o então presidente da Província da Parahyba, o Bacharel José Rodrigues Pereira Júnior, concede a categoria de Foro de cidade e sede de município, à vila de Bananeiras. Onde se lê no Art. 1º: “A vila de Bananeiras fica elevada à categoria de cidade com a denominação de cidade de Bananeiras”. A partir de então, fica criada no estado da Paraíba a cidade de Bananeiras. Localizada em região montanhosa e de brejo atualmente faz fronteira ao norte com o município de Dona Inez de Santana, ao sul com Borborema e Pilões, a leste

com Serra da Raiz, Belém e Pirpirituba e a oeste com Solânea (Figura 1). Com a nova divisão regional da Paraíba, realizada a partir da década de 80, o município está situado na mesma região do Agreste Paraibano na microrregião do Brejo Paraibano (PAULINO, 2007).



Figura 10: N° Município de Bananeiras na micro região do Brejo
Fonte: Atlas Escolar do Estado da Paraíba

Inicialmente, em meados do século XIX, a economia de Bananeiras era basicamente cafeeira, produzia por volta de um milhão de sacas de café e competia duramente em qualidade com o café produzido em São Paulo. Foi a precariedade nos transportes, que impediu que essa competição comercial se tornasse mais acirrada a nível nacional. Como herança dos tempos áureos da produção de café, utilizando como força de trabalho a mão-de-obra escrava (mais uma forma de antropofagia que marca a sociedade brasileira, onde os poderosos devoravam não só a força de trabalho dos negros escravizados, mas também a sua cultura, extraindo delas o que há de melhor), podemos observar na arquitetura da cidade, nas escolas, nas casas e nos prédios públicos, os traços de uma sociedade senhorial, escravocrata.

A arquitetura da cidade (Figura 15 e 16), ainda hoje nos possibilita apreciar “edificações do período colonial (Século XVIII), neoclássico, ecléticos arte-decô, era o resultado da opulência vivida no meio rural. O dinheiro do café permitia a construção de palacetes, com ladrilhos importados” (SILVA, 2013, p. 55). Mediante essa passagem, é possível observar que, economicamente, Bananeiras - PB nasceu em “berço de ouro”. Esse

aspecto refletirá diretamente, na educação e na religião daquela cidade. A cafeicultura foi a grande responsável pelo desenvolvimento da cidade, apesar de ter como base uma economia rural. É possível observar:

A prosperidade das fazendas com seus cafeicultores refletia na cidade, através de suas construções senhoriais, grandes residências de quatro janelas no seu frontal, varandas de azulejos, nas ruas do Livramento, Rio Branco e Paraverum, e outras próximas à matriz, que para ali vinha magnatas do café para negociar o produto, distrair-se do feudalismo do campo, passar dias ou semanas no apogeu de suas riquezas, encontrando-se com amigos e discutindo política. (SILVA, 2013,p.57)



Figura 11: Casarão do período cafeeiro
Fonte: Paulino, 2007

Fica evidente que essa cidade tem sua criação política bem definida, em tempo e em espaço histórico. Mas a história de Bananeiras- PB não aparece neste trabalho; devido a sua forte contribuição arquitetônica e econômica para o estado e para o patrimônio histórico, ela aparece porque a cosmogonia bananeirense divide-se em duas vertentes, a política que acabamos de sintetizar e uma mítica religiosa.



Figura 12: Casarão do período cafeeicultor
Fonte: Paulino, 2007

Foi a partir de visita ao museu da cidade, que tomamos conhecimento de seu mito fundante. Foi então que, conversando com moradores da cidade e funcionários da casa do turista, conseguimos ter acesso à pessoa e a obra do já mencionado cronista de história Manuel Luiz Silva, que nos presenteou com a sua última obra também já citada neste trabalho. O trabalho do Sr. Manuel Luiz é de fundamental importância para a memória histórica de Bananeiras-PB e, foi através dele que tivemos contato pela segunda vez como o mito fundante da cidade. Sr. Manuel apesar de não ter sua formação acadêmica em História, é o hoje a pessoa que mais produz sobre a história de sua cidade. E, foi a sua obra que nos deu os primeiros apontamentos para o mito que vamos transcrever; que pode ser ouvido por qualquer pessoa que for à Bananeiras-PB e perguntar sobre a fundação da cidade e a construção da igreja de Nossa Senhora do Livramento.

Bananeiras, que teve suas origens partindo do princípio da fé religiosa, pois segundo o mesmo, narra que o caçador Gregório da Costa Soares, saindo do Curado de Nossa Senhora das Mercês da Serra do Cuité precisamente da Aldeia dos Sucurús, em direção à região do Brejo. Para caçar, e perdeu-se de seus companheiros nas adjacências dos Contrafortes da Serra da Cupaóba, vindo a ser prisioneiro dos nativos. Após ser solto pela índia, livrando-o dos momentos de antropofagia, Gregório Soares embrenhou-se pela floresta até alcançar a aldeia de

Santo Antônio da Boa Vista são e salvo. Livre dos nativos adquiriu uma parte de terra na povoação, se tornado donatário de uma sesmaria e em cumprimento á promessa feita a Virgem do Livramento ergueu uma pequena capela de taipa e pau a pique na referida aldeia (SILVA, 2013, p. 9).

Como podemos perceber a antropofagia e o cristianismo, mais uma vez se cruzam, dividem a mesma história o resgate da história antropofágica de Bananeiras é bastante conhecida na cidade, entretanto tratando-se de território indígena, ficamos impossibilitados de afirmar que essa é a única histórias de antropofagia do brejo Paraibano, sendo possíveis que esse tipo de narrativa seja recorrente também em outras cidades e contextos. Assim como aconteceu com a Cruz da Menina de Pombal – PB, onde o ato canibal foi resinificado, em Bananeiras- PB, a não consumação do ritual antropofágico, é o que dá base para o surgimento da presença religiosa naquela, até então, vila.

Mas, esse mito também nos traz mais uma vertente de pensamentos e possibilidades. A partir dele podemos considerar que, a antropofagia indígena está na formação da identidade paraibana, de uma forma muito mais próxima que as nossas influências antropofágicas, não dependem apenas dos rituais Tupinambá.

Outro historiador, que também se refere a esse mito no seu trabalho, é o paraibano Humberto Nóbrega. Na sua obra intitulada, “Evolução Histórica de Bananeiras”, ele narra o mito antropofágico, não como uma fase religiosa da fundação da cidade, mas como um romance que deu origem a criação da cidade.

Apaixona e empolga o passado bananeirense. Desde sua origem, algo romântica. Daquele homem branco natural da Serra Cuité [...] perdeu-se de seus companheiros no matagal imenso dos contrafontes da Copaíba. Preso pelos nativos antropófagos, ao se aproximar o momento extremo invocou N.S do Livramento: salvasse-lhe ela a vida e naquele mesmo local erigir-lhe-ia um templo (NOBREGA, 1968, p. 12).

O trabalho de Celso Mariz, intitulado “Cidades e Homens”, também menciona essa parte da história de Bananeiras-PB, Mariz se refere a essa história enquanto uma história da oralidade, mas não a desclassifica; ele apenas destaca, nos seus escritos, como essa história não oficial da cidade sobreviveu e chegou até os livros de História da cidade; mesmo que, como uma parte da história que deve ser conhecida, mas que é apenas parte do imaginário e do inconsciente coletivo do povo daquela cidade.

O que sei da crônica de Bananeiras não daria para trazer novidades aos seus próprios filhos. Melhor do que eu conhecem todos, uns por que ainda viveram os acontecimentos, os moços porque colhem no lar, ouvida da boca dos pais, no mais intuitivo sistema de transmitir a história. A vossa, decerto, que é cheia de

passagens interessantes. Seus marcos primitivos se encobrem numa névoa de lenda. O primeiro branco perdido nos grotões agrestes salvo dos Janduis selvagens (MARIZ, 1985, p. 41).

Iveraldo Lucena é mais um autor paraibano que toma conhecimento da história mítica de Bananeiras- PB e, diferentemente de Humberto Nóbrega, que a coloca como um romance ou de Celso Mariz que a trata como história oral, ele nos apresenta essa história como uma.

certidão de nascimento tem sabor de lenda, onde se mesclam amor e aventura. São protagonistas o audaz “bandeirante” Gregório Soares da Costa e uma brasilíndia apaixonada, os quais se juntaram animados pela linguagem do amor, que lhes ensinou a fala universal do sentimento, e plantaram uma nova aldeia á sombra amena da bananeira e em oração prometida a Nossa Senhora do Livramento. Os registros da doação de Gregório Soares do terreno para a construção da capela prometida asseguram a veracidade do romântico encontro do aventureiro com a sua amada índia, que se batizaria Maria do Livramento (LUCENA, 2003, p. 37-38).

O mito fundante de Bananeiras-PB aparece, na maioria dos trabalhos, relacionados com a história da cidade. Portanto, levaremos em consideração não apenas o que nos diz os historiadores a respeito do que se passou em Bananeiras-PB, enquanto História que se inicia com a escritura da terra e a construção da igreja, mas também toda a narrativa mítica da história não oficial, que não é levada em consideração para a narrativa científica; relacionando o mito que envolve a cosmogonia da cidade, ao ritual antropofágico Tupinambá.

Segundo Durand (2008), hoje a antropologia já considera novas formas de se fazer ciência com,

Um novo domínio epistemológico abriu-se no horizonte epistemológico: etologia, simbologia e mitologia, psicologia das profundezas, se colocam lentamente no lugar das reduções psicanalíticas, do fator dominante da sociologia clássica, do historicismo, mesmo que seja dialético (DURAND, 2008, p.10).

Dessa maneira, corroborando como a teoria de Durand, permitiremos neste momento que, o conhecimento popular, a tradição da cidade e a história oral tenham valor científico; considerando também os fatos históricos já narrados, que dão ainda mais fundamento ao que é narrado como história oral em Bananeiras-PB.

De acordo como o que foi exposto, Gregório Soares era um homem branco que se perdeu dos seus companheiros e foi capturado pelos índios. Mas, conforme o que já estudamos sobre os Tupinambá e as suas formas de capturar prisioneiros, é possível inferir que, para que Gregório Soares fosse preso pelos índios, muito provavelmente,

houve algum tipo de combate entre brancos (possivelmente bandeirantes e exploradores) e os índios Tapuiás que ocupavam a Serra Cupáoba. Pois, ser guerreiro e prisioneiro de guerra eram alguns dos critérios utilizados para que uma pessoa fosse levada até a tribo, onde faria parte do festim antropofágico.

Considerando que, Gregório Soares era prisioneiro de guerra e foi levado para ser a vítima sacrificial do ritual antropofágico e, analisando o que foi escrito pelos autores paraibanos, a índia que está ao lado do homem branco a ser sacrificado, não é uma pessoa enviada por Deus ou por Nossa Senhora do Livramento, como “romanceia”, de uma maneira ou de outra, todos os autores. Entretanto, também não estamos aqui desconsiderando a promessa feita, pois existem provas concretas que essa promessa foi “realizada”. Fazendo uma leitura ao pé da letra do que nos narrou Alfred Métraux, que expomos no primeiro capítulo deste trabalho, essa índia “hierofânica”³² não apareceu do nada para salvar a vida do mocinho branco que fundará uma cidade.

Essa índia esteve ao lado dele desde os primeiros dias após a sua captura, “Cinco dias depois de sua chegada, entrega-se ao prisioneiro uma mulher, que pode ser até mesmo a filha daquele que o capturou! Ela está encarregada de prover a todas as suas necessidades, inclusive de fazer-lhe companhia na rede” (THEVET, 1978, p. 131). Sobre esse assunto Métraux (1979) afirma que, “o cativo era estimado pela esposa que lhe ofertavam como se fora membro da própria tribo. A mulher trabalhava em seu benefício exatamente como se lhe pertencesse por toda a existência”.

Além desses dois relatos, ainda podemos apontar os personagens do filme “Como era Gostoso o Meu Francês”, que retrata muitíssimo bem a figura feminina que é determinada para acompanhar o prisioneiro. Essa mulher ensina para o prisioneiro francês, tudo o que ele precisa saber para poder conviver com os membros da tribo, enquanto não chega o dia do seu sacrifício.

Essas mulheres acompanhavam os prisioneiros até o fim da vida deles; pois eram participantes do ritual antropofágico; tinham parte no rito ao simularem o choro da viúva por seu esposo, apesar de que, elas iriam devorá-lo momentos depois. Pelo motivo do prisioneiro ficar na tribo por muito tempo esperando o dia do sacrifício, em alguns casos, o prisioneiro e a sua “esposa”, passavam a ter realmente laços afetivos. Quando isso ocorria, muitas vezes às mulheres tentavam dar fuga aos seus “maridos”; indo junto, pois se voltassem, seriam elas também consideradas inimigas, e iriam fazer

³² Compreendemos o termo hierofânica como uma manifestação do sagrado, assim como nos ensina Mircea Eliade na sua obra *O Sagrado e o Profano*.

parte do ritual antropofágico, como prato principal (METRAÚX, 1978).

Mediante o que já sabemos sobre os rituais dos Tupinambá, é possível inferir que, a índia que desamarrou a corda que prendia Gregório Soares, era a sua “esposa” ritual, que se apaixonou pelo prisioneiro. O que nos leva a pensar que, esse homem foi mantido em cativeiro bastante tempo, para que ele conseguisse despertar na sua “esposa” sentimentos tão fortes, a ponto de arriscar a própria vida para salvá-lo.

Mais um detalhe que chama a atenção está contido na obra de Humberto Nobrega, quando ele narra o milagre operado pela virgem dizendo: “a excelsa Virgem operou o milagre pelas mãos benfazejas de uma tapuia, desamarrando naquela noite tenebrosa das muçuranas” (NÓBREGA, 1968, p.13). Diante do que vimos, sabemos que a muçurana é uma corda especial, utilizada apenas em momentos rituais, principalmente no ritual antropofágico. Observando a narrativa desse autor, fica claro que, Gregório Soares estava atado pelas cordas rituais, portanto, já havia passado por várias etapas do ritual e, provavelmente, estava amarrado na choça que seria queimada servindo de fogueira para cozinhar a sua carne como já descrevemos no primeiro capítulo.

Era essa a forma como o prisioneiro passava a sua última noite na tribo depois que era iniciado o ritual. Podemos então dizer que, ao amanhecer o ritual seria finalizado e Gregório Soares seria o inimigo devorado; a índia provavelmente aproveitou-se da embriagues dos homens, devido à cauinagem do ritual, para colocá-lo em liberdade e fugir com ele.

E foi assim, através de um ritual antropofágico, frustrado que surgiu na cidade de Bananeiras- PB a igreja Matriz de Nossa Senhora do Livramento. E é a partir dessa igreja que a história oficial começa a narrar o nascimento da cidade; deixando clara qual é a religião dominante. Esse fato dá início a civilização na cidade, que antes era território de índios “incivilizados”, “canibais”, “sem religião”. A primeira igreja Matriz de Nossa Senhora do Livramento que foi erguida, sucumbiu à ação do tempo e, em seu lugar, uma nova e imponente igreja foi construída (Figura 17), sendo um dos mais belos prédios da cidade atualmente.



Figura 13: Igreja de Nossa Senhora do Livramento
 Fonte: Internet Google imagens ³³

Mas, é a inauguração da igreja católica a grande prova de que a antropofagia indígena ritual era praticada em terras paraibanas. Sua história de fundação não se inicia ali, mas muito antes, no ritual não ocorrido. Dessa forma, podemos concordar com Mardones (2006, p.59) quando ele afirma que “o mito busca, assim, responder ao solo firme, ao alicerce sobre o qual se erguem as construções históricas e institucionais”, tal qual ocorreu na cidade de Bananeiras- PB.

A Igreja erguida no terreno doado por Gregório Soares pode ser a concretização da promessa feita e atendida pela Santa Nossa Senhora do Livramento (mesmo considerando tudo o que já foi dito sobre a fuga). O fenômeno religioso, contido na promessa não pode ser desconsiderado, pois foi a partir dele que se iniciou todo o processo que narramos. Dessa maneira temos que:

O templo constitui uma *imago mundi* é porque o Mundo, como obra dos deuses, é sagrado. Mas a estrutura cosmológica do Templo permite uma nova valorização religiosa: lugar santo por excelência, casa dos deuses, o Templo ressanifica continuamente o Mundo, uma vez que o representa e o contém ao mesmo tempo. Definitivamente, é graças ao Templo que o mundo é ressanificado na sua totalidade. Seja qual for o grau de impureza, o Mundo é continuamente purificado pela santidade dos santuários (ELIADE, 1992, p.34).

A partir desse fato, a veracidade do “mito” pode ser considerada, pois inicia-se ao

³³ Endereço virtual da imagem: <https://www.google.com.br/search?hl=pt-BR&site=img&tbm=isch&source=hp&biw=&bih=&q=igreja+de+nossa+senhora+do+livramento+bananeiras+paraiba&btnG=Pesquisa+por+imagem>

redor da igreja, que se torna um símbolo axial de uma nova cidade. Dessa maneira, podemos ponderar que, essa narrativa histórica da cidade é, de fato, o seu mito cosmogônico, e torna-se o início da história real política e econômica de Bananeiras-PB. No âmbito das Ciências das Religiões e sob a ótica da Teoria Geral do Imaginário, o mito tem para a cidade tanta validade quanto a História política e econômica dos historiadores, não devendo ser tratado enquanto romance, lenda ou história, como uma forma de diminuir ou mesmo de sufocar o conhecimento do povo.

Segundo Humberto Nóbrega, a documentação oficial da doação da terra é um indício de que essa história oral pode sim, ser o início da história oficial de Bananeiras-PB. Nesse momento, é possível constatar que, a narrativa mítica desse caso não se situa apenas enquanto uma narrativa fantástica; o mito da antropofagia está diretamente ligado a História da cidade, como podemos constatar através de documentos. Mais uma vez, na história “recente” da Paraíba é possível constatar que a antropofagia foi resignificada, dando origem a outra forma do sagrado.

Trata-se da escritura da doação lavrada no termo da Vila de Monte-Mór pelo tabelião Vicente Ferreira Serrano, de um pedaço de terra para patrimônio da Capela de Nossa Senhora do Livramento que o Capitão Gregório da Costa Soares, morador no lugar das Bananeiras, fez por intermédio de seu procurador, devidamente constituído João da Costa Pinheiro, aos sete dias do mês de abril de 1763. Esse documento ache-se transcrito às folhas cinco e dez do Livro de Tombo da Capela de Nossa Senhora do Livramento, da povoação das Bananeiras, aberto a 1º de outubro de 1815. (NOBREGA, 1968, p. 13)

No caso da Cruz da Menina de Pombal, o canibalismo praticado deu origem a uma santa regional. No caso do ritual antropofágico não consumado de Bananeiras- PB, a herança antropofágica é a própria cidade, que inexistia antes da promessa feita por Gregório Soares, para escapar do ritual ao qual estava destinado.

Gregório Soares assim como Hans Staden (1534-1611), conseguiram escapar do ritual antropofágico e, por trata-se os dois de homens brancos, é possível ver nas suas histórias o caráter heroico desses personagens para a nossa cultura. Entretanto, para a cultura indígena, esses heróis não passam de “*Couaue eum*, isso é poltrão e medroso” (MÉTRAUX, 1979, p. 118). Nos dois casos, a capacidade de fuga, do ritual antropofágico os tornaram figuras importantes para história. O primeiro, pela fuga ter possibilitado a fundação de uma cidade, e o segundo, deu a sua contribuição na história, escrevendo relatos detalhados de como era o cativeiro indígena e como acontecia o ritual antropofágico, o que contribuiu fortemente para a construção desse trabalho dissertativo.

Dessa maneira podemos concluir que, na Paraíba a cidade de Bananeiras é uma das

maiores heranças deixadas pela antropofagia; pois se Gregório Soares não fosse preso, possivelmente a história de Bananeiras-PB teria sido adiada um pouco mais para iniciar-se. Além disso, o catolicismo não teria ganhado uma igreja tão imponente como é hoje a atual Igreja de Nossa Senhora do Livramento. Fato é que, mais uma vez, ressignificou o ritual antropofágico; que permanece na história de Bananeiras-PB como mito fundante. Nessa cidade podemos observar que, com a construção da igreja e de toda uma cidade em torno dela, o Tabu da antropofagia transformou-se em totem, literalmente; marcando assim, as histórias dos filhos da cidade, seus hábitos e os seus costumes. Adiante vamos observar como a antropofagia é um tema recorrente também na literatura e nas artes.

Capítulo III

3. A RESSIGNIFICAÇÃO RELIGIOSA DA ANTROPOFAGIA RITUAL COMO BASE PARA O SURGIMENTO DE UMA ESPECIFICIDADE NA CULTURA E NAS CRENÇAS DO POVO BRASILEIRO.

3.1. A religiosidade popular e as relações de “canibalismo” da fé do povo nordestino

Quando os primeiros colonizadores e os jesuítas chegaram à costa brasileira, iniciou-se um contato às vezes amigável, outras vezes sob severos protestos dos indígenas, que reagiam violentamente a entrada dos navegadores em suas terras; mas mesmos onde não eram bem vindos, os europeus conseguiam se impor aos índios, invadindo o território indígena para poderem implantar a sua cultura e as suas crenças. Mas, algo com que os colonizadores provavelmente não contavam, era com a enorme extensão do território brasileiro; quanto mais o tempo passava, mas as suas incursões iam se distanciavam, sertão adentro, desbravando matas, descobrindo riquezas, que logo tratavam de traficar para a Europa.

Três séculos adiante ocorreu a chegada dos primeiros navegadores, chegaremos ao momento em que o Brasil deixa de ser apenas uma colônia e torna-se um império. Muitas coisas mudaram por aqui com a chegada da família real, principalmente no que se refere a quantidade de estrangeiros que passam a residir no Brasil “colonizando” todo o território, do litoral aos sertões. Sendo assim, amplia-se também, entretanto, de forma mais “organizada”, os domínios do catolicismo, que pretende alcançar todos os cantos do império, por ser agora, de fato, a religião oficial do Brasil.

O catolicismo ambiciona se fazer presente em todos os lugarejos do império, entretanto esse objetivo não é algo fácil de atingir, por vários motivos, mas o principal é a vastidão do território ser incompatível com a quantidade de sacerdotes que a igreja dispunha naquele momento. Sabemos que, a expansão do catolicismo se deu em todo o território brasileiro. Recentemente Frei Beto afirmou que: “Ninguém pisa um pedaço de solo brasileiro sem pisar em área de uma paróquia” (BETO, 1981, p.7). No entanto, nos determos nesse trabalho, a observar de modo geral, apenas em algumas cidades do Nordeste, como se deu o processo de crescimento do catolicismo popular, em detrimento do catolicismo oficial.

O povo começa a se espalhar pelo sertão, “Na imensidão das terras sem fim e sem fronteira as pessoas passaram a viver em pequenos aglomerados, seja em torno dos currais de gado, seja numa encruzilhada de caminhos” (HOORNAERT, 1991, p. 48). A

colonização avança pelo interior do Brasil, tendo como pontos de referência, para de instalarem possíveis fontes de renda como: lugares propícios para a criação de gado ou plantação de alguma cultura específica, também utilizavam como referência para sentar moradia, pontos geográficos estrategicamente localizados como as encruzilhadas; o que facilitava tanto a circulação de produtos comerciais, como de informações. O catolicismo também passou por esse avanço territorial, mas obedecendo um fluxo diferente, um fluxo criado pela igreja oficial, para que esse crescimento se desse de forma ordenada “A diáspora católica do sertão depende da visita do sacerdote da assim chamada ‘desobriga’ que só o sacerdote é habilitado a ‘administrar’” (HOORNAERT, 1991, p. 49).

Essa postura deu a igreja a sensação de estar no “controle” sobre o catolicismo, pois apenas o clero podia instalar igrejas. O povo, mesmo nos lugares mais distantes e de difícil acesso, não tinham autorização para construir e manter funcionando uma igreja ou capela. Apenas nos locais onde a igreja acreditava está dominando dogmaticamente todos os povoados onde a desobriga³⁴ fora legitimamente aplicada; podem funcionar templos católicos, teoricamente para o entendimento do clero essas igrejas e capelas oficialmente permitidas e “inauguradas” estando sob seu total controle teológico. Entretanto, vamos observar que, esse suposto controle, muitas vezes, escapava das mãos da igreja.

Como já mencionamos, o território era imenso, o que tornava a quantidade de padres desproporcional para alcançar a pretensão de catequese que a igreja ambicionava. Além de serem poucos os religiosos “A grande maioria dos religiosos da época preferiu ficar na faixa litorânea onde se oferecia um relativo conforto dos conventos” (HOORNAERT, 1991, p. 50). Esse foi um dos fatores contribuintes para que se iniciassem os processos de adaptação do homem religioso do interior e, principalmente do sertão, à realidade social, na qual ele estava inserido. O sertanejo passou a adaptar a sua religiosidade a sua própria realidade. A religião passa a ser vivida de uma forma bastante peculiar pelo homem do sertão, o que ainda podemos observar nos dias atuais. Os sertanejos tornavam-se vítimas da escassez de sacerdotes, do restrito e mecânico contato que tinham com a religião oficial, que era praticada esporadicamente quando os padres por ali passavam (HOORNAERT, 1991).

Isso alimentava o nascimento de crenças que o próprio povo era capaz de

³⁴³⁴ Inclusão da igreja católica a regiões de difícil acesso, praticando a catequese e oferecendo os sacramentos a pagãos. <http://www.dicionarioinformal.com.br/desobriga/>

manter, mesmo a contra gosto do catolicismo oficial, com bases nos conhecimentos que eles conseguiam absorver, ao ingerir os ensinamentos passados pelo clero em visitas oficiais.

Naqueles confins dominados por latifundiários e cangaceiros, quase nunca se rezam missas ou se ministrava outros sacramentos além do batismo, pela simples ausência de um número suficiente de pároco para fazê-lo. [...]. Tal vácuo deu origem a uma religiosidade espontânea no meio do povo, um misticismo rico em manifestações, mas pouco afeito ao controle e aos rituais da igreja oficial. [...] No universo dos sertões havia lugar tanto para a crença em caiporas e lobisomens quanto para anjos da guarda. Existia espaço para propaladas aparições de almas penadas quando de pavorosas mulas sem cabeça. Benzedeiras desfaziam quebrantos com a ajuda do rosário, como também de patuás e folhas de pião roxo (NETO, 2009, p. 33).

Esse contato limitado como o catolicismo oficial, de certa forma obrigou o sertanejo a criar a sua própria forma de cristianismo; esse catolicismo “criado” pelo sertanejo traz consigo grandes cargas do que foi aprendido também com os índios. O homem do sertão, assim como os índios, muitas vezes não conseguiam fazer uma separação dicotômica do que é sagrado e do que é profano. Para o sertanejo a terra de onde ele tirava o seu sustento era sagrada, a chuva era sagrada, o alimento de sua mesa era sagrado, a sua família era sagrada; para o povo do sertão o sagrado não se restringia ao que a teologia demarcava como sagrado, esse conceito ultrapassava os dogmas e convivia com as pessoas em cada momento do seu cotidiano.

Essa forma peculiar que o sertanejo tinha de enxergar e viver o sagrado, mesmo dentro do catolicismo, mas independente dos dogmas teológicos, foi um dos motivos para o início da frutífera proliferação das práticas da religiosidade popular, e do sucesso que fez as “Santas Missões”. Elas tinham à sua frente, representantes da religião oficial; entretanto, na maior parte das vezes, essas “Santas Missões”, conseguiram adaptar o evangelho e a doutrina oficial aos problemas e dores do povo, elas tornaram-se, pois, os principais representantes, no século XVII, das carmelitas, dos jesuítas e dos franciscanos.

No século XVII, vieram realizar as “Santas Missões”, aqui no Brasil, oratorianos, portugueses e capuchinhos franceses e, seguida, vieram também os italianos; dentre esses, um dos que mais tiveram destaque nas suas missões pelos sertões foi o capuchino Pio Gianote ou Frei Damião de Bozano, como ficou conhecido no Brasil, mas dele e dos seus feitos trataremos posteriormente. O sertão foi, por muito tempo, evangelizado pelas “Santas Missões”, por que os ensinamentos do catolicismo oficial teológico, que tinha o sacerdote como principal representante, concentrou-se em sua grande maioria nas capitais, o que facilitou a expansão dos credos populares no interior do Brasil.

Inicialmente, “Poucos religiosos tiveram coragem de enfrentar o sertão no que tinha de inóspito e até perigoso por suas doenças, perigos por parte dos indígenas e animais, febres e mil incômodos” (HOORNAERT, 1991, p. 50), deixando nas mãos das pessoas, a forma como iriam conduzir a sua fé, fator decisivo para que o catolicismo do sertão tenha tantas características peculiares e distintas do que é determinado pela teologia do catolicismo oficial romano.

Com um pequeno número de representantes oficiais do clero para pregar o evangelho dogmático no vasto território brasileiro, as comunidades ficavam muito tempo sem a visita de um representante oficial da igreja católica que, como já foi mencionado, normalmente era representada pela pessoa do padre. Os santos e a fé popular iniciaram processos de sincretização e, com isso, ganharam espaço nas devoções populares, principiando assim um processo “antropofágico”, onde o catolicismo popular devorava alguns dogmas da igreja, absorvendo deles os seus mais valiosos aspectos, adaptando os dogmas as necessidades e costumes da comunidade.

No tipo tradicional rural de religião, observa-se escassez de lideranças formal, pois os padres, muitas vezes responsáveis por grandes paróquias, visitam apenas periodicamente as localidades mais afastadas. Na falta de membros da hierarquia eclesiástica, a liderança religiosa local é assumida por clérigos – “rezadores” e “rezadoras” – que organizam rezas, novenas, terços. A estas práticas religiosas, sobretudo sob a responsabilidade feminina, somam-se ainda as ligadas a recomendação dos mortos e aos moribundos. Tal situação facilita a emergência de lideranças leigas de tipo carismático, a qual não gera, via de regra, o aparecimento de conflitos com o clero. [...] Observa-se ainda, em correlação com a irregularidade de permanência do clero nas comunidades rurais, que as práticas religiosas tendem a enfatizar aspectos não sacramentais e de menor significado litúrgico (CAMARGO, 1973, p. 55).

Os dogmas absorvidos da religião oficial pelos membros do catolicismo não oficial são “reinterpretados pelas classes dominadas e adquirem outra significação que as atribuídas pelo clero há uma homogeneidade fundamental ao nível dos símbolos religiosos, os sacramentos e a missa, cujo monopólio pertence ao clero” (BENEDETTI, 1983, p.51). Assim, podemos dizer que temos um evidente quadro de “endocanibalismo” simbólico. Denominamos dessa maneira, por considerar o catolicismo popular, membro do catolicismo oficial e, por levar em consideração que, naquele momento ocorria um processo de absorção de ingestão, onde o catolicismo oficial era deglutido pelo catolicismo popular. Além disso, o catolicismo popular se aproveitava ainda de algumas energias (dogmas), do que é tido como oficial, para conseguir manter-se vivo e forte no meio do povo; mesmos após a deglutição da religião oficial o catolicismo popular ganha força com as “energias do espírito”, daquele

que era seu semelhante e que foi ritualmente sacrificado, para a manutenção da tradição mítica, que é o bem maior da cultura.

Nesse caso, podemos inferir que, o que deve ser mantido vivo, não é o sentimento de volta aos primórdios, deixado pelo ritual antropofágico tradicional, como ocorria entre os Tupinambá, mas uma volta aos ensinamentos do evangelho da vivência religiosa, como ordena os dogmas da igreja oficial; não permitindo que cristãos católicos se afastem definitivamente das bases que constituem o catolicismo oficial, mesmo que essas bases sejam muitas vezes adaptadas para que a religião consiga sobreviver.

Por isso, é possível ver grandes disparidades entre o catolicismo praticado pelo clero e o catolicismo praticado pelo povo; enquanto o primeiro está pautado em uma fé no transcendente, em uma salvação pós morte, na crença da santíssima trindade, na infalibilidade do papa, nos sacramentos e no que se tem como verdade teológica, o segundo preocupa-se mais com o agora. Desse modo, os praticantes do catolicismo popular passam a ter, nas suas relações com o sagrado, grande intimidade com alguns santos e principalmente com a figura materna de Maria, mãe de Jesus, esses se tornaram elo de ligação entre eles e Deus. De certa maneira, é uma forma de desfuncionalização do clero, que deveria, segundo as regras doutrinárias determinadas pelo tomismo, o clero próprio na figura do papa, bispos e padres, o único elo de ligação possível entre o homem e Deus. Sobre essa postura do homem tradicional frente à religiosidade e seus santos e a eficácia na resolução dos problemas práticos da vida, podemos observar:

O culto à Virgem e, sobretudo, aos santos, é um dos componentes da religiosidade popular em que é mais nítida e perceptível esta afetivização. Num movimento ambíguo – como ambígua é a cultura popular –, afetivização e detração se aproximam muitas vezes: o santo que se venera, que se adora, com quem se trocam confidências é também aquele que, no contexto da economia religiosa toma-lá-dá-cá, pode-se atirar num conto, xingar, odiar em rompantes de cólera ou de insatisfação (SOUZA, 2009, p. 159).

Esse caráter imediatista do catolicismo popular, ainda é possível de ser percebido, mesmo depois de várias investidas da igreja para destruir essa modalidade de fé. Uma dessas investidas da igreja oficial foi a criação e a aplicação das “Santas Missões” criadas para divulgar o evangelho de forma intensiva e extensiva, principalmente nos lugares onde a fé estava se voltando para uma vivência católica fora do evangelho, pautada apenas em relações “mágicas e místicas” de promessas e graças.

Mais adiante, também foi utilizada como uma forma de persuadir as pessoas de

sua fé e voltá-las para as pregações oficiais do catolicismo, a criação das Ceb's, que tinha como principal objetivo, colocar o clero mais próximo das pessoas, para que as doutrinas da igreja pudessem ser difundidas de acordo com o que prega a teologia e a doutrina católica; reafirmando a função socioreligiosa que a religião oficial exercia na sociedade, como nos apontou o sociólogo Pierucci apoiado nas palavras de Durkheim quando afirma que “a religião atua como religação dinamogênica do indivíduo com a sociedade”. Dessa forma, era preciso então que os dogmas não fossem esquecidos e, para isso, era necessária a presença mais constante da igreja na vida das pessoas, o que foi feito com a implantação desses dois projetos da igreja (PIERUCCI, 2006).

Mas, voltando a nosso ponto, que são as crenças populares e sua pressa em resolver problemas pessoais e corriqueiros do cotidiano com intervenção do transcendente, do sagrado, “A religião popular não se preocupa com a salvação eterna, ela busca a realização das múltiplas – mesmo que modestas – exigências da vida cotidiana” (SOUSA *apud* Manselli, 2009, p. 168). Assim, a religiosidade popular era praticada, em sua grande maioria, por pessoas simples, sem instrução suficiente para problematizar racionalmente e subjetivamente através da teologia; questões que na vida deveriam ser resolvidas na prática. Não faz grande diferença na vida das pessoas mais simples, compreender como funciona a santíssima trindade, ou mesmo, como se dá a transubstanciação do pão e do vinho, no momento solene do ritual de eucaristia do catolicismo oficial.

Quando, em um ritual “antropofágico” simbólico, os fieis católicos comem a carne e bebem o sangue do seu próprio Deus, aos fieis da religiosidade popular, pouco importa como essa transformação ocorreu; não existe entre eles uma problematização sobre o caráter canibal ou não da comunhão, como existiu durante a reforma, em discursos levantado em 1520 por Martin Lutero, que atacava pessoalmente essa doutrina, que embaraçava a teologia do catolicismo, sobre as suas práticas sacramenteis, que “aceitava” o consumo ritual do corpo do seu Deus. Essa mesma teologia católica que sacralizava dogmaticamente a eucaristia em quanto corpo e sangue real de Jesus, inclusive utilizando durante o a missa e o ritual eucarístico frases retiradas dos evangelhos, que deixam claro que ali está o cristo real e não um cristo simbólico, quando o padre nas suas falas rituais anuncia “esse é o meu corpo que será entregue por vós”, essa mesma igreja condenou e ainda condena o consumo de seres humanos comuns nos rituais de antropofagia entre os índios Tupinambá.

Por tratar-se muitas vezes de pessoas humilde e com pouco conhecimento das

questões teológicas, as discursões sobre a transubstanciação do pão e do vinho, não se faz central para os praticantes da religiosidade popular. Mas essa não centralidade teológica, não implica em uma não crença, pelo contrario o povo crê profundamente no sacramento da comunhão e na noção de corpo e sangue de Cristo, apesar do não envolvimento racional com os conceitos teológicos eles compreendem e zela pela dimensão simbólica da hóstia consagrada. Jesus, assim como os santos da igreja, estão ali para ajudá-los a traspasar as difíceis batalhas que enfrentam diariamente, não se interessam em compreender a fundo as palavras do evangelho, a indagar sobre o sagrado; eles apenas creem, não interessa os processos burocráticos pelos os quais uma pessoa passa até torna-se santo, apenas creem na santidade daquele que atende prontamente os seus pedidos. Por esse motivo, é que atualmente temos, principalmente no sertão, uma grande quantidade de santos populares não reconhecidos pela igreja, mas que tem enorme reconhecimento das pessoas, pelos milagres e graças que concedem diariamente, resolvendo para elas problemas práticos, que vão desde arranjar casamentos, promover curas ou até mesmo mostrar onde está dentro de casa um objeto perdido.

A religiosidade popular tem como principal base de manutenção dessa fé do povo em um santo, a barganha, as famosas promessas, onde o santo (a), tanto pode ser agradado como também castigado, dependendo do desfecho do pedido. O poder de um santo costuma ser medido pela quantidade de pedidos que ele atende. Uma prova viva desse tipo de comportamento, que podemos observar ainda hoje de forma bastante viva e pulsante nas cidades do sertão, são as mocinhas que desejam casar-se; fazem promessas a Santo Antônio para conseguirem um bom casamento, quando como o auxilio do santo conseguem alcançar a graça, costumam amarrar fitinhas coloridas na imagem do santo ou oferecerem flores, acendem velas e rezam novenas, como forma de agradecimento a um santo por um milagre concedido; são também feitos grandes sacrifícios como, longas caminhadas de pés descalços, as pessoas ficam dias sem comer ou às vezes abdicam de um alimento ou hábitos pelo resto da vida, como forma agradecimentos. Os sacrifícios feitos pelos fieis, são bastante comuns e quanto maior o milagre mais extravagante costuma ser o sacrifício de agradecimento, como uma forma de honrar a sua parte no contrato assim como o santo horou a sua.

No caso das mocinhas que pedem casamento a Santo Antônio, principalmente no período das festas juninas no sertão nordestino, e não são atendidas, costumam vingar-se do santo sem nenhum temor ou cuidado, as mocinhas casadouras que não conseguem

a intercessão imediata do santo para arranjar-lhe um marido, sem nenhum temor ao que consideram como sagrado colocam a imagem do santo de castigo, “Os desacatos a santos e à Virgem também se inserem em tradições antigas, comuns a população da Europa Ocidental. Entretanto, primeiramente em Portugal e, depois, na colônia, ganharam traços específicos” (SOUZA, 2009, p. 156), normalmente costumam colocar o santo de cabeça para baixo, dentro de vasilhas com água para castigá-lo por não terem atendido os seus pedidos, ou de frente para a parede, mas apesar do castigo que o santo recebe, por não ter atendido ao pedido naquele momento, não se perde a fé nele, pois a fé popular tem a vontade de Deus, como soberana nas suas vidas, e se o santo não atendeu aos pedidos, foi por que esse pedido não era da vontade de Deus, que tudo sabe.

Outra característica marcante, observável na religiosidade popular, diz respeito à classe social: “O catolicismo popular tradicional não traz, portanto, um modelo de sociedade igualitária. Deus fez os homens diferentes, ricos e pobres... Na terra, os fracos se apoiam e recorrem ao forte e ficam-lhe agradecidos pela proteção recebida” (PALEARI, 2011.p. 71). A grande massa do catolicismo popular é composta por pessoas pobres e com baixo grau de educação escolar, mas que carregam consigo a sua própria forma de reverenciar o sagrado, e que se sentem protegidas por uma força maior, que sempre virá em seu auxílio pelas crenças em Deus e nos seus santos.

No catolicismo popular, “homens e mulheres das camadas pobres criam, partilham e se apropriam de valores, hábitos atitudes, crenças, músicas e festas religiosas” (ABREU, 2002, p. 83), da religião oficial na qual se apoiam. Nesse trabalho, essa apropriação de valores nos remete imediatamente a postura do matador antropófago, que ao abater a sua vítima não participa da degustação da carne, mas apesar de não comer da carne não deixa de sentir o sabor do sagrado, que é reservado apenas ao que abdica do sabor verificável pelo paladar. De maneira análoga, o catolicismo vivido pelo povo não é a prática da igreja; o povo vive apenas uma parte do sagrado, uma parte que aqueles que pertencem ao corpo eclesial não podem viver, pois é um sagrado reservado apenas aqueles que nele crê, fora de regras tão duras como as que devem seguir o clero; o povo vive a religião e não para a religião como fazem religiosos de “profissão”.

O homem do Povo não atravessa o labirinto dos raciocínios adversos, negativas aos dogmas da própria conclusão, restrições formais imobilizando as soluções de sua hermenêutica. Tem o Espírito Santo das definições indiscutíveis e reais. Possui a Consciência da Certeza. As razões em contrário são despautério, indignos de qualquer atenção. Ouve por uma cortesia, respeito, homenagem afetuosa, como as narrativas infantis. Nada vulnerará a base maciça da Confiança hereditária. Depois de ouvir, entendendo em parcimônia a exposição eloquente, dirá aos familiares, superior e tranquilo: -

“É conversa dele!” (CASCUDO, 2011, p. 178).

Despreocupado com as lógicas racionais, levados por suas crenças e mitos, o povo assume o mesmo posto que o matador, que absorve durante o ritual sem comer a carne, uma parte subjetiva daquele corpo sacrificado; os que apenas observam o ritual para depois poderem usufruir da carne, são capazes de viver apenas a parte física do rito. Assim acontece com o clero em relação à religiosidade popular, que pode apenas observar os rituais populares, mas mesmo estando eles fazendo parte do mesmo ritual e sendo comensais do mesmo “banquete”, não se apropriam das mesma “vitaminas” que aquele corpo sacrificado tem a oferecer; o clero pode assistir os rituais e, de certa forma, até participa, mas, jamais experimentará da força vital da religiosidade popular que os liga com o transcendente, pois estão sob a tutela dos dogmas que eles defendem; dessa maneira experimentam, apenas superficialmente, da fé popular, como os acontecia com os comensais do ritual antropofágico Tupinambá.

Os praticantes da religião popular têm sua própria forma de entrar em contato com o sagrado, tem a sua própria “teologia”. Para a religião popular “A teologia é um processo de incorporação do infinito às limitações do entendimento material, submetido aos órgãos falíveis da percepção. Para o Povo, Deus não deve dar satisfação a ninguém.” (CASCUDO, 2011, p. 169). A partir dessa afirmativa de Cascudo, nos é possível afirmar que, para o povo Deus, não é passível de indagações, eles acreditam em uma forma pura, em algo totalmente misterioso e irracional; é o absoluto que não deve ser racionalizado, apenas sentido, sem a necessidade de um embasamento lógico ou teológico; diferente dos representantes oficiais do catolicismo, que pregam um Deus que pode ser comprovado, em certa medida, quando a ele são conferidos atributos como: “espírito, razão, vontade, intenção, boa vontade, onipotência, unidade da essência, consciência e similares” (OTTO, 2007, p. 33). Mesmo que esses conceitos, como afirma Otto, sejam elevados ao nível do absoluto, não deixam de serem conceitos humanos para comprovar e racionalizar a existência do divino; para o praticante da religião popular Deus é, e não carecem de mais explicações para apoiarem a sua fé.

O catolicismo popular no Nordeste brasileiro tem como base os santos domésticos que fazem o intermediário entre o sagrado e o profano; sendo eles mesmos uma espécie de limiar entre esses mundos, esse elo feito pelos santos, não é indagável sobre a sua natureza; para o povo, os santos são sagrados. “O povo não possui uma Fé indagadora, inquieta, intermitente. Não há curiosidade ou dúvida infiltradora” (CASCUDO, 2011, p. 171).

Entretanto, esse não o modelo aceito pela igreja, que toma medidas para que a crença volte para os padrões teológicos da mesma; mas ao invés de resolver os problemas, ela fortalece a religiosidade ainda mais, criando subsídios para prosperar nas pessoas dos missionários, que muitas vezes são transformados em santos ainda vivos; abrindo espaço para outras crenças, que deveriam ser abolidas. Assim, os missionários tornam-se “o prisioneiro que alimenta o mito” ou o alimento do seu inimigo, ou o alimento daquela fé, que por ele deveria ser devorada.

De certa forma, no Nordeste, o que a igreja conseguiu e substituiu foi apenas a figura do curandeiro condenada pela igreja, pela figura dos “santos” dos padres ou freis andarilhos, que faziam parte do corpo clerical e que tinha a função de levar a salvação e o evangelho ao interior do país.

Podemos citar figuras importantes e notórias desse processo de “recatequização” do sertão nordestino, como o Frei Damião e o Pe. Cicero do Juazeiro entre outros. Outra particularidade da religiosidade popular, principalmente no sertão, é o culto a pessoas mortas da própria comunidade, mas não como um culto de reverência aos ancestrais, como faziam os índios; no sertão alguns mortos são cultuados como santos, mesmo não sendo reconhecidos pelo processo oficial de canonização da igreja. Como já foi dito, a oficialização da igreja não é o que determina a santidade de uma pessoa para a religiosidade popular, se ela vier, é bem-vinda, se jamais acontecer, isso não diminui em nada a fé do povo que tem, os seus santos no mesmo plano, dos santos canonizados. Para o povo, a comprovação da santidade se dá no cotidiano, quando um santo ajuda as pessoas a superarem os seus problemas. Por isso, consideram que os santos de sua terra tinham o mesmo poder de conceder milagres nas barganhas que os canonizados, mas com uma vantagem, eram pessoas do seu meio que compreendiam seus sofrimentos, necessidades angustias, pois já viveram na pele, por isso intercediam como mais vigor a Deus, quando eles mesmos não fazem os milagres.

É bastante comum, encontrar pessoas no sertão nordestino, que são consideradas como santos (as), muitas vezes foram em vida membros do clero. Mas normalmente foram pessoas que morreram em situações bastante peculiares, como exemplo podemos citar algumas santas cultuadas no interior da Paraíba. Uma delas é a Santa Francisca Marta, vítima fatal de um ato brutal de violência no ano de 1923. Hoje essa menina é cultuada na cidade de Patos, sertão da Paraíba onde foi morta; a fé e a devoção em torno dela, leva todos os anos, milhares de fiéis ao parque religioso construído em sua homenagem, intitulado Cruz da Menina (Imagem 8). Francisca Marta não tem o título

de santa oficial, mas não é mal vista pela igreja católica que, apesar de não tê-la como membro oficial do panteão de santos católicos, não discrimina o seu culto dentro dos rituais católicos, promovendo inclusive vários cultos como, missas e novenas, nas dependências do parque religioso cosntruido em sua homenagem.

Assim, a religião oficial, abocanha uma grande quantidade de fieis que tem a Cruz da Menina, como um grande ícone de sua fé. Muitos são os relatos de fieis que alcançaram graças e até milagres através de Francisca Marta; as provas dessa devoção e gratidão podem ser observadas por qualquer visitante devido à grande quantidade de ex-votos, que enchem duas enormes salas (Imagem 9); são réplicas de partes do corpo, próteses ortopédicas, fotos, maquetes de imóveis (Imagem 10) e uma quantidade impressionante de velas, que são acessas diariamente pelos visitantes.



Figura 14: Parque da Cruz da Menina
Crédito: Tatiane Lima



Figura 15: Sala dos ex-votos
Crédito: Tatiane Lima



Figura 16: Sala dos ex-votos
Crédito: Tatiane Lima

Outro exemplo que podemos observar é o da Cruz da Menina de Pombal. Esse está ligado diretamente ao nosso tema. Assim como Francisca Marta, “Maria”, a menina

de Pombal, também teve uma morte que chocou a sociedade. Em 1877, o sertão passava por uma das mais duras secas já relatadas na história da Paraíba; essa seca fez milhares de vítimas. É possível observar na história, o impacto desse fenômeno climático na sociedade, ao observarmos, por exemplo, as cartas enviadas pelo governador geral da Parahyba à coroa; temos os registros de solicitações de ajuda para minimizar o sofrimento das pessoas. Observamos também, nos relatórios de província da Paraíba, realizados no ano de 1877, textos que descrevem a situação de calamidade em que estava inserida a população da Paraíba, principalmente os sertanejos que, viviam momentos muito difíceis, como nos relata José Américo de Almeida: “Eram figuras sumidas, escavadas por regime alimentar insuficiente e tóxico, e mal se equilibravam nos esqueletos descarnados” (ALMEIDA, 1994, p. 188). Essa descrição das pessoas que viviam no sertão, somadas aos conteúdos dos relatórios de províncias, nos dá um panorama geral da sociedade paraibana em meados do século XIX.

³⁵Socorros Públicos

A falta de Chuvas vai reduzindo os sertões da província ao mais deplorável estado. Os criadores tem sofrido imenso prejuízo em seus gados, e, o que é mais, a população pobre, exausta de recursos, acha-se oprimida pela fome, em consequência da seca. Tendo recebido representações de várias localidades do alto sertão pedindo-me socorros em favor dos necessitados, victimas da fome, e não podendo ser indiferente á semelhante calamidade, abri Thesouraria de Fazenda sob minha responsabilidade na importância de cinco mil réis (5:000. 000). E mandei com essa quantia compra gêneros alimentícios para serem distribuídos pelos necessitados, nomeando para isso commissões de pessoas idôneas como consta na Secretária. Essa providência não será certamente bastante, mas era urgente acudir de pronto aos desvalidos, em favor de quem se reclamava (<http://www-apps.crl.edu/brazil/provincial/para%C3%ADba>).

Entre os desfavorecidos da seca, destacaremos duas personagens que sofreram devido à fome. Durante esse tempo de falta de chuvas, essas pessoas se destacaram na história da cidade de Pombal, mais especificamente na história dos crimes e principalmente pelo desenrolar religioso que tomou essa história, que inicialmente era meramente criminosa. Uma delas é a história de “Maria”; menina de 5 anos de idade que morreu em decorrência da seca; mas não de sede e nem de fome, como outros tantos. Segundo relatos históricos, essa menina foi encontrada, morta e sua carne devorada por uma retirante que passava pela cidade. Esse caso de antropofagia foi tratado apenas como homicídio, pela justiça local; tendo sido, a assassina, julgada e

³⁵ Relatório apresentado á Assembleia Legislativa da Província da Parahyba do Norte pelo Presidente Exmº. Sr. Doutor Esmerino Gomes Parentes em 12 de Agosto de 1877. Parahyba do Norte. Typ Liberal Parahyba, 1878. Pg. 10 – Política; Eleições; Auxilio a vítimas de desastre.

condenada, de acordo com a constituição da época.

A segunda “vítima”, apesar da historiografia e dos processos judiciais apontarem ao contrario, foi exatamente a assassina de “Maria”, uma mulher de 18 anos que tinha se chamava Donária dos Anjos. Donária, acometida por uma fome devastadora se deixou levar por extintos animais; capturou, matou e devorou a carne da menina, apenas para matar sua fome causada pela escassez de comida e pela seca, como nos conta os documentos oficiais da justiça de Pombal. Sobre esses documentos, mais adiante faremos um breve relato pessoal de fatos ocorridos durante a perseguição.

Apenas para que fique claro o rigor científico desta pesquisa, e os percalços que nos levaram nesse momento, não temos como apresentar ao leitor uma transcrição primária (*ipsis litteris*) do documento, que agora citaremos a partir das pesquisas de Wilson Seixas.

O promotor Público da Comarca de Pombal, usando da faculdade que lhe confere a Lei, vem perante V.Sa., denunciar a Donária dos Anjos, pelo fato que passa a expor: Chegando a denunciada, com sua vítima, em seu antro, matou-a por meio de sufocação, decepou-lhe a cabeça, reduziu o corpo a diversos pedaços de carne, cozinhou parte desses, que comeu guardou outros em uma moita onde foram devorados pelos cães e num riacho que passa a pouca distância do Cemitério, enterrou a sombra de uma oiticica, a cabeça de sua desditosa vítima, que foi exumada (SEIXAS, 1961, p. 417).

Sobre o documento supracitado, é necessário que façamos um breve adendo do percurso de nossa própria pesquisa, assim ficará claro ao leitor a razão da não presença de citações diretas ou mesmos imagens do processo da Cruz da Menina de Pombal nestes documentos tão relevantes para a construção desse trabalho.

Buscamos pessoalmente pela documentação processual, que narra o caso antropofágico na cidade de Pombal-PB. Entretanto, ao chegarmos no arquivo do primeiro Cartório do 1º Ofício, obtivemos a informação de que todo o acervo documental havia sido removido para os arquivos do Tribunal Judiciário. Seguimos então para o tribunal, onde obtivemos autorização (verbal) da Juíza Isabele Braga Guimarães, para efetuarmos a pesquisa nos documentos arquivados, em busca do processo relativo à Cruz da Menina de Pombal, pois esse processo é parte importante para a realização deste trabalho.

Após cinco dias consecutivos de pesquisa, inclusive com ajuda de funcionários, encontramos o livro, onde deveria está o processo, em uma caixa que não correspondia ao ano do documento (o arquivo não tem a organização profissional necessária para facilitar o trabalho dos pesquisadores, muitos documentos estão fora do seu lugar). Mas, foi aí que tivemos uma ingrata surpresa, o processo tinha sido arrancado do livro

ficando lá apenas às páginas anteriores e posteriores a data do fato. Após essa infeliz descoberta, recorremos a vários pesquisadores da cidade, mas nenhum tinha informações precisas de onde esse processo poderia estar, inclusive alguns deles como Vernek Abrantes e Jerdivan Nobrega, historiadores amadores que se dedicam as histórias de Pombal, estão há anos na busca por esse documento, mas, até o momento, nenhum de nós obtivemos sucesso.

Assim, essa parte da história de Pombal, permanece perdida nos documentos oficiais da cidade, permanecendo viva apenas em pouquíssimas obras historiográficas. Esgotada a possibilidade de localizar o processo nos arquivos do Tribunal e, conversando com colegas resolvi ampliar a pesquisa para outros arquivos, principalmente quando um funcionário do Tribunal nos avisou que alguns processos tinham sido removidos para o arquivo do Estado que fica na cidade de João Pessoa, capital da Paraíba. Em João Pessoa ao chegarmos ao arquivo estadual, o funcionário nos levou para a sala onde se encontrava os documentos vindos de Pombal, todos ainda estavam lacrados em envelopes tal qual haviam saído do Tribunal da cidade de Pombal; abrimos 15 envelopes abarrotados de documentos, que datavam de 1700 até 1889, mas não obtivemos êxito. Também fizemos buscas pelo documento no arquivo do IHGP, sem sucesso. Depois resolvemos partir então em busca do jornal “O Publicador” que noticiou o fato na época, mais uma visita ao arquivo do IHGP e não tivemos sucesso; os exemplares que estão nos arquivos não correspondem a 1877, ano do fato. Buscamos o jornal também nos arquivos da Fundação José Américo em João Pessoa; entramos em contato com a Fundação Joaquim Nabuco, em Pernambuco; buscamos também na Hemoteca Nacional, com ajuda de alguns pesquisadores, desse jornal, mas nenhuma dessas fontes tinha o exemplar de 1877, citado por José Américo de Almeida na sua obra “A Paraíba e seus Problemas”.

Foi então que nos demos por “vencidos”, e resolvemos trabalhar como o que nos foi possível. Passamos então, a utilizar como fonte de pesquisa, a obra dos historiadores paraibanos José Américo de Almeida e Wilson Seixas, que tiveram acesso ao processo nas fontes primárias que nós mesmos, após grande peregrinação por arquivos, não conseguimos. Seixas narra, na sua obra “O velho arraia de Piranhas” o caso da antropofagia ocorrido em Pombal – PB, com base no processo que em 1961, ano que escreveu o seu livro, ainda se encontrava a disposição para a pesquisa. Mas vale deixar claro que, quando Seixas realizou a sua pesquisa o processo ainda estava nas dependências do cartório, como fica evidente nesse trecho: “Assim é que encontro, nos

arquivos do Cartório do 1º Ofício desta cidade de Pombal, o processo contra a mulher Donária dos Anjos, que durante a seca de 1877, para não morrer de fome matou uma criança e comeu-lhe a carne”. Como podemos perceber, é bastante provável que esse processo tenha sido extraviado, durante a mudança do acervo do arquivo para o prédio do Tribunal de Justiça na cidade de João Pessoa - PB.

Então, mediante aos fatos mencionados e confiando na meticulosidade, idoneidade, responsabilidade e seriedade do trabalho de Wilson Seixas, reconhecido inclusive pelo IHGP, que é uma instituição séria, da qual faz parte apenas pesquisadores sérios e de grande credibilidade, é que sua obra será utilizada como fonte para o desenvolvimento do episódio de Pombal- PB. Dessa forma, poderemos, mais uma vez, recontar a história da Cruz da Menina de Pombal. Além dessa fonte científica oficial, também utilizamos um cordel e um folheto (Anexo I) educativo desenvolvido por Vernek Abrantes, com base também nos escritos de Seixas, mas que foi o nosso primeiro contato com a história da Cruz da Menina de Pombal-PB. Esse material está contido neste trabalho como anexo (Anexo II), assim como também o cordel que narra a história da Cruz da Menina de Patos (Anexo III).

Esse processo perdido trata de um crime ocorrido na cidade de Pombal- PB, que chocou a sociedade, pois se tratava de um fato nunca antes ocorrido naquela cidade; assassinato seguido de canibalismo. Esse caso de canibalismo, deu origem a uma nova fé popular na figura de “Maria”, a vítima, que se tornou uma espécie de “santa”.

A nossa pergunta é: Até que ponto essa atual sacralidade da menina pode ter ligação com o ritual antropofágico sagrado dos Tupimanbá? Pois, nesse caso específico, ela foi comida fora de um ritual, apenas para sanar a fome de uma vítima da seca que outrora castigava o sertão, furtando do ato qualquer ligação com o ritual sagrado dos Tupimanbá.

O canibal nega sua presa ao mesmo tempo em que a afirma, pois emerge da relação como novo sujeito afetado pelas capacidades subjetivas da vítima. Ele busca mobilizar a perspectiva do outro em proveito da reprodução de si, exprimindo a contradição entre um desejo centrífugo, heteronômico, e uma necessidade de auto constituição enquanto sujeito autônomo (FAUSTO, 2011, p, 169).

Partindo da afirmação de Fausto, é possível ponderar que o povo criminaliza o canibalismo ao mesmo tempo que, inconscientemente, reafirma a sua sacralidade. Guiados por um repúdio cultural implantado em nossa sociedade, contra o ato de uma pessoa alimentar-se de outra, o ato canibal, de certa forma, minimizou, o homicídio por sufocamento, o que fez com que as pessoas passassem a cultuar “Maria” como “santa”

popular. Dessa maneira, mesmo que de forma subjetiva, a antropofagia volta ao plano do sagrado, ao qual ela pertencia entre os indígenas. Maria, assim como grande parte dos santos regionais, é “aceita” dentro dos cultos católicos, inclusive a cruz que marca o local onde a menina foi encontrada tornou-se ponto de partida para vários atos católicos na cidade.

Analisando essa situação, temos um encadeamento antropofágico em um movimento que somente a religiosidade popular é capaz de conceber. O povo devora os dogmas católicos impondo “Maria” como santa, o catolicismo abre a boca e fecha os olhos engolindo o culto popular, e no fim das contas, a antropofagia condenada pelo catolicismo se faz presente dentro do catolicismo, amada e santificada pelo povo.

Podemos observar outro conceito de santo popular:

O santo para os católicos é aquele que através de suas virtudes e obediência à Igreja é, depois de sua morte, beatificado e canonizado através de complexo processo aberto pelos correligionários do candidato a santo, na busca de provas de milagres atendidos pelo bem aventurado. Isso não quer que a massa devota da religiosidade católica popular espere que a igreja reconheça o santo que eles mesmos elegem para a sua devoção. O povo consagra, elege e santifica os seus santos independentemente da aprovação da santa madre Igreja Católica (FLORES, 2012, p. 84).

Dessa maneira, podemos inferir que o santo e sua santidade, para o povo, mesmo sendo cultuado a partir da ritualística católica, não tem necessariamente que ser parte oficial do panteão de santos consagrados e canonizados oficialmente, por que a santidade se prova no dia a dia, ajudando as pessoas a solucionarem os seus problemas cotidianos; curando e dando as pessoas à possibilidade de fazerem, o que mais desejam para a suas vidas; seja nas suas relações humanas como conseguir um marido ou nas relações materiais de aquisição de bens; que, mediante uma prece, pede com fé e ao “alcançar sua graça” de aquisição, mesmo sabendo que isso ocorreu graças ao seu trabalho e seu esforço, não mede distâncias e nem se envergonham de dizer que: com a ajuda de “tal santo” e as graças de Deus, eu consegui; esse foi Deus que me deu!

Abaixo, temos imagens que mostram o local de culto da Cruz da Menina de Pombal (Imagem 11), a devoção em volta da cruz (Imagem 12) e as pessoas acendendo velas e fazendo as suas orações diante da Cruz, agradecendo por graças alcançadas ou pedindo novas graças (Imagem 13); demonstrando claramente sua fé na santa de sua cidade, mas não em oposição ao padroeiro do catolicismo oficial, mas como se essa fosse uma forma de reforço no alcance de seus objetivos. Ali, junto à cruz, de dia e de noite, é possível observar pessoas fazendo preces e pedidos, pois a menina é para as

peessoas uma “santa” de sua confiança e, aos pés da cruz, no centro da praça, que demarca o espaço sagrado de ligação terra – transcendente, as pessoas exercitam sua fé.



Figura17: Devotos acendendo velas

Fonte: Tatiane Lima

A história de Francisca Marta a já mencionada Cruz da Menina de Patos, é conhecida em todo estado, de João Pessoa à Guarabira. Apesar de ser uma história menos trágica, para os padrões de nossa sociedade, do que a Cruz da Menina de Pombal, ela tem uma repercussão muito maior; talvez devido ao investimento pelo poder público para que seu parque religioso entrasse no roteiro do turismo religioso do estado e ganhasse notoriedade como outros parques religiosos do Nordeste. O motivo real que levou A Cruz da Menina de Patos a ganhar maiores proporções do que a Cruz da Menina de Pombal não se sabe, entretanto, arriscaríamos dizer que, o preconceito e o

tabu criado em volta do tema antropofagia impediu que a história de “Maria” ganhasse maiores proporções, sendo relatada apenas por poucos autores da Paraíba, restringindo o seu culto apenas aos pombalenses.

“Maria”, ou como é mais conhecida Cruz da Menina de Pombal, é pouco difundida como santa popular pelo estado, entretanto, o seu culto na cidade de Pombal é bastante forte; tendo, assim como a menina de Patos, os seus fieis, que acreditam firmemente nos poderes da menina e relatam graças alcançadas. Isso é possível observar nos depoimentos de moradores da cidade: Dona M.O. S, 67 anos, moradora e natural de Pombal afirma: “Eu já alcancei, saúde, paz graças a Deus, ela me dá quando eu peço a saúde à paz ela me dá” (entrevista in loco), outros que não relatam graças pessoais, mas dão depoimentos sobre os poderes da santa como os da Dona S.M.G. R, 71 anos, natural de Fortaleza, mas que reside em Pombal há 65 anos quando diz: “Eu acho que eu já vi alguém falar que alcançou graça, né eu já escutei falar isso, mais eu particularmente nunca fiz promessa não por que eu já tenho os santos da minha né, num pode misturar muito não né (risos).

Partindo de depoimentos com esses, é possível observar que, apesar de não ter um parque religioso grandioso como a Cruz da Menina de Patos, “Maria” tem um menor número de fieis devido à pequena difusão de sua história, mas no cenário da religiosidade popular da cidade ela é uma figura de grande valor para o povo que a tem no patamar de santa. Assim como, a violência e a crueldade impetrada no caso da cruz da menina de Patos foi resignificada, a antropofagia profana, ocorrida em Pombal, tratada como crime, também foi mais tarde resignificada pela população de Pombal. Em um processo de ruminação, o canibalismo foi novamente engolido, mas dessa vez pelo catolicismo oficial e, sob os cuidados da religiosidade popular, quando o povo passou a tratar a menina “Maria” como santa, após relatos de milagres diretamente relacionados com a seca.

Apesar dos seguidores do catolicismo popular ter imenso respeito pelo que prega os dogmas da igreja católica oficial, em relação a quem são os seus verdadeiros representantes, o catolicismo popular corrobora com todos os santos oficiais da igreja, prestando homenagens e respeito a todos eles, bem como ao clero que os representa. Entretanto, grande parte dos seus representantes, sejam eles santos ou homens do clero, são eleitos pelo povo, “O agente religioso é analisado segundo a perspectiva da sua origem: enquanto o sacerdote ou profeta são oriundos de fora da cidade, os rezadores

são sujeitos de sua própria comunidade e senhores do mistério” (DIAS, 2012, p. 149).

A religião popular é um braço da religião oficial, ela não se separa ao menos na ótica do povo que é diferente da ótica do clero, que vê nas manifestações do povo um afastamento do evangelho, dos dogmas e da teologia católica, portanto um afastamento do catolicismo. Apesar do respeito que tem em relação ao oficial, o popular tem uma forma própria de viver a religião; são católicos apostólicos romanos, mas nem sempre seguem ao pé da letra os dogmas de sua religião, fazem adaptações que os permitem terem o sagrado mais próximo.

Para que o sagrado fique sempre próximo e sempre protegido, elegendo pessoas da comunidade como uma espécie de guardiões dos dogmas católicos, é possível ter bem próximo do povo pessoas especialista no trato com o sagrado que são da confiança de todos da comunidade, como ocorria abertamente na Europa antes das Reformas, conforme constatou Keith Thomas em sua obra “A Religião e o declínio da magia”, onde os representantes do clero ou da religião (nos casos narrados por Thomas normalmente os representante do sagrado eram, curandeiros, feiticeiro ou bruxas) que, normalmente estavam inseridos na comunidade, manipulando o sagrado para fazer as vontades do homem, e não manipulando homens para fazer as vontades do sagrado. Para Cascudo a religiosidade popular “Via o homem no Homem e não no Livro” (CASCUDO, 2011, p. 2).

Por estarem os santos tão presentes na vida das pessoas, como vimos nos casos que citamos de Santo Antônio, Francisca Marta e da Cruz da Menina de Pombal, é que podemos observar que o milagre está inserido no cotidiano como uma “mostra de feitos simples de trocas de fidelidade mútuas entre o sujeito e a divindade; ele é não a quebra, mas sim a retomada da ordem natural das coisas” (BRANDÃO, 2007, p. 131). Por isso, é tão comum o apego as rezadeiras e curandeiras, sem falar nos santos regionais como, Pe. Cicero, Frei Damião ou os mártires da comunidade, como os já relatados nos casos de Pombal e Patos; a quem se recorre por diferentes motivos, dos mais sérios, como o fim de uma seca que prejudica o coletivo, ou mesmo para um pedido individual de cura ou de casamento, pois as pessoas que fazem as suas promessas sempre são levados pela necessidade de voltarem a viver normalmente, retirando do seu cotidiano, de preferência de forma prática e a curto prazo, algo que se tornou incômodo.

Ao fazerem as súplicas, expõem as suas necessidades e oferecerem em troca seus sacrifícios pessoais, pois o sofrimento é o que o homem religioso tem de mais caro a oferecer aos seus “deuses”. São muitas vezes oferecidos como forma sacrificial, andar a

pé e descalço por quilômetros, subir escadas de joelhos (como é possível observarmos tanto nas escadarias do santuário de Nossa Senhora da Penha em João Pessoa-PB, como nas escadarias da Igreja do Bom Fim em Salvador – BA), doar objetos que representem a graça alcançada aos santos ou mesmo aos líderes religiosos, são algumas das formas possíveis de agradecimento.

Ao fazerem as suas promessas, as pessoas esperam serem atendidas, entretanto, o povo de fé mesmo, quando não alcançam os seus pedidos não se revoltam contra Deus ou contra seus santos e, nem tão pouco, contra a religião, ao contrário guardam consigo um sentimento de resignação, acreditando que assim foi pela vontade de Deus, “Mesmo que não tenha recebido um milagre, ele permanece devoto, pois está ligado a um sistema de força do qual o sagrado serve como elemento protetor” (DIAS, 2012, p. 141). Assim mesmo, muitas vezes, tendo que suportar os transtornos que o levaram a fazer uma promessa não atendida, o devoto sabe que o que é mais importante é confiar em Deus em primeiro lugar e jamais perder a fé, pois seus santos, mesmo que não os tenha atendido naquele momento, nunca os desampara, “o povo sem cerimônia nenhuma, limita a sabedoria metafísica sem humilhação para a precariedade da cogitação humana. *Só quem sabe é Deus! Acabou-se!*” (CASCUDO, 2011, p.169).

Como é possível perceber, o devoto da religiosidade popular tem uma relação muito íntima com os seus santos de devoção. Nesse movimento, podemos observar que a religiosidade popular, de certa forma, devorou a religião oficial; absorvendo dessa, apenas o que lhes interessava a ser parte de sua vivência, trazendo para o convívio comum os santos oficiais, mas os inserindo em práticas oficiosas, o que faz com que, na maior parte das vezes, o praticante da fé dispense a presença de um representante do clero que faça esse intermédio entre ele (o homem fiel) e o sagrado, diferentemente do que é defendido nas práticas Tomistas, que coloca para os praticantes do catolicismo oficial, o clero entre os homens e Deus. O fiel da religiosidade popular dirige-se ao santo de sua devoção com a intimidade de quem o tem como um amigo e companheiro de todos os momentos, não como algo transcendente e inalcançável.

3.2. Sobrevivência da religiosidade popular paralela à fé oficial

Muitas características já foram mostradas em relação à religiosidade popular, sua fé, sua forma de culto e sua própria versão para alguns dogmas da igreja, a dificuldade inicial do clero em chegar a todos os lugares, o que foi decisivo para a que a

religiosidade popular ganhasse força e passasse assim a ser uma dificuldade para a igreja, os santos e as santas criadas e devotados pelo povo. Mas, se essa forma de expressão religiosa ganhou tanta força, quem eram os seus principais representantes? Como ela se difundiu tão massivamente entre as camadas mais pobres? Quais eram os responsáveis pela disseminação dessa “palavra de Deus” tão carregada de interesses e de sofrimentos?

O catolicismo popular, assim como sugere o seu nome, é a expressão da religião do povo. Essa forma de expressão de fé “um tipo de catolicismo, trazido pelos portugueses pobres, começou a penetrar no Brasil a partir da colonização. É comumente chamado de *catolicismo tradicional popular*” (PALEARI, 1990, p. 67), tem como suas representantes pessoas simples que, na maior parte das vezes, vivem nas comunidades em que atuam:

Internamente a religiosidade popular se caracteriza pela não obediência às doutrinas, mas às tradições. Essas se articulam em torno da necessidade de preservar valores particulares, definidos de um grupo que se coloca diante de outro também delineado com base em sua tradição (ALMEIDA, 2007, p. 71).

Fazendo uma leitura Duraniana do texto supracitado de Almeida, podemos notar que essa tradição, que não consta enquanto fé autorizada, racionalizada, mesmo passível de torna-se uma ciência ou mesmo uma teologia, que o devoto da religião popular carrega, é algo que jamais será perdido, são os traços que determinam no homo sapiens o homo religioso. São os conhecimentos que permeiam a sociedade por meios não históricos, não ortodoxos, mas, por meio dos mitos que nascem, morrem e renascem a todo tempo entre os homens, que estão entranhados na forma do homem relacionar-se com o sagrado sem, para tal, precisar de regras e condutas pré-estabelecidas, pois assim como a “história é a derivação do mito” (DURAND, 2008, p. 99), a religiosidade popular, que permanece viva, percorre o mesmo caminho.

Brandão (2007) classifica na sua obra, como essa religiosidade popular é vivida, como as pessoas são inseridas na religiosidade popular e como se divide o trabalho religioso para que as tradições possam continuar vivas, mesmo com as incisivas investidas da igreja para devorar a religião popular. Vejamos então, como esse processo de “captura e preparo” da religião popular pela religião oficial ocorreu. Aqui faremos um movimento contrario do que fizemos anteriormente, demonstrando o mesmo movimento das guerras indígenas, onde em um momento, o prisioneiro é morto, mas em outro momento o matador pode ser o prisioneiro, uma vez que as guerras de captura eram constantes entre os Tupinambá, mantendo assim o mito em movimento através dos

rituais. Assim também ocorre na relação entre o catolicismo oficial e o catolicismo popular evidenciando de certa maneira mais um aspecto subjetivo da antropofagia. Hora uma toma o papel de prisioneiro ora outro. Como já vimos a religião popular, no nosso caso o catolicismo popular, nasce do ventre da igreja católica, como uma forma de manutenção dessa fé. Entretanto, como vimos, a fé católica popular ganhou especificidades que não podem fazer parte do catolicismo oficial. Diante desses acontecimentos, a igreja passou a se posicionar em relação a essa fé, e tomou decisões que recolocaria a igreja enquanto detentora da verdade, levando através das “Santas Missões” a verdadeira voz da igreja e o evangelho.

É possível observar nas ações dos jesuítas, nas terras descobertas do novo mundo, uma forma de missão quando eles aqui se instalaram e iniciaram as catequeses “antropofágica”, assunto já discutido neste trabalho. Essas missões dos jesuítas, eram administradas pela igreja enquanto instituição, com a real intenção de angariar fieis que suprisse os que foram perdidos para o protestantismo, durante a reforma religiosa encabeçados por Martin Lutero. Mas é sobre as “Santas Missões” da igreja que nos debruçaremos neste trabalho, para podermos explicar como a “antropofagia” subjetiva se processa no seio do catolicismo. Para tanto, delimitaremos o nosso espaço geográfico de estudo ao que ocorreu com as “Santas Missões” no Brasil, mais precisamente no Nordeste. Dessa forma, caminhamos em direção ao entendimento de como se processou as “Santas Missões” nesse país. Quais foram as suas vantagens? Quais eram os seus principais representantes? Como ela se espalhou? e quais foram os legados deixados por essas missões na religiosidade do Nordeste? Mediante tantas dúvidas, faremos uma breve incursão sobre o assunto sem a menor pretensão de esgotá-lo, uma vez que em uma dissertação está seria uma tarefa impossível, mas nos propomos a apontar os caminhos por onde provavelmente essas respostas devem ser encontradas.

Já mencionamos que a quantidade de representantes oficiais do catolicismo era insuficiente para difundir o evangelho de forma satisfatória devido à imensidão desse país. A escassez de sacerdotes se prolongou por muitos anos, chegando inclusive, aos nossos dias, devido ao “pequeno número de seminaristas que ingressam principalmente nas congregações voltadas para as missões” (SOUZA, 2011, p. 57). Esses fatores, agregados aos já mencionados fatores que impulsionaram as religiões populares, como: a mudança da fé no evangelho para os santos do povo, as promessas como moeda de troca entre o homem e o sagrado e outros já estudados, provavelmente foram fatores de relevância nas decisões tomadas pela igreja ao criarem as “Santas Missões”, o que deu

origem a uma nova forma de propagação da fé, com novas formas de representação oficial da igreja e propagação do evangelho descentralizando essa função que era essencialmente do clero.

Segundo Brandão (2007), existem três formas de ser e viver dentro da religião popular, leigos, fieis ou clientes. Cada classe adere à religião popular de uma forma específica.

Os leigos entram na religião através de rituais pré-estabelecidos; dentro das religiosidades populares estamos tratando especificamente do catolicismo, então temos como porta de entrada desses membros o batismo e os estudos do evangelho; após o ingresso essas pessoas assumem papéis específicos dentro da religião.

Após o Concílio Vaticano II, é possível observar que alguns comportamentos oficiais iniciam mudanças. Assim, as pessoas passam a ter maior participação na “manipulação do sagrado”.

A igreja passou a congregar os fiéis leigos chamando-os de Discípulos Missionários e conferindo a essas pessoas funções de protagonistas dentro do processo de evangelização. Vários documentos oficiais da igreja enfatizam a figura do leigo como figura indispensável para se chegar a conversão de novos fieis ou mesmo a busca por resgatar os que se perderam” (SOUZA, 2011, p. 55).

Dessa maneira, inicia-se então, dentro do catolicismo oficial, uma maior participação do povo. Entretanto, vale lembrar que, a “inclusão” dos leigos nas práticas de evangelização feita pela igreja, durante as missões, era apenas uma aparente autonomia, conforme afirma (SOUZA, 2011, p. 56): “a aparente autonomia conferida ao leigo nos parece muito mais uma tomada de posição estratégica, que uma real abertura doutrinária”. Diante do exposto, podemos inferir que, a abertura que a igreja faz para a participação do povo, não passa de uma pratica “canibal camuflada”, onde o povo ganha certa “autonomia” dentro da igreja, quando ela é representada por um dos seus membros, dispensando a presença do padre em determinadas práticas. Entretanto, as pessoas escolhidas para representarem o povo dentro da igreja e a igreja dentro do povo, falam sempre embasadas no evangelho e nas falas determinadas pela teologia. Aos poucos, essa nova forma de evangelização do povo pelo povo tenta engolir as práticas religiosas contidas nas tradições do catolicismo popular, pois, aquele membro do povo escolhido como representante da religião oficial, passa a ter as suas antigas práticas como algo pecaminoso, afastando o sagrado do homem simples e se colocando como um segundo intermediário entre o homem e Deus, devorando assim a possibilidade do sagrado está próximo do homem.

Além do leigo, outras classes também podem participar desse banquete oferecido pelas “Santas Missões”, onde as práticas não ortodoxas do catolicismo popular são o prato principal. Temos como comensais dessa mesa, além dos leigos, os fiéis e os clientes como Brandão (2007) demonstrou em suas pesquisas.

A segunda categoria são os fiéis, esses têm uma vida religiosa rotineira. Por exemplo, uma pessoa que vai à missa todas as semanas, mas não dá nenhuma contribuição para que o ritual aconteça, nesse caso, ele é um mero espectador das manifestações do sagrado.

Uma terceira categoria são os clientes, figuras bastante comuns, principalmente no catolicismo do Brasil. Consiste naquela porcentagem de pessoas que apesar de terem uma identidade religiosa determinada, procuram outras denominações quando julgam necessário “eles procuram os serviços religiosos de forma esporádica e ditada por necessidades pessoais” (DIAS, 2012, p.151). Esse tipo de fiel dentro da religiosidade popular, tem uma maior predominância entre as religiões de matrizes africanas, entretanto nem sempre são praticantes dessa vertente religiosa; muitas vezes estão ali apenas porque tem pressa em resolver seus problemas pessoais, que, por exemplo, a religião católica não resolveria com a mesma urgência. Então, em muitos momentos, é possível perceber que membros do catolicismo recorrem aos ritos de outras religiões, em busca de resolver, mais brevemente, os seus problemas. Os clientes são o alvo principal das “Santas Missões” que tem fome e pressa em devorar essas práticas não ortodoxas, obrigando ao fiel católico a viver aprisionado dentro do corpo do “inimigo”, assim como, na antropofagia, ficava aprisionada a carne do inimigo morto no corpo dos que o devoravam.

Mas, mesmo com as investidas da igreja em coagir o crescimento desordenado do catolicismo popular, essas práticas continuam se espalhando Brasil adentro, cada lugarejo distante encontra uma forma de cultuar o sagrado dentro do catolicismo, mas com as suas próprias configurações, mesmo tendo a sua frente um leigo, que é um representante oficial do catolicismo.

A origem de uma capela ou um lugar qualquer de devoção, de uma festa de santo ou um costume consagrado de culto coletivo. E explica-os com a narrativa de um primeiro, ou de alguns primeiros fatos milagrosos que construíam e que foram seguidos de perto por outros prodígios que garantiam, por sua vez, a legitimidade da produção comunitária de uma devoção” (BRANDÃO, 2007, p. 266).

Os valores estabelecidos pelo catolicismo popular, em inúmeros lugares, fizeram

com que o clero do catolicismo oficial romano sentisse, diante da consolidada fé popular, em seus santos, a necessidade de se adaptarem a fé do povo, que, diga-se de passagem, é a maioria esmagadora da população e dos católicos no Nordeste do Brasil (região que estamos dando enfoque neste trabalho), para que então pudessem trazer novamente, para os meios mais populares, os dogmas da igreja, mas sempre respeitando a fé e o modo de viver do povo; muitas vezes adaptando os seus discursos e pregações a vivência social e as dificuldades da comunidade.

Como exemplo de sucesso dessa postura, temos no Nordeste brasileiro, o já mencionado Frei Damião de Bozano, legítimo representante da igreja nas “Santas Missões”, projeto da igreja para levar por meio de um representante a religião oficial para o meio do povo. Esse exemplo da Fé do povo, e das providências tomadas pelo catolicismo oficial, na tentativa de recuperar fiéis e trazê-los de volta às práticas Católicas Apostólicas Romanas, resultou em no aparecimento de vários líderes religiosos que se destacaram no Nordeste brasileiro. Resolvemos tomar como referência, para essa expansão na Paraíba, Frei Damião, sem diminuir a importância a as influências de outros sacerdotes, como o já mencionado Pe. Cicero.

Frei Damião, obteve um grande público utilizando-se de seu carisma e de um discurso “sensibilizado” com as necessidades do povo, implantando as ideias da igreja de forma tão incisiva que ele mesmo tomou o lugar dos santos populares; deixando os santos, de serem intermediários do sagrado e passando a ser ele mesmo, Frei Damião, o próprio sagrado manifestado no meio do povo, como veremos no próximo tópico. Essa paixão do povo pelo frei podia ser observada em qualquer lugar por onde ele passava fazendo as suas pregações, devido a grande quantidade de pessoas que o seguiam para ouvir o que ele tinha a dizer em seus sermões.

3.3. Frei Damião X Nossa Senhora da Luz

No tópico anterior verificamos como o catolicismo popular se espalhou pelo sertão nordestino, como se dá a relação das pessoas com o sagrado, o papel da igreja oficial, suas influências na vida das pessoas e uma forma de classificação dos seguidores da fé popular no interior do catolicismo. Também ressaltamos o destaque que obtiveram, na fé popular, personalidades como Frei Damião de Bozano, Pe. Cicero Romão do Juazeiro do Norte, e as Meninas de Pombal e de Patos.

Forte representante das “Santas Missões”, Frei Damião, trazia consigo uma forma

de evangelização característica dos capuchinhos, ordem da qual fazia parte, enfatizando a simplicidade e a pobreza como virtudes humanas. Seus discursos, na maior parte das vezes tinha um fundo escatológico. Mas, antes de iniciarmos as análises sobre a participação de Frei Damião nas “Santas Missões” e nas praticas de “antropofagia” contidas nesse movimento, devemos conhecer um pouco da história de vida desse homem, que marcou tão profundamente a vida e a religiosidade do povo do sertão nordestino.

Frei Damião nasceu na cidade de Bozzano, norte da Itália em 1898, aos 19 anos serviu ao exercito Italiano durante a segunda guerra mundial, aos 23 anos ordenou-se padre e aos 25 anos diplomou-se em Teologia Dogmática, Filosofia e Direito Canônico pela Universidade Gregoriana. Em 1931 chegou ao Brasil, com a missão de evangelizar. Passou a residir no convento de São Félix em Recife – PE, de onde parte para cumprir as suas missões. Pio Gianotte, assume para si o nome de Frei Damião de Bozanno. Dono de um carisma que contagiava as multidões, principalmente os mais humildes, portador de um discurso fortemente moralista pregado pela igreja, sempre falando em nome da moral e da ética católica. Seu discurso destorcido devorava as perspectivas de amor, caridade e fraternidade do discurso do Cristo bíblico. Podemos observar que o conteúdo que ele disseminava caracterizava-se por ideias radicais, carregadas de machismo (para a nossa atual forma de enxergar o mundo) e muitas vezes excessivos; na maior parte das vezes, o seu principal alvo eram as mulheres, em momentos públicos onde afirmava, com embasamento teológico:

Eu condeno sempre a mini saia. Essa roupa não presta não. É causa de muitos pecados. Muitos homens já perderam a cabeça por causa desse exagero das mulheres [...] Viver com uma mulher sem ser casado com ela na igreja está errado. O casamento na justiça não é o bastante. Deus não confirma essa união, ela não existe. Estão ouvindo? Tem que casar na igreja (OLIVEIRA, 1997, p. 81).

Podemos perceber que o posicionamento moral pregado pelo Frei Damião, tinha uma perspectiva próxima da tratada Keith Thomas, sobre a igreja católica medieval, quando afirma que: “A busca de um bode expiatório resultava da convicção de que todas as calamidades naturais têm necessariamente uma causa moral” (THOMAS, 1971, p. 87). Observando o discurso do frei é possível encontrar fortes vestígios da igreja medieval europeia, sob a qual se debruçou Thomas em suas pesquisas. Nas falas de Frei Damião, é possível perceber, com bastante clareza, o tom autoritário e escatológico utilizado pelo líder religioso, para amedrontar e manipular os costumes de uma

sociedade de acordo como os dogmas da igreja oficial; devorando, sem nenhuma cerimônia, muitas práticas normalmente utilizadas pelos fieis, condenando ao inferno, qualquer um que vivia fora dos preceitos católicos e, tendo a confissão dos pecados, como a única forma de purificação possível. Os seus discursos estavam ligados, principalmente, aos problemas sociais causados pela seca do sertão nordestino. Acalmando o povo sofrido que, segundo as suas pregações, teria um olhar especial de Deus no momento do julgamento, pois os sofrimentos causados pela seca seriam considerados benéficos no dia do “juízo final”. Por isso, registou-se o Frei Damião proferindo esse tipo de discurso: “Sofrimento não é indiferença de Deus. Esta vida é apenas uma preparação para a outra; essa sim é importante. Daí precisamos sofrer nessa existência, para termos merecimento na outra”.

Frei Damião peregrinou por 78 anos pelo Nordeste brasileiro, fazendo as suas pregações e arrastando multidões; uma pessoa carismática porém com fortes posicionamentos morais e teológicos, conhecido por sua conduta religiosa impecável e por sua severidade contra aqueles que descumpriam o que mandava a igreja. Era um carismático; “na tradição cristã, o carisma designa a posse ou manifestação de dons espirituais, de língua ou proféticos. Um sagrado não domesticado e, em certa medida, domesticado” (MATA, 2010, p. 100). Os discursos do frei eram, em sua maioria, “proféticos”, apontando para uma escatologia inescapável; que, acompanhado de seu carisma, devorava as práticas religiosas do catolicismo popular e formava opiniões radicais em relação a essas práticas. “No inferno o calor é bilhões de vezes pior do que no Nordeste. As labaredas sobem e queimam sem parar o corpo dos adúlteros, das prostitutas, dos afeminados e dos criminosos” (OLIVEIRA, 1997, p. 82).

Nesse trecho do discurso de Frei Damião, fica evidente a sua posição em relação às transgressões da sociedade, em relação aos dogmas da igreja. Assim, enchendo de luz o caminho de muito e de espinhos a vida de outros tantos, condenando ainda aqui na terra a viver eternamente em um calor bilhões de vezes maiores do que o que ele enfrentava em suas andanças pelo Nordeste, com a autoridade que lhe cabia, espalhava sua palavra desconstruindo conceitos e fortalecendo tabus, que prevaleceram vivos ainda hoje no inconsciente coletivo do sertanejo paraibano. Mesmo “aterrorizando” a vida das pessoas com o seu catolicismo ortodoxo, muitos acreditavam que o frei tinha poderes de cura; mas muitas histórias nos mostram que ele não fazia apenas o bem, às vezes, para dar exemplo, algumas pessoas recebiam “castigos” do frei de caráter tão sobrenatural, quanto às curas que ele operava.

Um trabalho dos seminaristas do Instituto de Teologia do Recife catalogou até 1975 oitenta milagres realizados pelo Frei Damião. Grande parte deles, segundo o estudo realizado, foram maldições: oito mortes súbitas, uma morte lenta e um alvoroço de multidão. Pessoas incrédulas se transformam em bodes ou cabras (BRAGA, 2002, p. 51).

Por esses, e outros motivos, ele passou a ocupar o lugar de homem santo ainda em vida na casa de muitos sertanejos, mesmo transgredindo os preceitos de perdão e amor ao próximo, praticando atos de um catolicismo medieval, plantando o medo e aterrorizando pessoas simples. Relatos de pragas (maldições), lançadas pelo Frei Damião, como forma de punir os pecadores, com morte, acidentes ou mesmo as transformando em animais, demonstra que ele, para manter o comando e o controle da igreja sob os sertanejos, “devorou” como se faz com a caça, não apenas as práticas referentes ao catolicismo popular, mas, em certa medida, também as práticas de amor e do perdão, carro chefe do cristianismo que ele representava.

Depois de sua morte, em 27 de Maio de 1997, aos 98 anos de idade, essa ideia de santidade ganhou mais força, devido aos milagres atribuídos ao Frei Damião, sejam de curas ou de maldições.

Devido a essa fervorosa devoção do povo sertanejo, em volta da figura de Frei Damião, é possível encontrar no interior da Paraíba, na cidade de Guarabira, uma grande homenagem a esse religioso; foi construído um imenso parque religioso, com a finalidade de atrair para a cidade romeiros e devotos do “santo”, foi erguida, em cima de uma serra, que pode ser vista de qualquer ponto da cidade, uma imensa estátua representando o frei, a terceira maior do Brasil, perdendo apenas para a estátua do padre Cícero, no Juazeiro do Norte e do Cristo Redentor no Rio de Janeiro.

Esse parque³⁶ foi inaugurado em 19 de Dezembro de 2004, em um grande evento religiosos que reuniu cerca de 50 mil devotos. Localizado uma parte privilegiada da cidade, o monumento, que mede 34 metros e pesa cerca de 750 toneladas. Fruto de uma parceria da diocese local como o governo do estado. Esse parque religioso atrai todos os anos, milhares de turistas e devotos de todos os cantos do Nordeste e do país, para a cidade de Guarabira, o que alimenta a religiosidade e a fé do povo, em contrapartida, aquece o turismo e o comércio religioso da cidade. Dentro do santuário, é possível encontrar muitos tipos diferentes de itens religiosos, relacionados a figura do frei, quadros, fitinhas, estátuas de todos os tamanhos, tudo para que o fiel que por lá passa

³⁶ Mais detalhes sobre o Parque religioso de Frei Damião acesse:
<http://www.guarabira.pb.gov.br/memorialfreidamiao>

não saia sem a sua pequena “reliquia” sagrada. Mas qual é a relação entre Frei Damião e a antropofagia simbólica? Pois bem, a relação entre a religiosidade popular e a religião oficial em Guarabira, tem algumas particularidades. Como já foi mencionado, a construção da estátua dele é uma parceria da arquidiocese da Paraíba e do governo, tanto da esfera estadual quanto municipal, esses dados podem ser encontrados na página³⁷ oficial do Memorial do Frei Damião que encontra-se on-line e disponível para acesso.

Aparentemente não existe nem um traço de canibalismo nessa relação, mas nós lhe diremos que sim, existe um traço “canibalesco” na relação do santo popular com a religião oficial. A padroeira oficial de Guarabira, aceita e cultuada pela igreja católica é Nossa Senhora da Luz, entretanto, a veneração ao Frei Damião, a construção do memorial, as romarias vindas de todos os lugares, a divulgação turística não apenas religiosa, mas também comercial, para visitar a imensa estátua, engoliu o culto à padroeira da cidade. A festa sagrada da Padroeira, com novenários e missas, acontece todos os anos de 23 de Janeiro até 2 de Fevereiro, dia de Nossa Senhora da Luz, acompanhada da festa profana que é conhecida em todo o estado, “a Festa da Luz”, traz sempre atrações conhecidas a nível nacional. Como vimos, a cidade tem a sua patrona oficial reconhecida pela igreja, mas a força da religiosidade popular abocanha a santa oficial e lança sua fé no Frei Damião, santo popular não reconhecido pela igreja católica, mas que faz parte da fé do povo.

Essa devoção ao pregador andarilho, apesar de não ser reconhecidamente oficial, é protegida e estimulada pela igreja, pois essa assume, nesse momento, o papel “do matador” e, absorve dessa relação, a antropofagia existente entre a fé na figura do Frei Damião e a fé na padroeira oficial Nossa Senhora da Luz, porque simplesmente a primeira devora a segunda, fazendo com que a segunda seja praticamente desconhecida como tal, pelas pessoas não moradoras da cidade. O que a igreja absorve dessa prática antropofágica é apenas os lucros (parte mais sublime da qual apenas o matador pode usufruir) deixados pelos peregrinos, que se alimentam da fé em uma figura por eles elegida como santo, e que representa a fé de uma enorme parcela da população rural do sertão nordestino, mais precisamente da Paraíba.

Frei Damião, apesar dos discursos carregados de intolerância, era um homem incrivelmente carismático e querido no Nordeste; seu sucesso, entre as camadas mais

³⁷ Site oficial do Memorial Frei Damião: <http://www.guarabira.pb.gov.br/memorialfreidamiao/>

pobres, se dá devido principalmente ao seu modo simples de vida, ele não apenas pregava a pobreza mas também a humildade como forma de vida. Nesse aspecto, o frei caminhava de mãos dadas com os ensinamentos de Cristo, o que atraía a atenção do povo que sentia-se representado naquela figura. Desse modo, podemos dizer que, a missão dada ao frei pela igreja católica, de pregar o catolicismo oficial, teve grande sucesso, pois ele condenava, sem nenhuma piedade, toda e qualquer manifestação religiosa que não estivesse de acordo com as práticas católicas mais ortodoxas. .

Pregando a justiça de Deus em meio a miseráveis, seu discurso conformista e escatológico, acalantava e acalmava o povo sofredor do Nordeste, que se apegavam com santos que podiam trazer-lhes melhorias em suas vidas, esperando ver a bondade e a justiça de Deus. A esses, o frei dava uma resposta afirmando que já citamos anteriormente afirmando que o sofrimento é importante para o crescimento e que não significa uma indiferença por parte de Deus. Com seu discurso de acomodação e aceitação, Frei Damião reunia milhares de sofredores por todos os lugares que passava; esses, acreditando na santidade do frei, tinham o seu exemplo de pureza, pobreza, renúncia e santidade, como caminhos para encontrar a salvação.

Histórias sobre as peripécias do frei, podem ser facilmente encontradas nas narrativas da literatura de cordel. No entanto, como nordestina e sertaneja, já ouvi inúmeras histórias sobre as andanças e as missões do Frei Damião, entre elas destacarei uma narrativa oral feita por minha própria avó, repetida incansavelmente, todas as vezes que se toca no nome de Frei Damião. Ela relata a seguinte história:

Quando eu era menina, era bem pequena, meu pai contou que um dia Frei Damião foi fazer missão lá por perto, não sei se foi em Patos, ou se foi ali perto. Não me lembro mais. Mas papai contou que, uma menina vinha caminhando em procissão na missão, aí teve uma hora que ela apontou para os pés de Frei Damião e disse: “Olha mãe, olhe mermo ele anda sem pisar no chão”. O frei olhou para menina e riu. No outro dia a menininha amanheceu já doente, foi se indo e não deu nem oito dias a menina morreu. Eu acho que aquela menina era um anjo, por que ela viu um santo voando, aí ela morreu³⁸ (Depoimento Oral).

Diante desse relato, que eu tive oportunidade de ouvir inúmeras vezes, um dos pontos mais importantes, que podemos destacar é a fé com que esse relato e outros, são realizados; em nenhum momento da fala é possível encontra vacilo de fé. Frei Damião era santo, e santo poderoso. Ele tinha a capacidade de falar dos problemas do povo,

³⁸ Maria do Carmo Lima Rodrigues, devota de Frei Damião, João Pessoa – PB, Novembro de 2014.

diferente da maioria dos padres da igreja católica, por que apesar de pertencer a uma classe intelectual completamente diferente dos que o ouvia, ele tinha uma grande capacidade de compreender as necessidades do povo, por viver junto do povo. Por esse motivo, a fé do povo em seu próprio “santo” devora, ainda hoje, a fé na santa oficial da Igreja Católica.

Mas como a antropofagia é um processo ritual cíclico, que tem como impulsionador a vingança, essa relação de Frei Damião com a igreja e com a religiosidade católica, também tem a sua ciclicidade. Quando veio para o Brasil, ele tinha em suas mãos a missão de pregar, e pregar como os capuchinhos faziam, de forma simples, disciplinada e dura; trazendo de volta os fiéis para os caminhos teológicos. Essa tarefa estava sendo cumprida com maestria pelo Frei Damião, poucos anos depois de iniciar as suas andanças pelo sertão pregando nas suas missões. Era possível perceber o sucesso que ele fazia no meio da religiosidade popular, tudo parecia está bem, e a missão que ele tinha recebido estava se desenvolvendo com sucesso.

Até que ocorreu o Concílio Vaticano II (1962-1965); fica evidente que, depois desse concílio que ampliou as ações pastorais e o formato das missões, os discursos escatológicos deixaram de fazer parte da pedagogia catequética de igreja católica. Como isso, os discursos de Frei Damião tornam-se ultrapassados e, em muitos lugares, ele chegava a ser proibido de continuar pregando, pois passou a ser visto como um incitador de fanatismo.

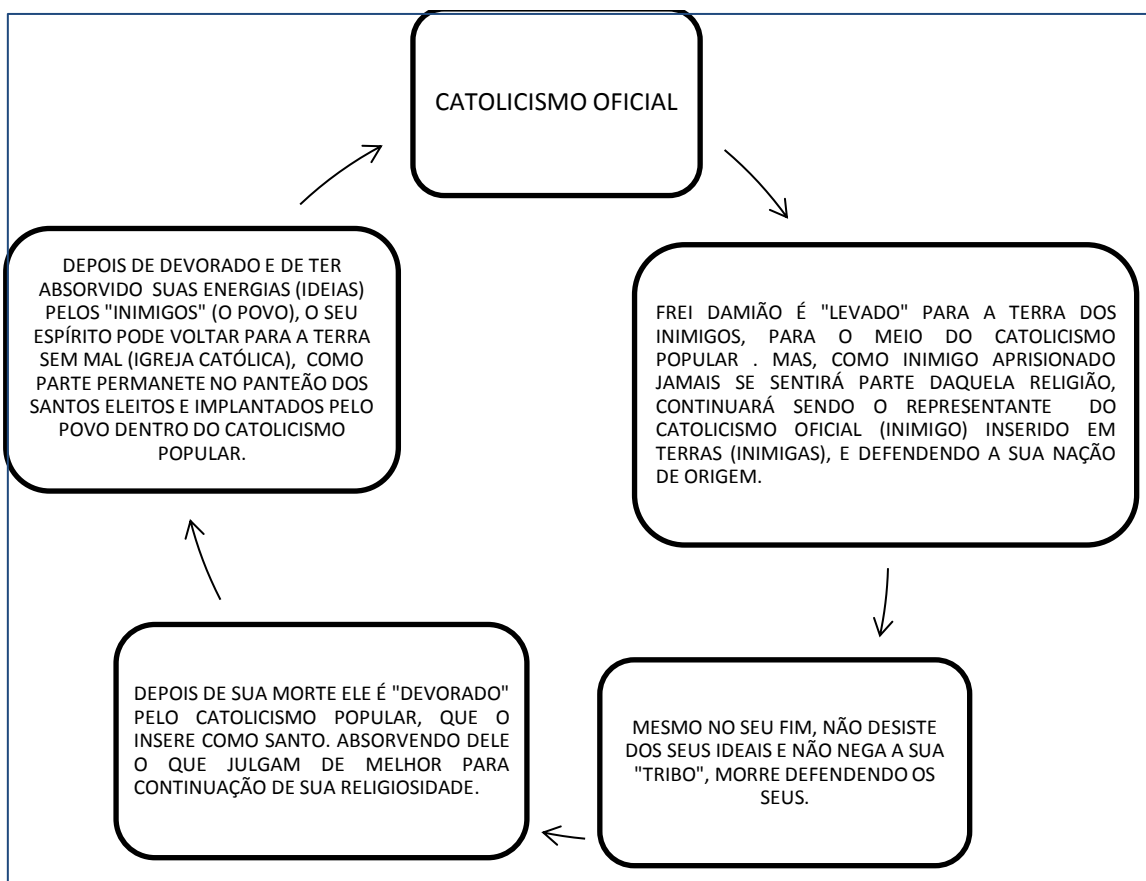
Até o Concílio, Frei Damião não era problema nas dioceses. Para qualquer uma ele era convidado, pregava missões no seu estilo. A partir do Concílio começou a encontrar problemas com algumas dioceses, que impediram ou desaconselharam a sua entrada para pregar missões, a fim de não impedir a “renovação pastoral” (FLORES *apud* MOURA, 2012, p. 78).

Diante do exposto, e tendo em conta que o frei foi proibido de pregar missões em várias cidades como, Afogados da Ingazeira, Palmeira dos Índios e Campina Grande, entre outras cidades de Pernambuco, Alagoas e Paraíba (NOBLAT, 2008), podemos perceber mais uma vez que, a religiosidade popular e suas manifestações foram suprimidas. Mas, mesmo depois dessa proibição e das palavras do frei deixarem de ser o correto para a igreja católica, podemos perceber a força da religião do povo quando eles santificam o frei ainda em vida, e passam a cultuá-lo como santo, mesmo depois de sua morte e mesmo sem o aval oficial da igreja. Devorando o oficialismo e guardando o seu “inimigo” dentro deles, como uma energia a ser utilizada.

Vejamos de forma ilustrada, como esse movimento antropofágico se deu entre o

catolicismo popular. A pessoa de Frei Damião, o povo e a Igreja Católica. Essa ilustração abaixo (Quadro 1), mostra o movimento cíclico que ocorreu dentro da religiosidade popular, demonstrando, de certa forma, o mito antropofágico agindo no meio do catolicismo popular. Vale lembrar que, não temos a intenção de ter essa demonstração como verdade absoluta, todavia, ela será de grande valia para que possamos enxergar com maior clareza o movimento do mito, tornando o nosso trabalho mais didático. Nesse caso, utilizamos a figura de Frei Damião, apenas por que foi ele que escolhemos como exemplo, para demonstrar como a antropofagia age mesmo de forma subjetiva dentro da religião oficial, com isso não queremos enaltecer sua figura apenas ilustrar os movimentos da antropofagia. Então vejamos na página seguinte um quadro que nos permitirá compreender melhor a relação entre o mito e os relatos históricos:

Quadro 1: Demonstração de antropofagia subjetiva tendo o mito Tupinambá como paramento comparativo



Fonte: dados da pesquisa

Após percebemos de forma análoga, como se deu a antropofagia subjetiva na relação entre o catolicismo popular e o catolicismo oficial,

utilizando como parâmetro de percepção a figura de Frei Damião e os movimentos das “Santas Missões”, teremos bases para entendê-la também em outros aspectos de nossa sociedade, mesmo saindo um pouco do campo religioso e ingressando na sociologia e nas artes, demonstrando que, a antropofagia é tão presente na nossa sociedade que permeia todos os seus aspectos, sendo uma forte base para a construção da nossa atual identidade nacional.

4. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Mediante o que expomos no decorrer deste trabalho, nos foi possível observar que, a antropofagia é um aspecto constitucional da nossa formação cultural e se faz presente em muitos aspectos de nossas vidas. O comportamento do povo brasileiro não poderia deixar de lado uma marca tão forte, que parte de um mito tão profundo e com um significado tão marcante. Um mito que leva os índios ao combate para que possam, através da vingança ritual, refazer os seus caminhos ancestrais para reencontrar a terra-sem-mal.

Assim como todos os símbolos que são uma forma de conforto para o ser humano, em função da sua incessante insatisfação mediante o mundo, a antropofagia indígena também simboliza essa busca insatisfeita por preencher os vazios existenciais.

Para os Tupinambá, é o ritual antropofágico que os levará a terra-sem-mal, onde não existe dor, sofrimento, trabalho e morte; um lugar de harmonia e de paz. Ingerindo o seu inimigo, eles, além de se aproximarem do mito, também estarão absorvendo daquele guerreiro prisioneiro, seus valores e virtudes; fazendo com que provem e sintam a diminuição da distância da terra-sem-mal.

Demonstramos os impactos da modernização da sociedade. A invasão cultural que adentrou o Brasil. Novas formas de enxergar o mundo e o sagrado foram introduzidas. O cristianismo católico chega ao Brasil faminto por novos devotos, para repor o que fora devorado pelo protestantismo reformado na Europa, aqui encontram um enorme banquete, mas, infelizmente para os cristãos, os índios falam uma língua diferente da deles, o que atrasou um pouco a comilança; foi como se diante deles estivesse um imenso banquete, faltando os talheres. Esses talheres, de pronto, foram sendo providenciados, e os Jesuítas trataram de aprender a língua nativa, para que assim pudessem catequisar os indígenas, o que não foi um problema para os cristãos, que logo providenciaram formas de “devorar” aquelas pessoas e a sua cultura.

Quando se depararam com a antropofagia, os colonizadores logo acreditaram estarem diante de algo efetivamente demoníaco que precisava ser rapidamente combatido, para que aquelas criaturas, que inicialmente nem eram considerados como gente, tivessem uma chance de não sucumbirem na total danação. Era necessário que fossem rapidamente catequizados e que a antropofagia fosse definitivamente banida das

tribos.

Apressaram-se em catequisar e empurrar o cristianismo “goela a baixo” nos índios alegando que as práticas antropofágicas eram animais e demoníacas assim como afirmou Colombo, entretanto como foi possível verificar nesse trabalho a antropofagia indígena não se trata de animalidade ou de pecado, os rituais antropofágicos, foram retratados pelos cronistas de história como uma prática predatória e sem sentido, nesse trabalho comprovamos exatamente o oposto. Mostramos que a falta de sentido encontrada pelos Europeus residia em uma motivação que não incluía submissão de outro povo, acúmulo de terras e bens, falando em poucas palavras não era compreensível aos europeus que uma guerra não tivesse o ganho financeiro como pano de fundo.

A antropofagia como concretização de uma guerra que tinha como finalidade última honrar os seus parentes, e reviver um mito cosmogônico não era compreensível à civilização branca, rica e letrada da Europa. E a maneira mais prática que eles encontraram para tentar coagir os índios foi à introdução de práticas religiosas que anulasse e até mesmo punisse as práticas antropofágicas. Essa coação foi tão danosa à cultura indígena e conseqüentemente a cultura brasileira que transformou a antropofagia que era um orgulho para nação Tupinambá em um Tabu, praticamente “imencionável” em nossa sociedade.

Nesse trabalho, analisando as obras de grandes autores nos foi possível fazer submergir da história contada pelos próprios europeus, fatos que nos mostram que a antropofagia realmente ocorria, mas que não era exatamente uma festa de horrores, como eles quiseram nos evidenciar. Fazendo uma leitura mais atenta, é possível perceber que mesmo tratada como pecado, o sagrado indígena escapa pelas entrelinhas chegando até nós como mostramos do decorrer desse trabalho e que ficou evidente quando demonstramos matematicamente no primeiro capítulo baseados nas obras dos próprios cronistas europeus.

Com base nessa sacralidade comprovada pelo simbolismo do ato antropofágico que se traduz na quantidade de carne ingerida, por cada membro durante o festim antropofágico e também nos rituais de festa ocorridos antes e depois da morte do prisioneiro, é que partimos para a análise da antropofagia subjetiva. Pois, hoje o ritual antropofágico prático foi extinto em nosso país estando presente apenas nas narrativas históricas.

Trabalhamos com muitas modalidades de antropofagia desde, a sagrada entre os

Tupinambás, até o canibalismo nutricional do caso da Cruz da menina de Pombal- PB, que resignificada pelo povo, volta para o meio sagrado através da “santificação” da menina, tornando-se Maria um orgulho para a religiosidade da cidade, assim como os guerreiros Tupinambás mortos em tribos inimigas também se tornava motivo de orgulho para a sua tribo de origem. Tivemos também as demonstrações de antropofagia moderna, apontamos onde é possível encontrar hoje a antropofagia resignificada em nossa sociedade. Nos casos modernos temos maiores recorrências na área da medicina, que disfarçada e completamente dissociada da ideia de antropofagia, que é coisa de selvagem, essa antropofagia velada enche de orgulho a sociedade que é capaz de salvar vidas usando de técnicas e tecnologias avançadas de uma sociedade que se considera a mais evoluídas de todos os tempos, mas que no fim, é tão antropofágica quanto os indígenas Tupinambás, apenas com um diferencial, são antropófagos sem se dar conta, transformando literalmente o Tabu em totem.

Multifacetada, mais uma vez encontramos a antropofagia se relacionando ao catolicismo na Paraíba, dessa vez ela aparece como ato frustrado, tornando-se o mito cosmogônico de Bananeiras cidade do brejo Paraibano, mais uma vez percebemos que mesmo não tendo acontecido, ela foi o canal para que o sagrado se manifestasse, tornando-se dessa forma literalmente o terreno onde seria erguida a igreja católica de Nossa Senhora do Livramento e se relacionando diretamente com a construção da cidade e da identidade de um povo.

Por ultimo tratamos da antropofagia subjetiva, demonstrando como é possível encontrar os mitemas do mito antropofágico, na história de pessoas como Frei Damião e o seu combate fervoroso a religiosidade popular e as tradições do povo. Essa subjetividade e essa análise foi feita com base no mito cosmogônico Tupinambá e com base nos ideais de antropofagia de Oswald de Andrade. Observamos ainda as manifestações subjetivas da antropofagia na arte e na cultura, quando partimos para a antropofagia subjetiva e no meio artístico, complica-se a possibilidade de algum ser humano poder escapar da máxima de Strauss de que “somos todos canibais”, principalmente quando nessa perspectiva é bastante pertinente corroborarmos como o que afirmou Mário Araújo em seu texto Dois Meninos, quando ele diz que:” Quando as pessoas entendem o que falamos, afinal, é sempre uma indecência julgar que já não as temos de alguma forma dentro de nós.”. Partindo desse princípio amplia-se as possibilidades antropofágicas e diminuem-se os espaços para os preconceitos.

Levando em consideração o que estudamos e expomos, entendemos que nossa

pesquisa conseguiu alcançar os objetivos aos quais nos propusemos apontando a sacralidade do ritual antropofágico, e as influências da antropofagia em nossa sociedade. Desejando que esse trabalho possa vir a contribuir efetivamente para um novo olhar da ciência em relação ao ritual antropofágico indígena, e que possamos dar a nossa contribuição social na tentativa de quebrar as barreiras do preconceito em relação a essa temática tão cara a formação da nossa sociedade.

5. REFERÊNCIAS

ABREU, Marta. **Religiosidade popular, problema e História.** Ed. Universidade Federal Fluminense. Rio de Janeiro, 2002.

ANDRADE, Oswald. **Manifesto Antropofágico.** Antropofagia Hoje? São Paulo, Realizações Editoras, 2011.

ALMEIDA, Edimilson. **Malungus na escola:** Questões sobre cultura s afrodescendentes e educação. Ed. Paulinas. São Paulo, 2007.

ALMEIDA, José Américo. **A Paraíba e seus Problemas. Brasília – Distrito Federal: Ed Facsimilar, 1994, 4ª edição.**

AGNOLIN, Adone. **O Appetite da Antropologia, o sabor antropofágico do saber antropológico:** alteridade e identidade no caso Tupinambá. São Paulo: Humanitas, 2005.

_____. **História das Religiões,** Perspectiva histórico- comparativa. São Paulo: Paulinas, 2013.

LINS, Janete Rodrigues. **Atlas escolar Paraibanos.** João Pessoa, ed. GRAFSET, 1997.

ALENCAR, José. O Suplício. Antropofagia Hoje? São Paulo. Ed. Realizações, 2011.

AZEVEDO NETO, Carlos Xavier de. **Signo, Sinal, Informação:** as relações de construção e transferência de significados. Revista Informação & Sociedade (PPCI-UFPB), v. 24, n.2, p. 1-13, 2014.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **OS deuses do povo:** Um estudo sobre a religião popular. Ed. Eduf, 3ª edição. Uberlândia, 2007.

BETTO, Frei. **O que é comunidade eclesial de base. Brasília. Ed. Brasiliense. 3ª edição, 1981.**

BERGER, Peter L. **O dorssel sagrado: Elementos para um teoria sociológica da religião.** São Paulo, Ed.Paulus, 2012.

BOLAÑOS, Alvaro Félix. **Antropofagia y diferencia cultural: Construcción retórica del canibal del nuevo reino de Granada.** Bogotá, Ed. Cerec, 1994.

CAVALCANTE, Carlos André. CAVALCANTI, Ana Paula. **O que é o Imaginário? O olhar biopsicossocial da obra de Gilbert Durand,** 2014.

CAMARGO, C. P. F. **Católicos, Protestantes e Espíritas.** Petrópolis: Vozes, 1973.

CASCUDO, Luís Câmara. **Histórias da Alimentação no Brasil.** São Paulo: Global, 2004.

_____. **Religião no povo.** São Paulo. Ed. Global, 2011.

CHEVALIER, Jean; GHEERBRANT, Alain. **Dicionário dos Símbolos:** mitos, sonhos, costumes, gestos, formas, figuras, cores, números. São Cristóvão: José Olympio, 1982.

COSTA, Lara Valentina Pozzobon. **Na boca do estômago: Conversa com José Celso Martinez Correia.** Antropofagia Hoje? São Paulo, Realizações Editoras, 2011.

CROATTO, José Severino. **As linguagens da Experiência Religiosa:** uma Introdução à Fenomenologia da Religião. Trad.: Carlos Maria Vásquez Gutiérrez. São Paulo: Paulinas, 2010.

DIAS, Carvalho de Ademir. **Sociologia da Religião:** Introdução às teorias sociológicas sobre o fenômeno religioso. Ed, Paulinas. São Paulo, 2012.

DURAND, Gilbert. **Ciência do Homem e Tradição:** o novo espírito antropológico. Trad. Lúcia Pereira de Sousa. São Paulo: Trion, 2008.

_____. **As Estruturas Antropológicas do Imaginário.** Trad. Hélder Godinho. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

ELIADE, Mircea. **O Sagrado e o Profano.** Trad. Rogério Fernandes. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

_____. **Tratado de História das Religiões.** Trad. Tomas e Natália Nunes. São Paulo: Martins Fontes, 1993.

ELEUTERIO, dos Anjos Ricardo. FIORITI, Ariane. **A Função religiosa em Jung e o desenvolvimento da personalidade.** Revista científica do Universalesiano. São Paulo, 2012.

FAUSTO, Carlos. **Banquete de Gente:** comensalidade e canibalismo na Amazônia. Disponível em: <http://www.scientificcircle.com/pt/70553/banquete-gente-comensalidade-canibalismo-amazonia/>. Acesso em: 17 Ago 2014.

_____. **Cinco séculos de carne de vaca: Antropofagia Literal e Antropofagia Literária.** Antropofagia Hoje?. Ed. Realizações, 2011.

FERNADES, João Azevedo. **Selvagens Bebedeiras:** álcool embriagues e contatos culturais no Brasil colonial. Tese de doutoramento apresentada na Universidade Federal Fluminense. Disponível em: http://www.historia.uff.br/stricto/teses/Tese-2004_FERNANDES_Joao_Azevedo-S.pdf. Acesso em: 17 Ago 2014.

FIGUEIRA, Garcia Dívelte. **História.** Vol. Único. São Paulo: Ática, 2002.

FRANDRIN, Jean-Louis; MONTANARI, Massino. **História da Alimentação.** São Paulo: Estação Liberdade, 1998.

FILHO, José Honório Filho. **Santuário de Frei Damião: A fé na modernidade e tradições católicas do Brejo paraibano – Valores espirituais versus valores materiais.** João Pessoa. PPGCR- UFPB, 2012.

GEORGE, Timothy. **Teologia dos Reformadores.** São Paulo: Vida Nova, 1994.

GIRARD, René. **O Bode Expiatório e Deus.** Trad. Marcio Merujé. Covinhã: UBI, 2008.

GRIMM, Irmãos. JOÃO E MARIA. <http://www.educacional.com.br/projetos/ef1a4/contosdefadas/joaoemaria.html>. Acesso em 15 de Março de 2015. Disponível em : http://www.contandohistoria.com/joao_e_maria.htm , acesso em 15/03/2015

GONZAGA, S. **O Sentido do Modernismo**, 2004.

Disponível em: <http://educaterra.terra.com.br/literatura/modernismo/2004/05/17/001.htm>. Acesso em 15/03/2015.

HOLANDA, Sérgio Buarque. **Visão do Paraíso.** São Paulo, Ed. Brasiliense, 1994.

LÈRY, Jean. **Viagem á Terra do Brasil.** Trad. Sérgio Milliet. São Paulo: Universidade de São Paulo, 1972.

LESTRINGRANT, Frank. **O canibal: grandeza e decadência.** Brasília: Universal de Brasília, 1997.

LINDEMBERG, Cater. **As Reformas na Europa.** Trad. Luiz Henrique Dreher, Luiz Moraes Sander. São Leopoldo: Sinodal, 2001.

LUCENA, Iveraldo. **Nas Veredas de um andarilho: Bananeiras, Educação e Cultura.** João Pessoa. Edições Unipê, 2003.

MARIANA, CIBELE, CONTIER, Arnaldo Daraya. **Um olhar sobre a revista antropofágica (1928-1929).** Mackenzie, 2005.

MARDONES, José Maria. **A vida do Símbolo: A dimensão simbólica da religião.** São Paulo, ed. Paulinas, 2006.

MARIZ, Celso. **Cidades e Homens, Paraíba 400 anos.** Edição Governo do estado, 1985.

MÉTRAUX, Alfredo. **A Religião dos Tupimanbá.** Trad. Estevão Pinto. São Paulo: Universidade de São Paulo, 1979.

MONTAIGNE, Michel de. **Os Ensaios: Livro I.** Trad. Rosemary Costhek Abílio. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

MUSSA, Alberto. **O Meu Destino é Ser Onça.** Rio de Janeiro: Record. 2011.

NETO, Lira. **Padre Cicero: Poder, Fé e Guerra no sertão.** São Paulo. Companhia das Letras, 2009.

NOBREGA, Humberto. **Evolução Histórica de Bananeiras.** João Pessoa. Instituto Histórico e Geográfico da Paraíba. 1968.

NOBLAT, Ricardo. **A arte de fazer um jornal diário.** 7 ed. São Paulo: Contexto, 2008.

ODILON, Marcus. **Antropofagia, existiu ou Não?** João Pessoa: Sal da Terra, 2001.

OTTO, Rudolf. **O sagrado.** São Paulo: Vozes, 2007.

PAULINO, Kleber Magno Toscano. **Um olhar sobre a cidade de Bananeiras.** João Pessoa, Monografia (Graduação em Geografia). Centro de Ciências Exatas e da Natureza, Departamento de Geografia. Universidade Federal da Paraíba – Campus I – 2007.

PASSETTI, Dorothea Vaegeli. **Canibal.** Verve, 2004

PALEARI, Giorgio. **Religiões do Povo: Um estudo sobre a enculturação.** São Paulo. AM edições, 1990.

PILETTI, Nelsom; PILETTI, Claudino. **História & Vida.** São Paulo: Ática, 1993.

SÀEZ, Oscar Calavia. **Antropofagia Comparada.** Travessia – Revista de Literatura, Nº 37 – UFSC – Ilha de Santa Catarina. Jul_ Dez, Pg, 82-88, 1998.

SANTIGO, Pedro. **Por dentro da História.** São Paulo: Educacional, 2006.

SILVA, Manoel Luiz. **Bananeiras uma visão do passado.** Bananeiras, 2013.

SCHOLLHAMMER, Karl Erik. A imagem canibalizada: Antropofagia na Pintura de Tarcila do Amaral. **Antropofagia hoje?.** São Paulo. Ed. Realizações, 2011.

SOUSA, Ribeiro Ely. **Práticas Alimentares Indígenas em Ritos Fúnebres.** Diálogo-Revista de ensino religioso, nº63, Setembro de 2011.

SOUSA, Laura de Mello. **O diabo e a terra de Santa Cruz: Feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial.** São Paulo. Companhia das Letras, 2009.

STADEN, Hans. **Duas viagens ao Brasil: primeiros registros sobre o Brasil. (1534-1611)** Porto Alegre: L&PM, 2008.

STRAUSS, Lévi- Cleude. **Somos todos Canibais.** Revista Verve. Tradução: Doroteia Vaegeli Possetti. São Paulo, 2006.

THEVET, André. **As singularidades da França Antártica.** São Paulo: Itatiaia, 1978.

6. ANEXOS

ANEXO I – HISTÓRIA COMPLETA DA CRUZ DA MENINA

AUTOR: Antônio Américo



Perto a cidade de Patos
Existe uma romaria
Chamada Cruz da Menina
Que vem gente todo dia
Conhecer, pagar promessa.
De fora da freguesia

É a maior romaria
Do sertão Paraibano
Entre curas e milagres
Dão mais de mil todo ano
Gente até de outra crença
Sem ser católico romano.

Até um americano
Lá dos Estados Unidos
Desenganado pelos médicos
Com os dois pés encolhidos
Paralítico para sempre
Dito por médico sabidos.

Todo dia ele pedia
A Jesus pra melhorar
Em uma noite sonhou
Que existia um lugar
Chamado Cruz da Menina
O canto de lhe curar
No sonho uma voz dizia
É na terra brasileira
Onde existe uma capela
Faça um voto à padroeira
Pedindo a Santa Francisca
Sua cura verdadeira

Tenha fé faça promessa
Pra se restabelecer
Depois de bom você manda
Uma imitação fazer
Dos dois pés quando doente
Você vivia a sofrer.

Procure na Paraíba
A cidade chamada Patos
Pertinho a Cruz da Menina
Com milagres e relatos
Chegue lá deixe os dois pés
Com fé em todos os atos.

Naquilo o americano
Foi do sono despertado
Viu passar uma menina
Saiu n aporta voando
E disse até o Brasil
Lá eu fico te esperando.

O americano disse
Sempre sonho é ilusão
Esse foi realidade
Vi Santa na visão
Fez voto e a promessa
Contrito de oração

Disse Santa Francisca
Fizer andar direito
Mando fazer os dois pés
Vou ao Brasil satisfeito
Deixar na Cruz da Menina
Com toda ordem e respeito

Em cem dias ficou bom
Com cinco meses chegou
Ali na Cruz da Menina
Sua promessa pagou
Deixou os dois pés que trouxe
A toda história contou.

Dona Odília a zeladora
Conserva os dois pés guardados
Lá no quarto dos milagres
Com mais mil encostados
Milagres que pelo povo
Das promessas são deixados.

De promessas paga assim
Dona Odília mostra a gente
Perna, pé, cabeça, e braço.
De aleijo e acidente
Quem fica bom traz a fôrma
De quando era doente.

De pedra, gesso e madeira.
Tem todas imitações
Dos doentes quando estavam
Naquela situação
E muitas curas daquelas
Foram por revelações.

Muitas pessoas sonham
Com a menina ensinando
Que fizesse uma promessa
Depois fosse procurando
Onde era a Cruz da Menina
Para pagar visitando.

No ano de vinte e quatro
A primeira revelação
Começou com um senhor
Doente do coração
Em sonho viu a menina
E a cruz no alto sertão.

Ele morava no brejo
Mas tinha se receitado
Na capital João Pessoa
Onde foi desenganado
Voltou pra morrer em casa
Com a família de lado.

Sonhou com uma menina
Que morreu martirizada
Perto da cidade de Patos
Foi nun cerrote encontrada
Em frente ao serrote a cruz
Olhando para estrada.

A cruz estava novinha
Erguida a poucos dias
Nossa gente visitava
Nas manhãs e tardes frias
Levando fitas e flores
Sem nada de romarias.

A vinte e seis de Janeiro
Quando esse homem cegou
No ano de vinte e quatro
A fé da Cruz da Menina
De repente se espalhou.

De vinte e quatro até hoje
Todo dia chega gente
Ali pra pagar promessas
Romeiros e visitantes
Naquele santo ambiente.

Agora mudo um pouquinho
Para entre na rotina

Da parte mais principal
Que a quem não sabe ensina
Dizendo o que deu origem
À Santa Cruz da Menina.

Chegou pra morar em Patos
Em vinte e três um casal
Domila e Absalão
Naturais de capital
Ele bom eletricitista
Tinha curso especial.

Por ser bom eletricitista
Tomou conta da usina
Que dava luz a cidade
Nessa época pequenina
E em companhia deles
Trouxeram uma menina.

Afilhada de Domila
Era esta garotinha
Quando Domila casou-se
Pois a menina não tinha
Na casa desse casal
Chegou bem pequenininha

Chamava ela de madrinha
Absalão de padrinho
Porém nem dele e nem dela
Nunca recebeu carinho
Só recebia maltrato
Constava ao povo vizinho.

Domila era carrasca
Para essa pobre criança
Dava nela e maltratava
Constava a vizinhança
E dizia de mata-la
Eu ainda tenho esperança.

Dava de pau e corda
Uma vez jogou no chão
Se sentou em cima dela
Foi tocar um violão
Ficou um lado do rosto
Perto da cor de carvão.

Dessa vez seu Arquimedes
Quis ir da parte ao juiz
Dos castigos corporais

Que sofria a infeliz
 Não foi porque a família
 Não deixou, mas ele quis.

Absalão apoiava
 O que Domila fazia
 Com a pobre da Francisca
 Castigando todo dia
 Ele também ajudava
 Que morava perto ouvia.

Toda tardinha ele ia
 Para a usina virar
 O motor que dava a luz
 E ficava a trabalhar
 Até as onze da noite
 Na hora de desligar.

E sempre a boca da noite
 Domila ia também
 Deixava Francisca em casa
 Sem companhia de alguma
 Lhe dizia vá dormir
 Meia noite a gente vem.

Trancava a porta por fora
 Levava a chave na mão
 Ia lá para a usina
 Onde estava Absalão
 Só voltava meia noite
 Depois da obrigação.

Na noite dez de Outubro
 Do ano de vinte e três
 Domila trancou a porta
 A recomendação fez
 Mandou Francisca dormir
 Foi à usina outra vez.

Quando Domila saiu
 Francisca foi trabalhar
 Fazer as lutas da casa
 Para se agasalhar
 Quando alguma na janela
 Começou a lhe chamar.

Era uma coleguinha
 E mais outras que chegaram
 Francisca abriu a janela
 Elas por fora ficaram

Mais ou menos dez minutos
 Com ela ali conversaram.

Quando as meninas saíram
 Francisca logo encostou
 A janela para fechar
 Quando bateu que serrou
 Com certeza do ferrolho
 Se esqueceu não passou.

Findou da fazer as lutas
 Pra rede se dirigiu
 Sozinha pegou no sono
 O vento a janela abriu
 Seu último sono com vida
 umas três horas dormiu.

Às onze horas da noite
 Absalão desligou
 O motor que dava luz
 A cidade se enludou
 Na escuridão da noite
 Quando a luz se apagou.

Absalão e Domila
 Pra casa se dirigiram
 Já perto de zero hora
 Chegaram e a porta abriram
 Assim que acenderam a luz
 A janela aberta viram.

Domila disse é capaz
 da casa está roubada
 Olharam quarto por quarto
 Não tinha faltado nada
 Domila disse eu agora
 Vou acordar a safada

Deu um pontapé na rede
 A pobrezinha acordou
 Deu de mão quebrando a cara
 E quando deu perguntou
 Aquela janela aberta
 Para que você deixou.

Francisca disse madrinha
 Me perdoe que eu erre
 Abri porque as meninas
 Me chamaram e conversei
 Eles por fora e eu por dentro

Quando encostei não fechei.

Com certeza eu encostei
Mas não passei o ferrolho
Domila de novamente
Deu-lhe um tabefe num olho
E disse menina imunda
Hoje eu tiro o seu piolho.

Correu tirou uma trave
Doutra janela que tinha
Como uma fera assanhada
Partiu para a criancinha
Francisca disse chorando
Não faça isso madrinha.

Absalão nessa hora tinha
para o muro entrado
Porém dum lado e do outro
Tinha vizinho acordado
Com a zoada que Domila
Tinha ali iniciado.

De lá ouviram a pancadas
Já era ela matando
Quando Absalão entrou
Foi olhando e perguntando
Você matou a menina
Foi tudo silenciado.

Domila falou baixinho
Já com voz abafada
Notando que nos vizinhos
Já tinha gente acordada
Da fato que tinha mesmo
Mas não ouviram mais nada.

Apagaram a lamparina
Tudo ali silenciou
Os vizinhos na escuta
Tá que o sono chegou
Todo mundo adormeceu
O Absalão notou.

Aí disse pra Domila
Temos que agir agora
Enrrolar esta menina
Nun pano sem ter demora
Fazer da mesma um pacote
Depressa tirar pra fora

Em uma coberta grande
Enrolaram direitinho
Amarram de cordão
Tudo isso ligeirinho
Depois do pacote pronto
Foram pensar um pouquinho

Data onze de Outubro
Às duas da madrugada
Do ano de vinte e três
Foi esta cena passada
Os dois olhando o pacote
Da criança assassinada.

Tanto ele como ela
Naquele momento incerto
Nada temiam do crime
Vendo o cadáver de perto
Pensavam em ocultar
Para não ser descoberto.

Pensando em plano e cilada
Absalão resolveu
Ir chamar José Vicente
Que era um amigo seu
E trabalhava nun carro
Foi o que aconteceu.

Zé Vicente trabalhava
Num carro de motorista
Mas, por Hindú da cidade.
Se conhecia o artista
O carro era dum senhor
Chamado Joaquim Batista.

Absalão chegou lá
Chamou Hindú bem baixinho
Quando Hindú acordou
Ele disse direitinho
Hindú é Absalão
Não tenha medo amiguinho.

Hindú vim lhe acordar
Para ir comigo agora
Uma viagem depressa
Hindu perguntou é fora
Ele disse é bem pertinho
Pode gastar meia hora.

Entraram no automóvel
Absalão disse amigo
Vamos passar por ali
Que Domila vai comigo
Não precisa ir lá e, casa.
Chegar no ponto eu lhe digo.

Antes da Rua da Pedra
Mandou o carro parar
Disse vou buscar Domila e uns trocos
pra levar
Aguarde ai três minutos
Para a gente viajar.

Foi em casa e apanhou
O pacote de momento
Domila saiu com ele
Sem nada de movimento
Inda hoje a Rua da Pedra
Tem sinal de sentimento.

Naquela hora calada
Toda cidade dormia
Absalão
Preso ao braço
O pacote conduzia
A busca do automóvel
Em passo lento seguia.

Chegaram no automóvel
Domila entrou primeiro
Absalão com o pacote
Se sentou por derradeiro
Para onde era a viagem
Deu a Hindú o roteiro.

A cidade no escuro
Muito silêncio reinava
O carro silencioso
Pouca zoada deixava
N alinha Santa Gertudes
Deixando a rua rumava.

Absalão sustentava
O pacote assim de lado
Hindú como motorista
Se conservava calado
E a consciência dizendo
Este caso é complicado.

Quando deixaram a cidade
Eram três da madrugada
Mais ou menos três quilômetros
Andaram pela estrada
Absalão disse Hindú
Pode dar uma parada.

Hindú procurou a mão
Pisou no freio e parou
Absalão com o pacote
Ligeiramente saltou
Domila saltou com ele
Hindú no carro fico.
Absalão disse Hindú
Eu vou com Domila ali
Faça manobra no carro
E pode esperar aqui
Para a gente voltar logo
Assim que chegar Dalí.

Para o lado direito
Da estrada procuraram
Depois no mato fechado
Um serrotinho encontraram
Ali entre duas pedras
O corpo dela deixaram.

Alí entre duas pedras
Deixaram morta a criança
Voltaram para estrada
Naquela forte esperança
De nunca ser descoberto
Nem aparecer vingança.

Dentro de poucos minutos
Chegaram de novamente
No carro sem pacote
Hindú sentiu de repente
Que havia uma tragédia
Naquele casal de gente.

Absalão disse vamos
A cidade depressinha
Hindú olhou para os dois
Viu que o pacote não vinha
Notou que algum segredo
Naquele pacote tinha.

Com certeza Absalão
Na hora que foi pagar

Pediu a conveniência
 Para Hindú não comentar
 Esta viagem a ninguém
 Queria tudo ocultar.
 Hindú assim que deitou-se
 Joaquim Batista o chamou
 Pediu a chave do carro
 Dizendo no sítio eu vou
 De dez para sete horas
 De volta aqui eu estou.

Na linha Santa Gertrudes
 Foi para um sítio também
 Resolver lá um negócio
 Que no carro dava bem
 Pra ir depressa e voltar
 Tudo na história tem.

Bem cedinho Absalão
 Assim que a porta abriu
 Foi dizendo mais Domila
 Nossa menina fugiu
 Agora de madrugada
 Sem agente vê saiu

Deixou a porta cerrada
 Com um pano encostadinha
 Com certeza ela saiu
 Perto da madrugada
 Vou ver se alcanço ela
 Agora de manhãzinha.

Alí criaram o boato
 Da Francisca ter fugido
 Absalão á procura
 Saiu todo aborrecido
 E Domila ficou contando
 Ao povo conhecido.

Absalão foi na mesma
 Estrada onde passou
 Com ela de madrugada
 Mais um boato criou
 Dizendo uns romeiros
 Perto da rua encontrou.

Romeiros do padre Cícero
 Que vinha de Juazeiro
 Absalão perguntando
 Eles deram bom roteiro

Tinham passado por ela
 Sozinha andando ligeiro.

Lá no Riacho do Frango
 Disse que tinha encontrado
 Uma mulher na estrada
 Que também tinha informado
 Que pela dita menina
 A pouco tinha passado.

Deu os sinais da menina
 Direitinho sem faltar nada
 Já perto do Trápia
 Ela ia na estrada
 Só com a roupa do corpo
 Andando muito apressada.

Na notícia da mulher
 Absalão se apressou
 Assim que subiu o alto
 Joaquim Batista encontrou
 Vindo de volta no carro
 Vendo Absalão parou.

Perguntou pra onde vai
 Tão vexado na estrada
 Ele disse foi Francisca
 Que fugiu de madrugada
 Me diga se encontrou
 Aquela desapontada.

Joaquim Batista lhe disse
 Eu não encontrai ninguém
 Absalão disse a ele
 Na minha frente ela vem
 Você não passou por ela
 Ela já vai mais além.

Absalão já se firmava
 Nos dois planos traiçoeiros
 Primeiramente dizia
 Ter encontrado dois romeiros
 E segundo uma mulher
 Ai nesses dois roteiros.

Disse para Joaquim Batista
 Diga se pode voltar
 Comigo á procura dela
 Até agente encontrar
 O carro anda ligeiro

Não dá trabalho alcançar.

Joaquim disse pois Absalão
Fez a manobra e voltaram
Olhando um lado e outro
Da estrada e procuraram
Dali pra Santa Gertrudes
Nem um roteiro encontraram.

Fazendo a viagem no carro
Absalão encontrou
Pessoas pela estrada
E a todas perguntou
Só houve as duas notícias
Que ele mesmo inventou.

Andou pra lá e pra cá
De oito horas chegaram
Falou nas duas notícias
Que a ele informaram
Que tinha pegado o carro
Andou muito e não acharam.

Aí se fez de zangado
Como um artista sagaz
Dizendo já andei muito
Não dou um passo atrás
E se ela aparecer
Eu também não quero mais.

Domila disse também
Dela ninguém precisa
Que se ela aparecer
Chega com a cara lisa
É sujeito Absalão
Mata-la de um pisa.

Perguntaram a Absalão
Porque foi a fuga dela
Foi porque essa noite
Deixou aberta a janela
E Domila disse que hoje
Dava uma pisa nela.

Data onze de Outubro
Às nove horas do dia
Do ano de vinte e três
O Absalão dizia
Porque Francisca fugiu
Para madrugada fria.

Assim ficou o boato
Da menina ter fugido
Nas horas da madrugada
E não ter aparecido
Arrumadinho bem feito
Por Domila e seu marido.

E assim tiraram o dia
No assunto da menina
À noite o Absalão
Foi trabalhar na usina
Como era acostumado
Na sua velha rotina.

Domila ficou em casa
Tomou banho e se aprontou
Pegou o seu violão
Tocou um pouco e cantou
Depois saiu pra usina
Bem alegre onde passou.

Foi chamar Absalão
Pra ir com ela ao cinema
Ele deixou um rapaz
Resolvendo seu problema
Da usina foi com ela
Olhar do filme o sistema.

Depois do filme voltaram
À usina novamente
As onze e tantas da noite
Retornaram ao ambiente
Da casa onde mataram
A pobre da inocente.

Com certeza nessa noite
Alguma coisa eles viram
Na casa que deu-se o crime
Muito remorso sentiram
Porque foi a última noite
Que nesta casa dormiram.

De manhã Absalão
Assim que se levantou
Saiu direto ao hotel
Um quarto grande arranjou
E antes do meio dia
Pra a pensão se mudou.

Disse para os vizinhos
 Não quero mais moradia
 Porque Francisca fugiu
 Deixou a nossa companhia
 No Hotel de Bui do Chapéu
 Arranjei hospedaria.

É somente eu e Domila
 Vamos morar na pensão
 Não quero mais empregada
 Pra evitar questão
 Francisca era de menor
 E fez essa confusão.

Aqui deixou Absalão
 Com tudo que aconteceu
 No hotel de Bui do Chapéu
 Na mudança que se deu
 Para falar na menina
 Como foi que apareceu.

Na manhã do dia traze
 Junto ao sítio Trapiá
 Morava Inácio Lasário
 Do outro lado de lá
 E viu porção de urubus
 Baixando todas pra cá.

Inácio Lasário disse
 Foi alguma criação
 Que morreu no Trapiá
 Ali por aquele chão
 Vou olhar se foi das nossas
 Que é minha obrigação.

Tomou café e saiu
 No rumo onde baixava
 Os urubus que voando
 Roncando as asas passavam
 Naquele chamado deles
 Mais urubus se juntavam.

Quando foi chegando perto
 Avistou um serrotinho
 Coberto de urubus
 Em cima e encostadinho
 Inácio se arrepiou
 Tremeu pra chegar sozinho.

Espantando os urubus

Chegou ao ambiente
 Entre duas pedras viu
 Um formato diferente
 Mesmo estragado mostrava
 Que era corpo de gente.

O corpo estava estragado
 Não se via mais feição
 Os urubus estragaram
 Em grande putrefação
 Inácio notou que era
 Restos mortais dum cristão.

Com o choque que sentiu
 Apenas só fez olhar
 Voltou pra casa urgente
 A família foi chamar
 Trouxe um genro e dois filhos
 Depressa aquele lugar.

Trouxe o genro Laurindo
 E sua filha Maria
 Também o filho João
 Todos três na companhia
 De seu Inácio Lasário
 Naquele tristonho dia.

Assim que chegaram lá
 Maria reconheceu
 Disse foi uma menina
 Que enfrente as pedras morreu
 Meu Deus que caso tão triste
 Foi esse que aconteceu.

Maria era experiente
 Pegou olhar cuidadoso
 Disse essa menina foi morta
 Olhe o crânio tá furado
 E desse lado direito
 O antebraço quebrado.

Inácio Lasário disse
 Irei agora à cidade
 Deixou você vigiando
 E eu vou com brevidade
 Dizer ao Major Miguel
 E dar parte à autoridade.

Vicente Janssen de Castro
 De Patos o delegado

Porém naquela manhã
Ele tinha viajado
Tendo Antônio Fragoso
O seu lugar ocupado.

Quando Inácio Lasário
Chegou na delegacia
Procurou o delegado
Um soldado lhe dizia
É hoje Antônio Fragoso
O delegado do dia.

Inácio Lasário disse
Que precisava falar
Como o delegado urgente
O soldado foi chamar
Não demorou dez minutos
Com seu Antônio chegar.

Seu Antônio perguntou
Inácio o que é que há
Ele disse eu vim correndo
Desde o sitio Trapiá
Dar parte de um cadáver
Que a pouco eu achei lá.

Contou a história toda
Que viu a urubuzada
Foi direto ao local
Conheceu pela chagada
Que era uma criança
Estando muito estragada.

Disse que a filha Maria
Que olhando de pertinho
Notou ser uma menina
Porque era um vestidinho
Que ali testemunhava
Ser feminino o corpinho.

Antônio Fragoso disse
Agora vá avisar
Alí a Major Miguel
Que eu vou me preparar
Pra ir fazer a perícia
E o corpinho buscar.

Fale para Major Miguel
Que Vicente não está

E eu vou com os soldados
Fazer a perícia lá
Se ele der por bem feito
Venha que iremos já.

Major Miguel disse vão
Agir tudo direitinho
Diga a Antônio Fragoso
Que examine um pouquinho
Se acha rastro de gente
Da estrada ao serrotinho.

Leve também uma escopa
Para o cadáver trazer
Deixa na delegacia
Para todo mundo ver
O povoo vendo é melhor
De alguma reconhecer.

Com a ordem do major
Fragoso com os soldados
E seu Inácio Lasário
Partiram todos vexados
Além de outros senhores
Que foram acompanhados.

Como ensinou o Major
Chegaram lá rastejaram
Rastro de duas pessoas
Ligeiramente encontrados
Da estrada ao serrote
Direitinho observaram.

O corpo por todo canto
Estava muito estragado
Em grande putrefação
Apanharam com cuidado
Trouxeram para a cidade
Em uma estopa enrolado.

Ficou na Cadeia Pública
Exposto pra toda gente
Olhar pra reconhecer
Que era aquela inocente
Em menos de meia hora
Se encheu o ambiente.

Do pessoal que estava
Surgiu uma opinião
Esta menina é Francisca

Da casa de Absalão
O boato cresceu logo
Nomeio da multidão.

Um dizia outro dizia
Que ele tinha fugido
A dois dias mais ou menos
Tinha desaparecido
Q que era ela mesma
Já estava esclarecido.

Uma mulher que morava
De Domila bem pertinho
Disse o pé direito dela
Era aleijado um pouquinho
E outra mais que conheço
Ser dela este vestidinho.

Na parte onde Francisca
Tinha o pé aleijado
Foi encontrado o defeito
Ai ficou comprovado
Ser Francisca o cadáver
Afirmou o delegado

Chamam Absalão
Ele chegou e olhou
Pelo pé e o vestido
Muito frio confirmou
Dizendo poucas palavras
Depressa se retirou.

Domila não pisou cá
Com isto alguém já dizia
Esta menina foi morta
Pelos tais da moradia
Com isto de boca em boca
A cidade se enchia.

Já existia conversa
Dos vizinhos que falava
Da surra da meia noite
De sua casa notam
A zoadada de Domila
Depois quando se calavam.

Teve alguém da cidade
Que tinha visto a saída
De Absalão e Domila

Quando fizeram partida
Como o pacote no carro
Na tal viagem escondida.

Este grande comentário
Já havia na cidade
Porém que viu tinha medo
Dizer a autoridade
Sem poder provar direito
Que fosse realidade.

Às duas horas da tarde
Fragoso foi perguntar
Ao grande Major Miguel
Se podia sepultar
O Major respondeu pode
Mandar a cova cavar.

A esposa do Major
A dona capitolina
Disse a Antônio Fragoso
O enterro da menina
É todo por minha conta
Você é quem determina.

Antônio Fragoso
Pois assim vamos comprar
Cinco metros de murim
Para o cadáver enrolar
Colocar em um caixão
Para depois sepultar.

A dona Capitolina
Mandou comprar o murim
Arranjou porção de fores
De fora de seu jardim
Cobriram o caixão de flores
Fizeram o enterro assim.

Foram mais de mil pessoas
Ao cemitério local
A dona Capitolina
Pagou pra tocar sinal
Duas horas sem parar
Comovendo o pessoal.

À três e quinze da tarde
Foi feito o sepultamento
Quando o pessoal voltava

Com sinal de sentimento
Vicente Janssen de Castro
Chegou naquele momento.

Quando o delegado entrou
Palas ruas da cidade
Olhava as calçadas cheias
Via gente em quantidade
Ficou pensando consigo
Existe uma novidade

Vinha nun cavalo bom
Aonde ia passando
Via o povo na calçada
Operando pra ele olhando
Como pedindo justiça
O delegado notado

Tirou direto pra cadeia
Chegou lá se apeou
Saiu Antônio Fragoso
A sua mão apertou
O que há de novidade
Vicente lhe perguntou.

Antônio Fragoso disse
Vicente hoje eu peguei
Um caso tão melindroso
Que ainda não almocei
Sem você está aqui
Grandes trabalhos enfrentaram.

Contou a história toda
Da forma que foi passada
De manhã até agora
Foi uma luta pesada.
Com ordem do Major
A pouco foi sepultada

Lhe entregou a perícia
Com a história colhida
E o trabalho que fez
Depois de reconhecida
Francisca que há dois dias
Era desaparecida.

O exame cadavérico
Não pode ser atuado
Que o corpo dela estava
Completamente estragado

Pelo pé o vestido
Ficou tudo comprovado.

Até o mesmo Absalão
Chegou aqui e olhou
E disse que era ela
Porém nada adiantou
A cara é de que tem culpa
Muito mudado voltou.

Domila não pisou cá
Era a conversa que havia
Eles dois são os culpados
Um dizia outro dizia
Que tinha sido eles dois
O delegado sentia.

Vicente Janssen de Castro
Na mesma tarde atuou
Pra começar o inquérito
O seu escrivão chamou
Senhor José Calazans
Que com ele trabalhou.

No outro dia seguinte
Mandou a intimação
Chamando o dito casal
Domila e Absalão
Depois as seis testemunhas
Pra dar continuação.

Absalão contou só
Que ela tinha fugido
Como medo de apanhar
Na madrugada saído
Porém foi tudo perdido.

Domila também contou
A sua história incerta
De Francisca ter deixado
À noite a janela aberta
E prometeu que cedinho
Lhe dava a pisa na certa

O delegado intimou
Para os depoimentos
Seis vizinhos da Domila
Que tinha conhecimentos
Que Francisca era vítima

De grandes espancamentos.

Os nomes das testemunhas
 Senhor Pacífico a primeira
 Segunda Nôe Trajano
 Seu Gumercindo a terceira
 A quarta se Arquimedes
 Quinta Maria Oliveira

João Sisenando de Sousa
 Também deu depoimento
 Foi sexta testemunha
 Que tinha conhecimento
 Compreender
 Quando Absalão disse
 Agora o que vou fazer
 Você matou a menina
 O jeito é se esconder.

Até aí os vizinhos
 Alguma coisa entenderam
 Aí o silenciou tudo
 Diversos adormeceram
 Domila Absalão
 No cochicho se manteram.
 Mas ainda teve que visse
 Que o carro ir buscar
 Saindo com o pacote
 Chegar no mesmo entrar
 Domila indo com ele
 Sem nem um dos dois falar

A história parecida
 A testemunha contava
 Mas que tinha visto mesmo
 Ninguém ali afirmava
 Sem testemunha de vista
 Nada direito aprovava.

A cidade já sabia
 Que Hindú tinha levado
 Domila e Absalão
 Com um pacote enrolado
 E mais hora depois
 Sem nada tinha chegado

Conversa que alguém disse
 Sem ter ninguém pra provar
 Fulano viu parecido
 Outro pôde observar

Vizinho que conhecia
 De Francisca o sofrimento.

Finalmente todas as seis
 Diretamente acusaram
 De a noite do dia onze
 Coisas que observaram
 Zoadas, grito e pancada.
 Das suas casas notaram

Uma testemunha disse
 Que deu pra

Sem ter que m tivesse visto
 Tudo certo pra contar.
 Hindú era de menor
 Não podê ser intimado
 Que só tinha quinze anos
 Mas o patrão foi chamado
 O dono do automóvel
 Quem mais foi interrogado.

Em grande interrogatório
 Joaquim Batista caiu
 Disse que de madrugada
 O seu carro não saiu
 Se Hindú fez a viagem
 Nam ele soube e nem viu

Contou que de manhãzinha
 Vindo da propriedade
 Encontrou Absalão
 Que contou-lhe a novidade
 Fez a corrida com ele
 Depois voltaram a cidade.

A oitava testemunha
 Foi o seu Inácio Lasário
 Achou a menina morta
 Contou tudo ao comissário
 Do começo até o fim
 Sem dizer nada ao contrário

Porém novas testemunhas
 Começaram aparecer
 Com novos depoimentos
 Procurando defender
 Contrariando as primeiras
 Deu para o povo entender.

Gente para ser ouvida
 Foi até o fim do mês
 O número das testemunhas
 Atingiu a trinta e três
 A favor dos criminosos
 Melhorou tudo de vez

As primeiras testemunhas
 Diretamente acusaram
 Porque eram verdadeiras
 Tudo direito contaram
 As outras não sei porque
 Um pouco contrariaram.

Depois de tudo bem feito
 Pelo nobre delegado
 Com juiz e promotor
 Foi o casal processado
 Fenelon Ferreira Nóbrega
 Grande juiz inspirado.

Doutor José Genuino
 O atual promotor
 Precisou se afastar
 Chegou o outro doutor
 Promotor Cícero Mateus
 Também de muito valor.

Assim ficou o casal
 Diante a lei processado
 Sem testemunhas de vista
 Nem um dos dois foi trancado
 Ou por lei ou proteção
 O processo engavetado.

Continuou o casal
 Com a mesma liberdade
 O processo engavetado
 Eles envergonhados
 Diante da sociedade

Mais de oitenta por cento
 Da cidade revoltada
 Dizendo aquela mulher
 Era pra esta trancada
 E Absalão também
 Sem ter mais direito a nada.

Ele pra se distrair

Pra Malta viajou
 Foi assistir uma festa
 À noite quando voltou
 Em frente á Cruz da Menina
 O automóvel virou.

Virou no mesmo local
 Que ele tinha saltado
 Levado Francisca morta
 Dentro do mato ocultado
 E da virada ficou
 Com um dos braços quebrado.

Muito triste Absalão
 Com a virada ficou
 Lá na casa de saúde
 Quando o braço encanou
 Estava traumatizado
 Que todo mundo notou.

Disse pra Major Miguel
 Aqui em não vou ficar
 Vou embora pra Campina
 Preciso me retirar
 O Major disse, pois não.
 Faça como desejar.

Absalão da vira
 Ficou muito envergonhado
 Porque aonde passava
 Depois do braço quebrado
 Sempre ouvia alguém dizer
 Começou ser castigado

Domila quando saía
 Pelas ruas da cidade
 Se sentia envergonhada
 Diante da sociedade
 O povo olhando pra ela
 Crescendo mais a maldade.

A pensão de Biu do Chapéu
 Sempre era visada
 Gente naquele ambiente
 Toda hora era chegada
 Para conhecer a mulher
 Criminosa e processada.

Resolveu Absalão

Se mudar para Campina
 Porque pra morar em Patos
 Rinha perdido a rotina
 Desde a noite feita e triste
 Que deram fim à menina

Absalão e Domila
 Em Campina se deram bem
 Lá apareceu família
 E bons trabalhos também
 Porém quem deve uma conta
 Mais tarde o cobrador vem.

Depois que eles saíram
 Para morar em Campina
 Fizeram uma Cruz bem feita
 Com inspiração divina
 Puseram em frente ao serrote
 Que foi achada a menina.

Levantaram o Pilarzinho
 Em cima s Cruz colocada
 E desde aquela hora
 Que ela foi batizada
 Alí por Cruz da menina
 É até hoje chamada.

Com flores grinaldas e terço
 Começaram a enfeitar
 Visita todos os dias
 Gente contrita a orar
 Revelações e promessas
 Como já pesei a falar

Ia gente todo dia
 Chegava lá e rezava
 Outro fazia promessa
 Também chegava e pagava
 Com as curas e milagres
 A fé do povo aumentava.
 No ano de vinte e novembro por uma
 graça alcançada
 O senhor José Justino
 Fez a capela sagrada
 Em cima do serrotinho
 Que ele foi encontrado

Em vinte e oito foi seco
 Faltou água em seu lugar
 Na fazenda da Escura

Fez a parece para chegar
 Encontrou uma cacimba
 Que foi água pra sobrar

Assim seu José Justino
 Com o seu santo ideal
 Dando abrigo as duas pedras
 Naquele santo local
 Fez a capela tão linda
 Que tem nome universal.

Quando estava aprontando
 O canto pra construção
 Por trás de uma das pedras
 Viu um molhado no chão
 Limpou era um olho d'água
 Causou admiração.

Durante a construção
 A água era sobrado
 Todo mundo que chegava
 Ficava admirado
 Aquela água tão limpa
 Cristalizada minando.

Quando seu José Justino
 A capela terminou
 Vinte e cinco de abril
 Dia que inaugurou
 Com uma missa solene
 Grande multidão juntou.

Alí diversas pessoas
 A água utilizaram
 Bebendo e banhando o rosto
 E como milagre usaram
 Outros enchendo garrafas
 Para suas casas levaram.

A vinte e cinco de Abril
 De vinte e nove o ano
 Inaugura a capela
 Neste dia sem engano
 Com trabalhos do vigário
 Manoel Otaviano.

Foi feita a capela no canto
 Que ali foi encontrada
 Alí pela fé do povo
 Tornou-se canonizada

Ficou por Santa Francisca
Por todo mundo chamada.

E assim continuaram
Os seus milagres crescendo
Gente de todas as partes
Do norte aparecendo
Pagando suas promessas
E o povo de Patos vendo.

Com isto cada pessoa
Sentia no coração
Ser uma grande injustiça
Domila e Absalão
Morando em Campina Grande
Sem nunca haver punição.

Pertinho á Cruz da Menina
Junto à beira da estrada
Existia um casarão
Tornou-se a casa assombrada
Por pessoas que às vezes
Dela tomava chegada.

De portas escancaradas
Não morava mais ninguém
Gente que chegava perto
E ouvia muito bem
Um a criança apanhando
E gritando alto também.

Madrinha não faça isto
Que a senhora me mata
Também ouvia as pancadas
Da mão da mulher ingrata
Isso assombrou muita gente
Não é lenda é coisa exata.

A Massilon Caetano
Nessa época o promotor
Pretendia o casarão
Aquele nobre doutor
Que era o dono da terra
Ali naquele setor.

Com aqueles comentários
De casa-mal-assombrada
E a cidade de Patos
Cada vez mais revoltada
De quem matou a menina

Nunca ter sofrido nada.

Quando foi trinta e dois
O momento foi chegado
O processo e muitos anos
Tinha sido engavetado
E por doutor Massilon
Da gaveta retirado.

Junto a Antônio Gabinio
Grande juiz da cidade
Os dois olhando o processo
Viam a necessidade
Agiram tudo direito
Com responsabilidade.

Bem preparada a denúncia
Levaram para Campina
A dezoito de Novembro
Pela lei que determina
Denunciados os culpados
Que tinham morto a menina.

Data dezoito do onze
Em trinta e dois teve vez
A denúncia para os dois
E presos em trinta e três
Também no mês de Novembro
Na data de dia seis.

A cadeia da Campina
Não tinha para o casal
Um quarto suficiente
Nem tendo outro local
No mesmo dia desceram
Presos para a Capital
No dia dez de Novembro
Entrou preso em João Pessoa
O senhor Absalão
Junto com sua patroa
Para moralizar Patos
Foi isto uma coisa boa.

Sei que pra dona Domila
Ao lado de Absalão
Foi uma época ruim
Ficando os dois na prisão
Culpados do grande crime
Que fizeram no sertão.

No dia quinze de Junho
Da trinta e quatro o ano
Vieram responder júri
No sertão paraibano
De serem absolvidos
Cada qual fazia plano.

Marcado o júri pra Patos
Um dia antes chegaram
Foram á Cruz da Menina
A capela visitaram
Domila e Absalão
Ajoelharam rezaram

Rezaram contritamente
Se mostrando arrependidos
Como pedindo perdão
Todos dois entristecidos
Orando a Santa Francisca
Para serem absolvidos.

Neste júri trabalharam
O juiz Luiz Beltão
Doutor Alfredo Lustosa
Promotor de acusação
O doutor José Tavares
A favor de Absalão

O doutor José Tavares
Como grande advogado
Em defesa dos dois réus
Trabalhou como bem cuidado
O casal não saiu livre
Isso já era esperado.

Com direito a outro júri
Ficaram os dois animados
Quando marcaram o segundo
Foi com dois advogados
Desta vez saíram livres
Porém foram apelados

O doutor José Tavares
Trouxe outro companheiro
Foi o doutor Plínio Lemos
Ganhando muito dinheiro
Pensando de libertar
O casal prisioneiro.

Juiz do segundo júri

Posso também informar
Foi o doutor Manoel Maia
Faz Patos se recordar
Promotor Antônio Dantas
Quem mais sabia acusar.

Vinte e quatro de Outubro
De trinta e quatro o ano
Foi esse júri pesado
No sertão paraibano
Como os dois advogados
Cada qual mais veterano.

Voltaram pra João Pessoa
Como nove meses pra frente
No ano de trinta e cinco
Voltaram de novamente
No dia cinco de Julho
O júri que deu mais gente.

Com os dois advogados
Que garantia soltar
Domila e Absalão
Que precisava voltar
Livres a Campina Grande
Retornando ao doce lar.

O doutor José Tavares
De trabalho conhecido
E Plínio Lemos também
Todos dois bem aplaudidos
Na hora que os dois réus
Saíram absolvidos.

O juiz do último júri
Edgar Homem Segueira
Promotor Antônio Dantas
Nesta luta derradeira
Que livrou-se Absalão
Junto com sua caseira.

Foi isto a cinco de Junho
De trinta e cinco em verdade
Domila e Absalão
Se acharam em liberdade
Voltaram a Campina Grande
Na maior felicidade.

O nome Absalão
Por sua mão assinado

Sobrenome Emerenciano
 Fora esta culpa não tinha
 Outra pra ser acusado.

Dona Domila Araújo
 Também Emerenciano
 Esposa de Absalão
 Para não haver engano
 Voltaram livres de Patos
 Em trinta e cinco bom ano.

Se não fosse dona Domila
 Do grande crime acusada
 Francisca hoje não era
 Pela fé canonizada
 E nem Cruz da Menina
 Era assim tão visitada.

Nunca parou de chegar
 Gente ali diariamente
 Promessa de todo jeito
 De quem estava doente
 Recorre a Santa Francisca
 Fica bom ligeiramente.

O quartinho dos milagres
 É todo cheio de curas
 Mostrando grandes doenças
 Se diversas criaturas
 Dos aleijados que sofriam
 Vão deixar lá as molduras.
 Da Santa Cruz da Menina
 Eis a história rimada
 Feita com todos os dados
 Não está faltando nada
 E se houver cobertura

Depois pode ser firmada.

Escrevi esse trabalho
 Não foi pensando em dinheiro
 Foi pra quem não conhecia
 Da grande história e roteiro
 E aumentar mais um marco
 No folclore brasileiro.

A história verdadeira
 Não me canso de contar
 Toda certa e pesquisada
O melhor pude arranjar
 Nessa pesquisa que fiz
 Isso me fez tão feliz
O poeta é pra lutar.

A Cruz da Menina agora
Me inspirou esse tanto
 Eu nunca pensei fazer
Rica história leio e canto
 Inspiração nordestina
 contei da Cruz da Menina
O fato verídico e santo.

ANEXO II - A CRUZ DA MENINA DE POMBAL
AUTOR: *Enoque Marinho de Oliveira*



Existem duas histórias
 No sertão paraibano
 São dois casos de martírio
 Ocorridos há vários anos
 Uma em Patos, outra em Pombal.
 São mortes não naturais
 Provocadas por insanos

Refiro-me a uma delas
 Da menina de Pombal
 Que por uma jovem foi morta
 De forma muito brutal
 Para a fome saciar
 Resolveu assim, matar.
 Como se mata animal

Esta cidade pacata
 De notáveis escritores
 De gente de boa índole
 Que empresta seus valores
 Em quaisquer ocasiões
 Dão suas contribuições
 Expressando seus valores

José Tavares Neto
 Em sua apresentação
 Da cartilha de Verneck
 Descreveu com precisão
 Falou da fome e miséria
 Ocorridos em outras eras
 Do cariri ao sertão

Essas histórias
 Vieram influenciar
 Os pensadores da época
 Começaram a programar
 Uma política á cerca
 De convivência com a seca,
 Antes da mesma, chegar.

Todos esses escritores
 Tinham as suas teorias
 Porém, um filho ilustre,
 Doutor em Economia
 Seu nome é Celso Furtado
 Sensível e predestinado,
 Sobre a seca, escrevia.

Segundo Josué de Castro
 A fome abre feridas

Tanto nos corpos das vítimas
 Sem ter nada na barriga
 Corroe até sua mente
 A moral fica ausente
 Deixa a pessoa sofrida

A fome é fraticida
 Faz do ser, um animal.
 Querendo a sobrevivência
 Numa luta sem desigual
 Em busca de alimentos
 Por falta de seus proventos
 Torna-se vil e fatal

Esta fome, sem igual.
 Pode até desagregar
 A estrutura dos seres
 Podendo prejudicar
 O senso e a profissão
 Tira-lhe a imaginação
 Fazendo-lhe fracassar

Os instintos se excitam
 Por falta de alimento
 Desconcertaram as condutas
 Perde a vida, o senso.
 Em comparação igual
 A qualquer outro animal
 Dele, foge o sentimento.

Mexe até com o espírito
 Segundo o mesmo autor
 Desabalam as estruturas
 Deixa o homem sem vigor
 Físico, mental e da alma.
 Tira-lhe a paz, a calma.
 Faz dele um desertor.
 Agora eu vou falar
 Do resgate dessa história
 Para o conhecimento
 De todos, em boa hora.
 Para católicos ou não
 Prá Menina do Sertão
 Ficar na sua memória.

Foi um pombalense escritor
 Que teve esse desafio
 De resgatar a história
 De muitos anos a fio
 Por não haver referência

Mas, ele com paciência.
Esta Cartilha imprimiu.

Verneck é o seu pré-nome
Agrônomo e historiador
É funcionário público
No cargo de assessor
Da Emater Paraíba
Durante a sua vida
Várias obras publicou

Iserido no Projeto
Nossa História, Nossa Gente.
Relata os acontecidos
Ocorridos realmente
Os fatos determinantes
De intempéries degradantes
Que flagra a nossa gente

Estou falando da seca
Do ano setenta e sete
Que flagelou muita gente
Dizimou mais que uma peste
Morreu quinhentas mil
De fome, sede e febril.
Todas elas do nordeste

Antes da repercussão
Pelo Imperialismo
Tiveram divulgação
Por poetas de improviso
Porém não foi registrada
Esta história macabra
Caso de canibalismo

Falo da Cruz da Menina
Da cidade de Pombal
Narrado pelo escritor
Dessa cidade natal
A fez diferenciar
De outro coso similar
Vivido em outro local.

É tradição sertaneja
De com uma cruz marcar
Onde ocorreram martírios
Para a memória guardar
Seja morte natural
Ou crime passional
Marcando aquele lugar.

José Américo de Almeida
O autor de a Bagaceira
Registra dois versos nobres
Retratando a seca inteira
Versando em igual momento
Por Nicando Nascimento
E seu Bernardo Nogueira

Devo aqui reproduzi-lo
Pelas sua impotência
São dois decassílabos feitos
Na métrica e na ressonância
Fala sobre os animais
A ceifa e os vegetais
Dos tempos sem abundância

“Foi-se ableha, foi-se a caça,
A quem se pede nega
Como é que o povo passa?
Do cabrum há pouca caça,
Uma galinha não há
Como o povo viverá
Nesta terra? E os animais?
Mas, se Deus sabe o que faz,
Deus, o remédio dará.

Xique-xique, mucunã
Raiz de imbu e cole
Feijão brabo, catolé.
Do pau pedra e carimã
A peineira e munrrão
Manicoba e gordião,
Comendo isso todo dia,
Incha a causa hidopisia,
Foge o povo do sertão.”.

A história da Cruz da Menina de Pombal

Seu nome era Maria
Pré-nome da mãe de Cristo
Com uma cena hedionda
Passou por esse suplicio
Foi vítima mártir, inocente.
Por estar, dos seus, ausente.
Sofreu esse sacrificio.

Foi uma famigerada
Donária era seu nome

Disse que matou Maria
 Para saciar a fome
 Há dias que não comia
 Nesse drama ela vivia
 Já vinha de muito longe

A vinte e sete de Março
 No mercado da cidade
 Donária encontrou Maria
 De cinco anos de idade
 Levou com maior carinho
 No decorrer do caminho,
 Já pensava na maldade

Donária estava arranchada
 Bem perto do cemitério
 Para onde levou Maria,
 Fez dali, um necrotério.
 Com a vil carnificina
 Decapitou a menina
 Um crime real e sério.

Depois que tirou-lhe a vida
 Seu corpo decapitou
 Pegou a sua cabeça
 Em um lugar enterrou
 Com sua insana coragem,
 Pegou uma parte da carne
 Com ela se saciou

Ainda a cena do crime
 Pela confessa narrado
 Parte da carne ingeriu
 Os membros foram rejeitados
 Resolvendo não comer
 Pois, parecia fel ter.
 Por terem sabor amargo.

A noticia assim chegou
 Ao promotor da cidade
 Que apurou este fato
 Usando da faculdade
 Um ato que nos deprime
 Julgou esse horrendo crime
 Com imparcialidade.

Disse Donária, em juízo.
 Sem nenhum constrangimento
 Que cozinhou sua carne
 E comeu como alimento

Pegou resto da vítima
 À sombra de uma oiticica
 Escondendo ao relento.

Agora falo da vítima
 Maria, de pouca idade.
 Que estava a brincar
 Pelas ruas da cidade
 Tava desabastecida
 A procura de comida
 Naquela localidade

Num ato de distinção
 Maria foi enganada
 Pela Donária dos Anjos
 Que de anjo não tinha nada
 Com promessa de comida
 Maria perdeu a vida
 De forma horrorizada

No seu interrogatório
 A ré ao diz contou
 Que era de Piancó
 Que para Pombal migrou
 Por conta da seca braba
 Que no sertão assolava
 Donária se retirou

Deixou sua terra natal
 Por uma necessidade
 Buscando outro local
 Onde não tinha amizade
 Nem posse, nem mantimento.
 Passou por esse tormento
 Em plena flor da idade

Que tinha dezoito anos
 À presa assim respondeu
 Estava muito oprimida
 Quando o crime cometeu
 Porém, nesse mesmo diz.
 Por ter matado Maria
 Donária se arrependeu

As intempéries do tempo
 Provocaram calamidades
 À miséria, a fome, a sede.
 Invadem a sociedade
 Deixando em estado pungente
 Reduzindo muita gente

A cruel realidade

Conta-se que nesse tempo
Muita gente tem morrido
Pai abandonando filhos,
As mulheres, sem maridos.
Cadáveres andando em pé
Homens, meninos e mulheres.
Foram todos atingidos

A seca continuava
Provocando prejuízos
Porém, as autoridades.
Ficavam no imobilismo
Sem ter criatividade
Muito menos, caridade.
Da parte do governismo.

Era grande o sofrimento
E o povo a perecer
Todos se inquietavam
Nada, podiam fazer.
A não ser as orações
Pedidas por multidões
Rogando pra chover

Foi um grupo de devotos
Com tal sensibilidade
Saíram em procissão
Com fé e boa vontade
Com fervor e devoção
Rumou em direção
À cruz daquela cidade.

Nesta noite, esses devotos.
Partiram de sua igreja
Cantando os benditos santos
Todos com velas acesas
Clamando aos céus, o inverno.
Rogando ao Pai Eterno
Com fé e muita firmeza

Chegando a Cruz da Menina
Todos em genuflexão
Em frente à bendita Cruz
Pedia a intercessão
Prá que a “Santa Menina”
Fizesse a ponte Divina
Para a chuva cair no chão
Era uma noite escura

Em período natalino
Próximo ao advento
Do nascer do Deus Menino
Na minha compreensão
A fé e a oração
Chegaram ao seu destino

Foi surpreendentemente
Em meio àquelas preces
Caiu uma forte chuva
Vinda da corte Celeste
Muito relâmpago e trovão
Houve um rápido apagão
Como que uma benesse

Por causa desse fenômeno
Uns ficaram assustados
Permaneceram contritos,
Porém, impressionados
Com a chuva repentina
Dádiva da ação Divina
Choravam emocionados

O que mais impressionou
Àquela cena vivida
Todos lembram Maria
De forma compadecida
A Lógica a todos reporta
Que a Menina foi morta
Para dar vida à outra vida

Semelhante a um milagre
De forma misteriosa
Virgem intercedido
Num ato de misericórdia
Fez com que a natureza
Afastasse a tristeza
Com uma bênção gloriosa

Essa manifestação
Foi assim considerada
Como uma primeira graça
Pelos devotos alcançada
Aos da Cruz da Menina
Perante a Corte Divina
Por Ela intermediada

A partir desse fenômeno
Que todos puderam ver
Iniciou-se um bom inverno

Até ao amanhecer
Com relâmpagos e trovoadas
A terra ficou molhada
Pras sementes receber

Houve quem interpretasse
De forma iluminada
Que aquele acontecimento
Da chuva precipitada
Eram as lágrimas da Maria
Que em sua face caís
Quando foi sacrificada

Cento e trinta anos fazem
Daquele acontecimento
Que fez mártir, uma menina.
Com t'rágico falecimento
Dada à fome e a miséria
Ocorridos em outras eras
Por intempéries do tempo

Apesar de sua morte
Por um insano cristão
Não foi um impedimento
Para que houvesse perdão
Vindo daquela criança
Enchendo de esperança
Com a sua intercessão.

O tempo não apagou
Esta dádiva Divina
Pois, se sucedem milagres.
E conforto emocional
Vividos por muita gente
Pela morte de um inocente
De maneira irracional

Como que bênção Divina
Sua memória invade
Sue cantinho, é um reduto.
De muita simplicidade
Porém, recebe ambulantes
Devotos e viajantes
De outras localidades

Uma doméstica que mora
No bairro da Estação
Disse ela, que carrega.
Jesus no se coração
Mas, sua oração do dia.

A mesma faz a Maria
A menina do sertão

Que para alcançar a graça
É preciso oração
Ter fé e acreditar
Pedir com resignação
Rezar com muito fervor
Entregar com muito amor
As preses do coração

Conhecem várias pessoas
Vindas de outro local
Ficam rezando baixinho
Com as mãos no Pedestal
Por ter a graça alcançada
Conta ela emocionada
Com a Menina de Pombal

Muitas pessoas lá passaram
Somente para rezar
Não fazem a Ela pedidos
Apenas aqui, vem buscar.
Um Alento para a alma
E sensação de bem estar.

Outra simples moradora
Já, na terceira idade.
Vivia desenganada
Pelos médicos da cidade
Sua vida era um sofrimento
Tomando medicamentos,
Disse com toda verdade.

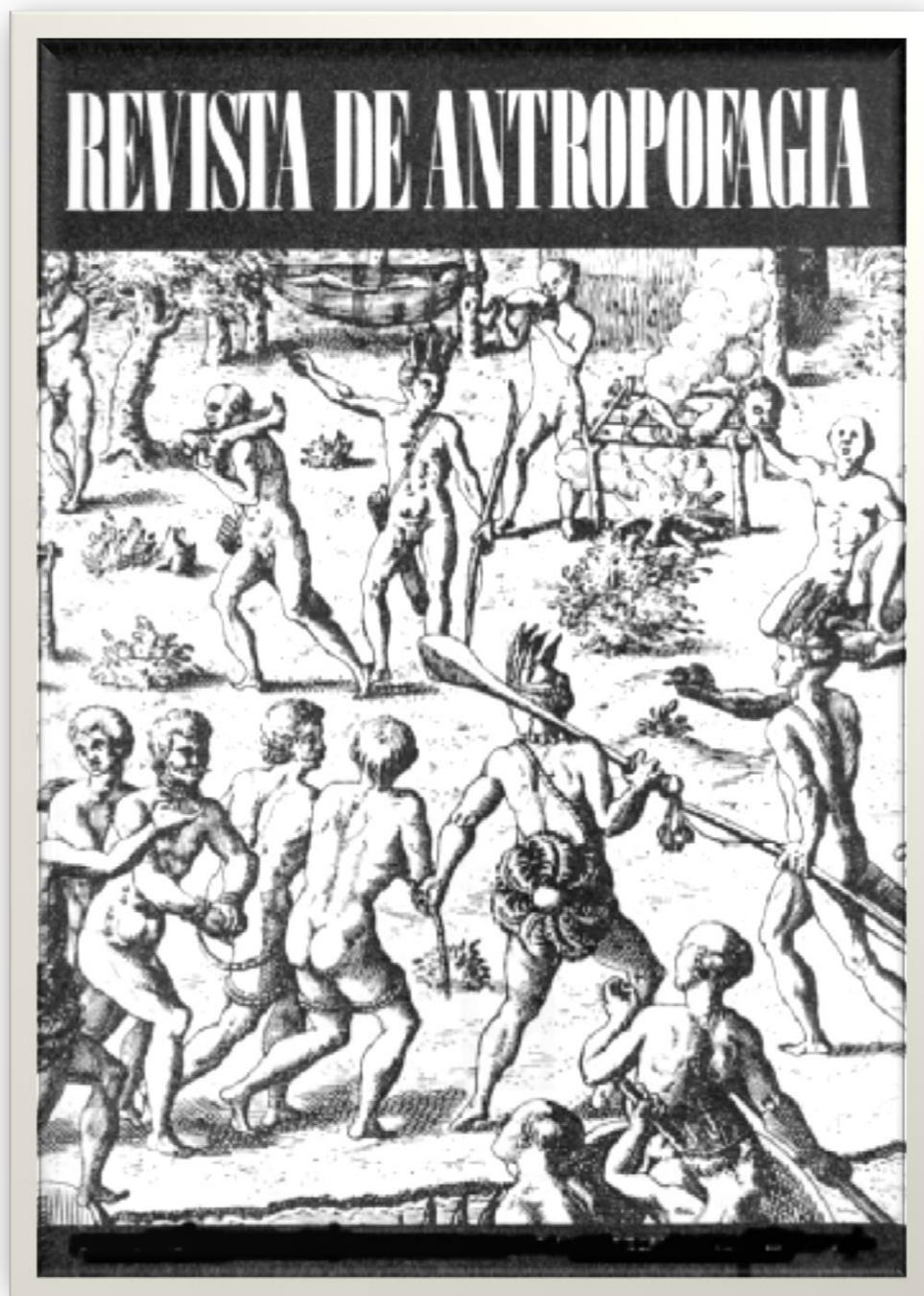
Resolveu perante a Cruz
Uma promessa fazer
Rogou à Santa Menina
Para Ela interceder
Na cura da enfermidade
Diz ela de boa vontade,
Não sei como agradecer.

Relata a mesma senhora,
Este é um lugar sagrado
Para rezar para os pobres,
Ou, os mais necessitados.
Ajoelhados, ou em pé.
Fortalece a nossa fé
Este canto abençoado.

São vários depoimentos
Por devotos relatados
Reproduzo apenas dois

Que foram vivenciados
Narrando o seu sentimento
Lembrando-se do sofrimento

ANEXO III – Manifesto antropofágico se Oswald de Andrade



Capa da Revista Antropofágica

Só a antropofagia nos une.
Socialmen-te. Ecomomicamente.
Filosoficamente.

Única lei do mundo. Expressão
mascarada de todos os individualismos,
de todos os coletivismos. De todas as
religiões. De todos os tratados de paz.

Tupy or not tupy that is the
question.

Contra todas as catequeses. E
contra a mãe dos Gracos.

Só me interessa o que não é
meu. Lei do homem. Lei do
antropófago.

Estamos fatigados de todos os
maridos católicos suspeitos posto em
drama. Freud acabou com o enigma
mulher e com outros sustos da
psicologia impressa.

O que atropelava a verdade era a
roupa, o impermeável entre o mundo
interior e o mundo exterior. A reação
contra o homem vestido. O cinema
americano informará.

Filhos do sol, mãe dos viventes.
Encontros e amados ferozmente, com
toda a hipocrisia da saudade, pelos
imigrados, pelos traficados e pelos
touristes. No país de cobra grande.

Foi porque nunca tivemos
gramáticas, nem coleções de velhos
vegetais. E nunca soubemos o que era
urbano, suburbano, fronteiro e
continental. Preguiçoso no mapa- mundi
do Brasil.

Uma consciência participante,
uma rítmica religiosa.

Contra todos os importadores de
consciência entalada. A existência
palpável da vida. E a mentalidade pré-
lógica para o Sr. Lévy- Bruhl estudar.

Queremos a revolução Caraíba.
Maior que a Revolução Francesa. A
unificação de todas as revoltas eficazes
na direção do homem. Sem nós a
Europa não teria sequer sua pobre
declaração dos direitos do homem.

A idade de ouro anunciada pela
América. A idade de ouro. E todas as
girls.

Filiação. O contato com o Brasil
Caraíba. **Oú Villegaignon print terre.**
Montaigne. O homem natural.
Rousseau. Da Revolução Francesa ao
Romantismo, á Revolução Bochevista, á
Revolução Surrealista e ao bárbaro
tecnizado de Keyserling. Caminhamos.

Nunca fomos catequizados.
Vivemos através de um direito
sonâmbulo. Fizemos Cristo nascer na
Bahia. Ou em Belém do Pará.

Mas nunca admitimos o
nascimento de lógica entre nós.

Contra o Padre Vieira. Autor do
nosso primeiro empréstimo, para ganhar
comissão. O rei analfabeto disseram-
lhe: ponha isso no papel mas sem muita
lábria. Fez-se o empréstimo. Gravou-se o
açúcar brasileiro. Vieira deixou o
dinheiro em Portugal e nos trouxe a
lábria.

O espírito recusa-se a conceber o
espírito sem corpo. O antropomorfismo.
Necessidade da vacina antropofágica.
Para o equilíbrio contra as religiões de
meridiano. E as inquisições exteriores.

Só podemos atender ao mundo
orecular.

Tínhamos a justiça codificação
da vingança. A ciência condição da
Magia. Antropofagia. A transformação
permanente do Tabu em totem.

Contra o mundo reversível e as idéias aobjetivadas. Cadaverizadas. O stop do pensamento que é dinâmico. O indivíduo vítima do sistema. Fonte das injustiça clássicas. Das injustiças românticas. E o esquecimento das conquistas interiores.

Roteiros. Roteiros. Roteiros. Roteiros. Roteiros. Roteiros. Roteiros. Roteiros.

O instinto Caraíba.

Morte e vida das hipóteses. Da equação **eu** parte do **Kosmos** ao axioma **Kosmos** parte do **eu**. Subsistência. Conhecimento. Antropofagia.

Contra as elites vegetais. Em comunicação com o solo.

Nunca fomos catequizados. Fizemos foi Carnaval. O índio vestido de senador do Império de Pitt. Ou figurando nas óperas de Alencar cheio de bons sentimentos portugueses.

Já tínhamos o comunismo. Já tínhamos a língua surrealista. A idade de ouro.

Catiti Catiti
Imara Notiá
Notiá Imara
Ipeju.

A magia e a vida. Tínhamos a relação e a distribuição dos bens físicos, dos bens morais, dos bens dignários. E sabíamos traspor o mistério e a morte com o auxílio de algumas formas gramaticais.

Perguntei a um homem o que era o Direito. Ele me respondeu que era a garantia do exercício da possibilidade. Esse homem chamava-se Galli Mathias. Comi-o.

Só não há determinismo – onde há mistério. Mas que temos nós com isso?

Contra as histórias do homem, que começam no Cabo Finisterra. O mundo não datado. Não rubricado. Sem Napoleão. Sem César.

A fixação do progresso por meio de catálogos e aparelhos de televisão. Só a maquinaria. E os trasfusores de sangue.

Contra as sublimações antagônicas. Trazidas nas caravelas.

Contra a verdade dos povos missionários, definida pela sagacidade de um antropófago, o Visconde de Cairu: - É a mentira muitas vezes repetida.

Mas não foram cruzados que vieram. Foram fugitivos de uma civilização que estamos comendo, porque somos fortes e vingativos como o Jabuti.

Se Deus é a consciência do Universo Incriado, Guaraci é a mãe dos viventes. Jaci é a mãe dos vegetais.

Não tínhamos especulação. Mas tínhamos adivinhação. Tínhamos Política que é a ciência da distribuição. E um sistema social planetário.

As migrações. A fuga dos estados tediosos. Contra as escleroses urbanas, Contra os Conservatórios, e o tédio especulativo.

De William Jamens a Voronoff. A transfiguração do Tabu em totem. Antropofagia.

O pater famílias e a criação da Moral da Cegonha: Ignorância real das coisas + falta de imaginação +

sentimentos de autoridade ante a prole curiosa.

É preciso partir de um profundo ateísmo para se chegar à ideia de Deus. Mas o caraíba não precisava. Porque tinha Guaraci.

O objetivo criado reage como os Anjos da Queda. Depois Moisés divaga. Que temos nós com isso?

Antes dos Portugueses descobrirem o Brasil, o Brasil tinha descoberto a felicidade.

Contra o índio de tocheiro. O índio filho de Maria, afilhado de Catarina de Médicis e genro de D. Antônio de Mariz.

A alegria é a prova dos nove.

No matriarcado de Pindorama

Contra a Memória fonte do costume. A experiência pessoal renovada.

Somos concretistas. As ideias tomam conta, reagem, queimam gente nas praças públicas. Suprimimos as ideias e as outras paralisias. Pelo roteiros. Acreditar nos sinais, acreditar nos instrumentos e nas estrelas.

Contra Goethe, a mãe dos Gracos, e a Corte de D. João VI.

A alegria é a prova dos nove.

A luta entre o que se chamaria Incrariado e a Criatura-ilustrada pela contradição permanente do homem e o seu Tabu. O amor quotidiano e o *modus-vivendi* capitalista. Antropofagia. Absorção do inimigo sacro. Para transforma-lo em totem. A humana aventura. A terrena finalidade. Porém só as puras elites conseguiram realizar a antropofagia

carnal, que traz em si o mais alto sentido da vida e evita todos os males identificados por Freud, males catequistas. O que se dá não é uma sublimação do instinto sexual. É a escala termométrica do instinto antropofágico. De carnal, ele se torna eletivo e cria a amizade. Afetivo, o amor. Especulativo, a ciência. Desvia-se e transfere-se. Chegamos ao aviltamento. A baixa antropofagia aglomerada nos pecados de catecismo – a inveja, a usura, a calúnia, o assassinato. Peste dos chamados povos cultos e cristianizados, é contra ela que estamos agindo. Antropófagos.

Contra Anchieta cantando as onze mil virgens do céu, na terra de Iracema- o patriarca João Ramalho fundador de São Paulo.

A nossa independência ainda não foi proclamada. Frase típica de D. João VI: - Meu filho põe essa coroa na tua cabeça, antes que algum aventureiro o faça! Expulsamos a dinastia. É preciso expulsar o espírito bragantino, as ordenações e o rapé de Maria da Fonte.

Contra a realidade social, vestida e opressora, cadastrada por Freud – a realidade sem complexo, sem loucura, sem prostituição e sem penitenciárias do matriarcado de Pindorama.

OSWALD DE ANDRADE

Em Piratininga

Ano 374 da deglutição do Bispo Sardinha.

