



Ioannis Petropoulos²

A etnografia antiga, medieval, moderna e mesmo pós-moderna, viceja na negação e na antítese. Esses modos formais estão associados particularmente a descrições de *outros* lugares e povos, e à ideia da divindade - o *outro*, κατ' ἐξοχήν – em gêneros tão diversos quanto o épico babilônio, os hinos sânscritos, a poesia homérica, a teologia ortodoxa cristã e os relatos etno-históricos do Novo Mundo³. Na Grécia Antiga, é provável que a formulação *apofática* (para usar o termo teológico) tenha despontado do contexto da linguagem desfamiliarizante sobre deuses e monstros antagonistas e suas moradas paradisíacas ou infernais, e foi adotada pelo discurso proto-etnográfico da *Iliada* e, sobretudo, nos *apologoi* da *Odisseia*. A *apófase* (“negação”) mostrou-se particularmente influente na etnografia antiga e na subsequente, em especial em descrições de *mirabilia*, raças monstruosas e outras coisas exóticas.

Começarei citando duas passagens da *Teogonia* de Hesíodo, que são importantes para os Cíclopes de Homero:

307 [i.e. Τυφάονα] δεινον θ' υβριστήν τ' ανομον
310-311 αμήχανον, ου τι φατειόν,/ Κέρβερον ωμηστήν, Αιδεω
κύνα χαλκεόφωνον

307 [i.e. Τίφον] terrível, arrogante e sem lei
310 indomável, indescritível,/Cérbero, que come coisas cruas, cão de Ha-
des com voz de bronze

Tifeu (ou Tifon), o mais temível monstro do caos de Hesíodo, fará o seu último ataque ao amorfo regime de Zeus (HESÍODO, *Teogonia*, vv. 836-868); o epíteto privativo ανομος sugere ausência da lei cósmica que essa

1A parte principal do título deste artigo é retirada do título do meu próximo livro, no prelo, *Residents of the Via Negativa: Homer's Cyclopes and other monsters*. Agradeço à diretora, à vice-diretora Professora Giuliana Ragusa e à equipe da Biblioteca Mindlin e da Biblioteca do Instituto dos Estudos Brasileiros da USP por terem me facultado o acesso e terem me auxiliado em minha pesquisa sobre a etnografia brasileira dos primeiros tempos.

2 Professor de Literatura Grega Antiga da Democritus University of Thrace e diretor do Harvard Center for Hellenic Studies in Greece (CHS GR).

3 Ver Petropoulos (no prelo), cap. 3.



criatura divina representa. No final, Zeus derrotará Tifeu e seu triunfo será emblemado por Têmis, sua segunda esposa, e por sua filha Diké (a antítese de *anomia*) (HESÍODO, *Teogonia*, vv. 901-902). Veremos que os Cíclopes de Homero (diferentemente de seus três primos imortais de Hesíodo [*Teogonia*, vv. 139-146]) também perpetram *arrogância* e *anomia*, embora não numa escala cósmica. Cérbero, que compartilha com Polifemo e outros monstros o apetite por carne humana fresca, é definido por um adjetivo privativo (“in-domável”, “intratável”), por mais uma negação, ου τι φατειός, com efeito “impronunciável”. Seu próprio nome sintetiza a voz inimitável, incompreensível, selvagem e *inesgotável* (cf. χαλκεόφωνος) do *Outro*⁴; se pronunciado, o nome do cão é prapenso a trazer má sorte. Hesíodo mostra que é mais fácil definir algo abominável afirmando o que ele *não* é; uma formulação negativa é, pela mesma razão, adequada para uma descrição de algo sublime, igualmente “fora desse mundo”. A linguagem da abominação e da monstruosidade sobrepõe o idioma da maravilha e da admiração.

A *Odisseia* (V, vv. 58-76), quando a misteriosa e de algum modo imperfeita ilha de Circe, Ea, é focalizada através dos olhos (e também dos ouvidos e do nariz) de Hermes, exemplifica a estratégia homérica da *catáfase* (proposição afirmativa) para retratar lugares ou seres estranhos. Ela é complementada por uma outra estratégia, a *apófase* ou “descrição pela negação” (para usar o termo *ad hoc* de Malcolm Davies)⁵. As palavras iniciais de Hermes a Calipso tem um elemento de apófase: “Quem, por sua própria vontade, iria singrar tão grande extensão de água salgada, / inexprimivelmente [literalmente, “de forma impossível de se cantar” < εννέπω] vasto (ασπετον):”⁶. O epíteto aqui sugere o isolamento geográfico de Ea e a alienação de Circe. Em exemplificações mais longas, a descrição negativa é reveladoramente mimética, na medida em que se aproxima ou imita o processo de eliminação pelo qual o observador se empenha em conferir algum sentido ao não familiar para mitigar a confusão da desfamiliarização. Como as descrições e os relatos de um etnógrafo moderno, a formulação antiga “torna o estranho familiar e simultaneamente preserva seu próprio estranhamento”.⁷ O observador decompõe as características de um lugar ou ser a partir do que não é (“não é/não tem/não faz A, B, C, etc.”), e então coloca essas negações juntas em um padrão abstrato de inversões que culminam em uma inversão maior ou numa antítese, “mas é/tem/faz D”, onde

4 Ver Ford (1992, p. 194) em χαλκεόφωνος.

5 Ver Davies (1987, p. 265-284; 1988, p. 15-24).

6 Bakker (2013, p. 61-65) em ασπετος na *Odisseia*.

7 Assim Crapanzano (1986, p. 52) sobre o etnógrafo como tradutor.

D é algo maravilhoso, bizarro, medonho ou, pelo menos, extremamente fora do comum. Eis aqui o padrão básico da apófase:



*Não é/ não faz/ não tem A, não é/ não faz/ não tem B,
Não é/ não faz/ não tem C, mas é/ faz/ tem D, ou
'Não é/ não faz/ não tem A, mas é/ faz/ tem B, Não é/ não faz/ não
tem C,
mas é/faz/tem D*

onde A, B, C, D são termos desejáveis ou indesejáveis (de acordo com o contexto) e o termo que indica o clímax, introduzido pela conjunção “mas”, também é normalmente desejável ou indesejável⁸ (Hesíodo usa uma variação dessa forma). Menos frequentemente, a formulação é a seguinte:

*Não é/ não faz/não tem a, Não é/não faz/não tem b,
Não é/ não faz/não tem c,*

onde, mais uma vez a, b e c são condições ou atributos positivos ou negativos.

Em geral, o caráter surpreendente do objeto ou ser pode tomado de forma positiva como algo maravilhoso, ou pejorativamente – neste último caso, o objeto da descrição é *αλλόκοτος* (“outro” em um sentido desviante), despertando *aporia*, horror ou uma reação similar. Ao expressar antítese ou inversão, esse idioma tradicional presta-se especialmente a transmitir as noções de paraíso, primitividade (sem necessariamente as implicações do paraíso), e aberração etnológica, positiva ou não. Aqui estão duas descrições etnológicas relevantes, ambas em Diodoro Sículo. Na primeira (1.5),⁹ o historiador esboça a estranha vida do homem primitivo:

Então, os primeiros homens, uma vez que **nenhuma das coisas úteis para a vida** tinha sido ainda descoberta, levavam uma existência miserável, **não tendo roupas** para cobri-los, **não conhecendo o uso da habitação e do fogo**, e também sendo totalmente ignorantes dos alimentos cultivados. 6 Uma vez que também **negligenciavam a colheita** da comida selvagem, eles **não armazenaram os frutos** de que necessitavam etc.¹⁰

8 Essa estrutura é relacionada ao priamel: Davies (1987, p. 267).

9 Citado por Davies (1987, p. 280).

10 Tr.Loeb, 1933.



Em 3.15.21, Diodoro, recorrendo ao historiador helenístico Agatarcides (século II a.C.), trata dos *Comedores de Peixe*, que não faziam uso da palavra e que eram aparentemente desprovidos de emoção (Ιχθυοφάγοι), residentes nas proximidades do mar Vermelho:¹¹

Mas a coisa mais surpreendente de tudo é que **na falta de sensibilidade**, eles ultrapassam todos os homens, a tal ponto que o que é contado a respeito deles é pouco crível. E, no entanto, muitos comerciantes do Egito que navegam, como é sua prática, através do Mar Vermelho, até o dia de hoje e muitas vezes navegaram até a terra dos Ictiófagos, concordam em seus relatos com o que temos dito sobre os seres humanos que são **insensíveis à dor**. [4] O terceiro Ptolomeu, também, que era apaixonadamente dedicado à caça dos elefantes que são encontrados nessa região, enviou um de seus amigos, de nome Simias, para espiar a terra; e ele, munido de suprimentos adequados, fez, como afirma o historiador Agatarcides de Cnido, uma completa investigação das nações que se encontram ao longo da costa. Agora, ele diz que a nação dos **“insensíveis” etíopes torna inútil o uso de qualquer bebida e que a sua natureza não o requer** pelas razões acima indicadas. [5] É como um dado geral, ele relata, eles não mantêm **nenhuma comunicação com outras nações nem a aparência estranha de pessoas que se aproximam de suas margens tem qualquer efeito** sobre os nativos, mas olhando para eles atentamente **eles não demonstram nenhuma emoção** e suas expressões **permanecem inalteradas**, como se não houvesse ninguém presente. Na verdade, quando um homem desembainhou a espada e a brandiu contra eles, **eles não fizeram nenhum movimento para escapar, nem**, se fossem sujeitos a se sentirem insultados ou mesmo às vias de fato, mostrariam eles irritação, e a maioria **não foi movida pela raiva em solidariedade** com as vítimas de tal tratamento; pelo contrário, quando às vezes crianças ou mulheres foram massacradas diante de seus olhos permaneceram **“insensíveis”** em suas atitudes, não demonstrando **nenhum sinal de raiva nem, por outro lado, de piedade**. [6] Em suma, eles permaneceram **impassíveis** diante dos horrores mais atrozes, olhando fixamente para o que estava ocorrendo e balançando a cabeça a cada incidente. Consequentemente, afirmam, **eles não falam nenhum idioma, mas por movimentos das mãos que descrevem cada objeto eles apontam tudo o que precisam**.¹²

Os relatos de Diodoro estão repletos de negações exóticas¹³. Agora me volto para os Cíclopes de Homero. Nos *Apologoi*, Odisseu usa uma série de negações para descrever as inversões no estilo de vida dessa raça de monstros:

11 Discutido resumidamente em Gera (2003, p. 187-188).

12 Tr. Loeb, 1933.

13 O resumo feito por Fócio de Agatarcides é igualmente apofático e complementa Diodoro em muitos pontos.



ἔνθεν δὲ προτέρω πλέομεν ἀκαχήμενοι ἦτορ:
Κυκλώπων δ' ἔς γαῖαν ὑπερφιάλων ἀθεμίστων
ικόμεθ', οἳ ῥα θεοῖσι πεποιθότες ἀθανάτοισιν
οὔτε φυτεύουσιν χερσὶν φυτὸν οὔτ' ἀρώσιν,
ἀλλὰ τὰ γ' ἄσπαρτα καὶ ἀνήροτα πάντα φύονται,
πυροὶ καὶ κριθαὶ ἠδ' ἄμπελοι, αἳ τε φέρουσιν
οἶνον ἐριστάφυλον, καὶ σφιν Διὸς ὄμβρος ἀέξει.
τοῖσιν δ' οὔτ' ἀγοραὶ βουλευφόροι οὔτε θέμιστες,
ἀλλ' οἳ γ' ὑψηλῶν ὀρέων ναῖουσι κάρηνα
ἐν σπέσσι γλαφυροῖσι, θεμιστεύει δὲ ἕκαστος
παίδων ἠδ' ἀλόχων, οὐδ' ἀλλήλων ἀλέγουσιν.
(HOMERO, *Odisseia*, IX, vv. 105-115)

*Dali prosseguimos navegando, com um peso no coração, e chegamos à terra dos Cíclopes, os soberbos, os sem lei, que, confiando nos imortais, nada plantam com suas mãos nem lavram; mas tudo lhes nasce sem semear e sem arar, [110] trigo e cevada, e vinhas que produzem vinho de ricos cachos, e a chuva de Zeus os faz crescer. Não têm nem ágoras onde se emite conselho, nem leis; habitam os cumes de elevadas montanhas em profundas grutas, e cada um é legislador [115] de seus filhos e esposas, e não se preocupam uns com os outros.*¹⁴

A sintaxe negativa (οὔτε φυτεύουσιν ... οὔτ' ἀρώσιν, v. 108, etc.), opostos binários (αθεμίστων, v. 106, cf. θέμιστες, v. 112, θεμιστεύει, v. 114) e adjetivos privativos (αθεμίστων, v. 106; ἀσπαρτα και ἀνήροτα, v. 109) enquadram as inversões estranhas que transmitem recompensa fácil e usos sociais perversos.

Juntamente com o relato *apofático* nos versos 125-130 (sobre a ignorância dos Cíclopes a respeito da navegação e da arquitetura civil), as negações e inversões citadas formam uma lista de “formas representativas de expressão de uma cultura”¹⁵:

- a) disposição local (ηθοσ/ηθεα): eles são *υπερφιάλοι* *αθέμιστοι* (105, ver também “g”) abaixo);
- b) práticas religiosas: praticamente nenhuma (exceto para o oráculo confiado a um vidente gigante, vv. 509-514); os Cíclopes complacientemente “confiam nos imortais” (v. 108, *θεοῖσι πεποιθότες ἀθανάτοις*),

14 Tr. Perseus.

15 Müller (1972, p. 57) (que, contudo, não está interessado nas negações *per se*); também Skinner (2013, p. 55-56) na enumeração de traços em outras passagens que implicam etnografia.



c) oportunisticamente se aproveitam do seu parentesco com os deuses¹⁶; eles não honram os Olímpicos (vv. 275-276), o que requer sacrifício. Essa negligência pode ser constatada pelo vegetarianismo de Polifemo (ver imediatamente abaixo), pois a ingestão de carne é inexoravelmente ligada ao sacrifício, um “canal de comunicação com os deuses”¹⁷; seu canibalismo ocasional (ver imediatamente abaixo) o divorcia mais dos deuses;

d) práticas e dieta agrícolas: se Polifemo é um habitante típico, os Cíclopes são, como foi dito, pastores, não agricultores, que se beneficiam de fruição espontânea das colheitas de cereais (vv. 109-110) e videiras (vv. 110-111; vv. 357-358), subsistem de trigo selvagem e cevada, uvas, e queijo, mas não de pão; bebem leite, mas não bebem vinho. Por não comerem pão, eles mostram-se incivilizados, exatamente como o *genos* de Bronze de Hesíodo (**Os Trabalhos e os Dias**, v. 146-147, οὐδέ τι σιτον εἶδοντες).¹⁸ Eles consomem carne humana como uma fonte alternativa e esporádica de proteína, assim como se presume que os homens do *genos* do Bronze faziam (o canibalismo e violência destes últimos são traços primitivos, atávicos).¹⁹ A *Odisseia* aqui funde duas visões diferentes do homem primitivo, que aparecem em fontes antigas posteriores, ou seja, que os primitivos eram vegetarianos ou comedores de homens saudáveis²⁰. E quanto ao vinho? Os Cíclopes podem apenas se aproximar do sabor do vinho, comendo videiras que na sociedade normal são processadas para “produzir vinho de ricos cachos” (v. 111 e 358, σιτων εριστάφυλον)²¹. Se Polifemo teve contato com

16 Bouvier (2002, p. 238) sobre esse “oportunismo”.

17 A negligência pode ser percebida na *Odisseia* (I, v. 65 e seguintes), no contraste assimétrico entre Odisseu, “que se destacava entre os homens por sua inteligência e seus sacrifícios aos deuses”, e Polifemo, “o mais poderoso dos Cíclopes, que, está implícito *ex silentio*, não observa nenhum sacrifício”. Sobre o vegetarianismo de Polifemo, ver Bakker (2013, p. 57), entre outros.

18 A passagem de Hesíodo é prenhe de significado na medida em que é οτινος (HOMERO, *Odisseia*, IX, v. 111, 358, etc.) (ver n. 20 abaixo). West, 188 ad WD 146: “A agricultura, ensinada inicialmente por Demeter a Triptolemo, é básica para a civilização”; Verdenius, 95 ad loc. & 59 ad WD 82, αλφρηστησιν (“comer grumos de cevada”), que acrescenta que os deuses não comem pão (HOMERO, *Ilíada*, V, v. 341, ου σιτον εδουσι). De forma alternativa, mas menos provável, na minha opinião, a germinação automática do trigo e da cevada na *Odisseia* (IX, vv 108-109) e os cachos de uvas para o vinho, em w110-111 e w357-358, implicam que a generosidade da Terra dos Cíclopes não é explorada: em campos inexplorados de cereal branco durante a Idade do Ouro, cf. Ovídio, *Metamorfoses*, 1.110.

19 O antigo escoliasta, em WD 146, especula que esse *genos* praticava o canibalismo, visão rejeitada por West *ad loc.* Polifemo, contudo, é mais primitivo do que os homens do Bronze.

20 Gatz (1967, p. 165 e seguintes), citado por West ad WD 146. Cf. também os *Lotophagoi* (HOMERO, *Odisseia*, IX, vv. 96-97), que são como animais que “saboreiam” os lótus.

21 Em ambas as passagens, vinho/ οτινος = (sentido cheio) “uva a partir da qual o vinho é feito” “vinho de uva”; daí σιτων εριστάφυλον (v. 111, 358) = efetivamente, “vinho feito de ricos cachos de uvas”.



vinho antes da chegada de Odisseu (v. 359 ‘*ἀλλὰ τόδ’ ἀμβροσίης καὶ νέκταρός ἐστιν ἀπορρώξ*’)²², isso foi uma importação de piratas (vv. 254-255); certamente ele já teve ambrosia e néctar (v. 359), presumivelmente quando ele e seus companheiros desfrutavam da comensalidade com os deuses²³. Por causa de seu vegetarianismo autossuficiente (que inclui leite e queijo) os Ciclopes não têm necessidade alguma de construir navios e de navegar em busca de produtos (cf. novamente 125 e segs. E HESÍODO, **Os Trabalhos e os Dias**, vv. 236-237, segundo o qual a comunidade ideal de justiça goza de autossuficiência econômica, o que evita o comércio ultramarino)²⁴;

e) instituições políticas e jurídicas e estruturas físicas associadas: não há assembleias (*agorai*) nas quais políticas públicas e disputas privadas possam ser debatidas; portanto, isso está implícito, não há nenhuma *pólis*; nenhuma *pólis* significa nenhum muro nem outras construções *públicas* (v. 111, cf. 130)²⁵;

f) padrão de estabelecimento: mais uma vez, nenhum muro, nenhuma casa – apenas cavernas isoladas (vv. 113-114);

g) estrutura familiar: famílias nucleares combinadas com poliginia (vv. 114-115)²⁶, lembrando, por exemplo, o paradigma dos Tupinambá brasileiros²⁷;

h) *autodikíia*: nenhum sistema ou código de direito *comunitário*; na realidade, nenhuma lei, simplesmente domínio patriarcal ou reinado (*πάτριοι νόμοι, δυναστεία*) de acordo com *As leis* de Platão, e pura teimosia, de acordo com a *Ética* a Nicômaco de Aristóteles²⁸;

22 τόδ’ refere-se ao vinho de Ismaros que estava bebendo. Sobre a vindima de Ismaros e Odisseu, ver Petropoulos (no prelo).

23 Ver *Catálogo de Mulheres* fr. 1, 6-7 (M.-W.). Para mais informações, ver Petropoulos (no prelo) sobre a comensalidade anterior dos Ciclopes com os deuses.

24 Verdenius (134) ad **Os Trabalhos e os Dias**, v. 237.

25 A cidade ideal de Aristóteles é murada (**Política**, 1325b 34-1331b 24).

26 Müller (1972, p. 56) é um dos poucos estudiosos que insistem, acertadamente no meu ponto de vista, na poliginia dos Ciclopes. Para uma defesa de sua monogamia ver, por exemplo, Hunter (1999, p. 254-255) ad Teócrito 6.26.

27 De Léry, cap.. XVII (= tradução inglês, p. 156).

28 Platão (*Leis*, 680 a-b) (correto sobre esse ponto, embora reconhecidamente uma inversão idealizada do relato homérico, em Bouvier (2002, p. 239-240), cf. Aristóteles (**Política**, 1252-b22 e seguintes) (as casas dispersas/ οικίαι dos Ciclopes eram governadas pelos seus membros mais velhos /πρεσβύτατοι); id. *Ética nicomaiqua* (1180 a 28) (os Ciclopes viviam como lhes apraziam, i.e. incompreensível em qualquer situação). Sch. D em *Odisseia* (IX, v. 106 ; Ernst, 184), talvez refletindo Platão (*Leis*, 680 a ff.), asseguram que os Ciclopes são (com efeito) automaticamente δίκαιοι...πλην Πολυφύμου; isso, contudo, é um pedido especial que requer explicar υπερφύλων tanto μεγάλων como αθεμίτων e μη εχόντων χρεῖαν νόμων.



i) falta de solidariedade social: sua preocupação com os outros estende-se apenas aos limites da sua família (v. 115), à exceção, ao que parece, de casos de ataque à casa de um outro [Cíclope] ou de uma guerra (cf. 410-412).

Os critérios de Odisseu, tomados como um agregado abstrato, *definem* cultura no sentido sócio-antropológico (é notável que a linguagem não seja um critério)²⁹. O épico, como observado, mostra que a ideologia e o discurso da etnografia já eram operativos em algum nível significativo³⁰. Além dos critérios recém-mencionados, a *Odisseia* está também interessada na topografia, na flora e na identidade grupal de uma maneira que sugere as descrições etnográficas mais recentes³¹. O inventário *ex eventu* do herói no livro IX³², que mirava a *Typisierung* dos Cíclopes e de sua sociedade, supriu mais tarde os escritores com um esquema para delinear formas modestas (φραυλοι) ou primitivas de “cultura” (como Platão e Aristóteles poderiam afirmar)³³. Para as plateias homéricas, os Cíclopes eram um fóssil, um anacronismo, presos no túnel do tempo dos *Apologoi*; uma alusão, difusa e vagamente lembrada, para as sociedades que emergiram durante o caos pré-*polis* da Idade das Trevas³⁴. Ademais, esses monstros representavam o antecedente e a antítese da “civilização”, que era sinônimo, *inter alia*, de vida comunal, do uso do fogo para cozinhar carne, da fabricação do ferro, da construção de navios e do comércio marítimo, da agricultura organizada, da monogamia, das instituições de deliberação cívicas, de costumes legais, da *xeimia* (“hospitalidade formalizada”) e da religião organizada.

Os Cíclopes apontam para os “monstros raciais ou étnicos” da posterior etnografia grega e latina, representando cerca de 40 raças, entre as quais os *Cabeças de Cachorro* que latem (*Kynokephaloi*) da Índia, os *Cabeças Compridas* (*Makrokephaloi*) na Citia e os *Comedores de Peixe* (*Ichthyophagoi*), desarticulados,

29 Gera (2003, p. 9, nota 39), seguindo outros autores: o que importa é se os estrangeiros falam a “linguagem da comunicação civilizada”.

30 Novamente, Skinner (2012, p. 55 et passim).

31 Novamente, Skinner (2012, p. 5556) e capítulo acima.

32 O enfoque de Odisseu coincidia em grande parte com a de um etnógrafo onisciente; para mais informações, ver Petropoulos (no prelo), cap. 3.

33 Cf. também Müller (1972, p. 57-58) e abaixo.

34 Giesecke (2007, p. 35, cf. 15) afirma que os Cíclopes ocupam uma “Era Neolítica Dourada” e que Ítaca, sob os pretendentes, lembra de perto as sociedades caóticas da Idade das Trevas pós palaciana (op. cit., 7 cf. 12). A última analogia, na minha opinião, é mais adequada à sociedade ciclopeana, particularmente devido aos paralelos entre os pretendentes e os Cíclopes. Sobre este tema ver, por exemplo, Petropoulos (no prelo).



mas de aparência normal³⁵. Embora os monstros étnicos fossem em geral fisicamente deformados, alguns deles eram desviantes apenas na cultura ou no comportamento, como o conjunto de nações monstruosas, que eram essencialmente não civilizadas ou, na melhor das hipóteses, semicivilizadas. A história da sua recepção desde a Antiguidade até o final do século XVII também interessa a classicistas e historiadores culturais. Há mais do que um pingo de verdade na incisiva denúncia de Luciano de “poetas, historiadores, de filósofos dos primeiros tempos” por terem inventado “monstros e coisas fabulosas” (*Verdadeira História*, 1.3). Para Luciano, o arqui-teratologos é Homero, a quem é creditada a fabricação de “selvagens” (ibid.). Heródoto, o ομηρικώτατος, entre os historiadores, contribuiu para a perpetuação de monstros etnográficos, tais como – para nomear apenas alguns – os *Cabeças de Cachorro* (IV, 191.4), os Arimaspians de um só olho (IV, 17), e a nação sem lei dos canibais, os *Androphagoi*, os mais selvagens dos homens (IV, 106).

As numerosas raças semicivilizadas de Heródoto, juntamente com os modelos influentes do homem primitivo, selvagem, de Platão e Aristóteles, são suscetíveis de terem colorido, especialmente via educação retórica, representações padronizadas de “monstros étnicos” na etnografia greco-romana posterior³⁶. A definição platônica do que chamaríamos de homem “civilizado” parece ser formulada em contraposição consciente ao conceito cumulativo de Homero do ser “selvagem” (*agrios*)³⁷. Como Protágoras observa no diálogo que leva seu nome, um homem efetivamente “civilizado [...] foi criado entre leis e seres humanos” e, por uma clara implicação, possui educação (*paideia*), tribunais e leis, e dedica-se a cultivar a virtude política, ou *aretê* (PLATÃO, **Protágoras**, 327c5-d3; cf. 326 b3).

A paradoxografia³⁸ e a história pós-clássica (por exemplo, a obra *Indica*, de Ctesias), o sensacionalista e extremamente popular *Romance de Alexandre* (mais tarde traduzido para o latim e para os vernáculos medievais), o sétimo livro da *História Natural* de Plínio e seu resumo feito por Solino, a *Cidade de Deus* de Santo Agostinho e mais uma miríade de outras fontes embeberam os primeiros relatos dos Novo Mundo e seus indígenas a partir do Renascimento

35 Garland (2010, p. 158 e seguintes); sobre os *Comedores de Peixe*, ver acima.

36 Platão iguala o homem primitivo (cf. το αρχαιον) a um estado selvagem (αγριότης) in *Leis* 680 d.

37 Sobre o αγριος em Homero e a poesia posterior, ver Mauduit (2006), passim.

38 Gênero da literatura helenística grega que relata fenômenos anormais ou inexplicáveis do mundo natural ou humano (N. do T.).



tardio³⁹. Homens com cabeça de cachorro e homens com um só olho foram localizados por Cristóvão Colombo no litoral norte de Cuba, em 4 de setembro de 1492; a coincidência de que essa tribo Araaque em particular portava o etnônimo “canibas” (e a variante “caribas”) fortaleceu ou mesmo estimulou a crença de que uma parcela dos habitantes da ilha tinha focinho de cachorro (embora, ao contrário dos pares homólogos de Ctesias e Plínio, esses *Cynocephaloi* dos tempos modernos tinham apetite por carne humana)⁴⁰. Cerca de três meses mais tarde, em 26 de novembro de 1492, Colombo descreveu os canibas como Cíclopes devoradores de homens com face de cachorro. O termo compósito indígena-latino “canibal” foi derivado desse enlace etimológico e mitológico (*canis-canibas*) e o estereótipo étnico do “canibal” tornou-se uma fixação no discurso colonial latino-americano.

* * *

A linguagem da maravilha, do horror ou da repulsa, às vezes apofática, reverbera nos primeiros relatos etno-históricos dos chamados “canibais” no litoral do Brasil. Jean de Léry, um jovem pastor calvinista, passou um ano (1557-1558) entre os Tupi na baía da Guanabara e 20 anos depois (1578) publicou um relato autorreflexivo, bastante simpático – um “breviário de antropólogo” (nas palavras de Claude Lévi-Strauss) – sobre esses índios (LÉVI-STRAUSS, 1973, p. 98). A maioria dos exploradores e missionários contemporâneos de Léry produziu, em contrapartida, relatos crédulos, redutores e profundamente desfamiliarizantes a respeito dos indígenas brasileiros, que confirmavam a anomalia absoluta do “outro” selvagem/etnográfico e abriam mão de investigar quaisquer padrões regulares no estilo de vida ameríndia. As abordagens dos Tupinambá feitas mais tarde, no século XVII, careciam igualmente da precisão e do “desestranhamento” etnográficos únicos de Léry, do seu tom “natural” e de sua estratégia de retratar os Tupi “não como outros, mas como de outra forma”⁴¹. Uma razão para a insistência desses escritores em um estranhamento irreconciliável pode ter sido sua genuína falta de entendimento da religião, do governo e da linguagem dos indígenas. Outra razão provável é que a ênfase numa alteridade inexorável (que está assentada numa espécie de “orientalismo” do Novo Mundo) legitimou a escravização e/ou o extermínio ou a conversão das populações nativas, como outros argumentaram. Examinei, de forma muito breve, um conhecido relato da alteridade sub-humana na etno-história brasileira dos primeiros tempos.

39 Del Priore (2000), *passim*.

40 Lestringant (1997), um trabalho fundamental, especialmente 27-9.

41 Geertz (1988, p. 69-70), sobre a etnografia africana de Evans-Pritchard.



A passagem é encontrada na *Historia da Provincia Santa Cruz*, de Pero Magalhães de Gandavo, uma crônica expansionista modelada numa história natural que é também a primeira história do Brasil; ela foi publicada em Lisboa em 1576, i.e., dois anos antes da publicação da *Viagem de Léry*. Latinista com interesse na ortografia e na gramática do português (e amigo de Luis de Camões), o autor descreve aqui a linguagem Tupi: “Carece de tres letras, convem a saber, nem se acha nella, f, nem l, nem r, cousa digna de espanto, porque assi nem tem Fé, nem Ley, nem Rey, e desta maneira vivem desordenadamente”⁴².

As observações acima, tornadas memoráveis pelo dito espirituoso “nem fé, nem lei, nem rei”, foram tomadas por empréstimo por outros escritores portugueses nos séculos XVI e XVII e repetidas em traduções por autores franceses e italianos ao longo do século XVII (ALCIDES, 2009, p. 39 e seguintes). Como S. Alcides argumentou, a observação de Gandavo sobre os fonemas Tupi pertence ao contexto do debate do final do século XVI nos círculos humanistas europeus sobre o uso do alfabeto latino para representar vernáculos, como, por exemplo, o italiano toscano⁴³. O tema dos alfabetos vernáculos levantou a questão teórica relacionada de se as letras eram instrumentos divinamente equipados para transmitir “a essência das coisas e dos conceitos racionais”, para citar o gramático imperial João de Barros, contemporâneo de Gandavo (ALCIDES, 2009, p. 43). Gandavo invoca a linguagem como uma *differentia* que lança uma luz sobre a linguagem simbólica mais ampliada da cultura dos Tupi. É revelador que ele assuma que as consoantes f, l e r, consagradas como “naturais” em português, devam também ocorrer normalmente na linguagem dos indígenas; e que os ameríndios deviam ter também os mesmos termos abstratos “fé, lei e rei”⁴⁴. O fato de os Tupi supostamente carecerem dessas três letras indica que essa linguagem e a visão de mundo dos seus falantes são deficientes⁴⁵. A ausência de um atributo-chave ou de um traço anatômico é um indicador padrão da deformidade monstruosa, que neste caso é invisível. O discurso apofático do maravilhoso e do monstruoso está em jogo na nota linguística de Gandavo. Ela faz lembrar, coincidentemente, os Atarantes (igualmente conhecidos como Atlantes) de Heródoto, que habitavam o Saara líbio e eram “os únicos homens... que não tinham nome algum” – “nenhum homem

42 Cap. 10.

43 Para o contexto intelectual das observações linguísticas de Gandavo, ver Alcides (2009, p. 41-44).

44 Gera (2003, p. 190): dizem que Cristóvão Colombo teria ouvido palavras familiares nas línguas indígenas.

45 Levi-Strauss (op. cit., p. 277) relata que os índios Bororo que ele encontrou não eram capazes de pronunciar a inicial *f* da palavra *fumo*.



tem um nome seu próprio” (IV, 184)⁴⁶. Além da falta de nomes próprios, esses homens tinham outras excentricidades inexplicáveis, reputadas como negativas: “eles não comem **nenhuma** criatura viva e não veem sonho **algum** em seu sono” (ibid.).

Os Tupi de Gandavo são igualmente maravilhosos, mas seus traços selvagens adicionais, longe de serem excentricidades ocasionais, são a consequência direta da ausência das três consoantes significativas f, l, e r, e dos nomes que lhe são associados. Isso parece ser antes um corolário da doutrina naturalista inicial de Sócrates no *Crátilo* (385e; 390e) de que as palavras codificam objetivamente os conceitos aos quais elas correspondem. Podemos supor então que Gandavo ou Barros tinha lido uma tradução para o latim de *Crátilo*, de Platão⁴⁷. Como um cavalheiro do Renascimento, é quase certo que Gandavo tenha lido *Da invenção*, de Cícero, cujo prólogo relata, em termos fortemente apofáticos, a evolução dos homens primitivos da selvageria (cf. *ferus*) à vida religiosa e cívica pelo crescimento mutuamente reforçador da *ratio* (“razão”) e da *oratio* (“a arte da retórica”). Os homens primitivos tornaram-se civilizados mediante o treinamento no raciocínio e na eloquência por um sábio anônimo⁴⁸:

Pois houve um tempo em que os homens vagavam livremente pelos campos como animais... Eles não estavam orientados pela razão (ratione animi), mas confiavam principalmente na força física; ainda não havia nenhum sistema ordenado de adoração religiosa nem de obrigações sociais ... nem tinham eles aprendido as vantagens de um código legal equitativo (CÍCERO, Da invenção, I.ii. 1-2)⁴⁹

Dossiê

Cícero está reiterando seu mentor, o estoico Posidônio, e em última instância as teorias platônicas da ascensão do homem à civilização a partir do θηριώδης βίος⁵⁰. As teorias filosóficas podem, por sua vez, ter devido muito aos Cíclopes sem lei de Homero, com a notável diferença de que essas criaturas falavam um grego épico impecável! Os índios brasileiros são, portanto, comparáveis aos estoicos primitivos antes da invenção da eloquência por um grande sábio; como os primitivos desarticulados, antissociais e sem lei de Cícero, os Tupinambá se assemelham mais a bestas brutas.

46 Breve discussão em Gera (2003, p. 193).

47 Tanto quanto eu sei, os estudiosos não levantaram a possibilidade de Gandavo ou Barros terem um dívida para com o *Crátilo*.

48 Breve discussão em Beckman (1993, p. 6).

49 Tr. Loeb (1949).

50 Assim também Schwameis (2014, p. 33-34).

A mensagem de Gandavo, embora não seja afirmada, é clara: os colonizadores devem, no devido momento, impor aos residentes da *Via Negativa* a linguagem, a verdadeira fé, a lei e o governo do rei de Portugal.



BIBLIOGRAFIA

ALCIDES, S. F. L. e R.: Gandavo e o ABC da colonização. *FCRB Escritos*, n. 3, 2009, p. 9-53.

BAKKER, E. J. *The meaning of meat and the structure of the Odyssey*. Cambridge: Cambridge University Press, 2013.

BECKMAN, D. S.. *The Wild man: Images of liminality. Prolegomena to a study of Gilgamesh and Montaigne's 'Des Cannibales'*. Chapel Hill: University of North Carolina, 1993 (tese de doutorado).

BOUVIER, D. *Le sceptre et la lyre: L'Iliade ou les héros de la mémoire*. Grenoble: Éditions Jérôme Millon, 2002.

CRAPANZANO, V. 'Hermes' dilemma: The masking of subversion I ethnographic descrição'. In: CLIFFORD, J.; MARCUS, G. E.. *Writing culture - The poetics and politics of ethnography*. Berkeley & Los Angeles: University of California Press, 1986, p. 51-76.

DAVIES, M.. Description by negation: History of a thought-pattern in ancient accounts of blissful life. *Prometheus*, n. 13, 1987, p. 265-284.

_____. "Ere the world began to be". Description by negation in cosmogonic literature. *Prometheus*, n. 14, 1988, p. 15-24.

DEL PRIORE, M. M. *Esquecidos por Deus: monstros no mundo europeu e ibero-americano (Séculos XVI-XVIII)*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

FORD, A.. *Homer: The poetry of the past*. Ítaca: Cornell University Press, 1992.

GANDAVO de Magalhães, P. de. *Historia da província Santa Cruz, a que vulgarmente chamamos Brasil*. Lisboa, 1576.

GARLAND, R.. *The eye of the beholder - Deformity and disability in the Graeco-Roman world*. Londres: Bristol Classical Press, 2010.

GATZ, B. *Weltalter, Goldene Zeit und sinnverwandte Vorstellungen*. Hildesheim, 1967.

GEERTZ, C. *Works and lives: The anthropologist as author*. California: Stanford University Press, 1988.

GERA, D. L. *Ancient Greek ideas on speech, language, and civilization*. Oxford: Oxford University Press, 2003.

GIESECKE, A. L. *The epic city, Urbanism, utopia, and the garden in ancient Greece and Rome*. Cambridge, MA & Washington, DC: Harvard University Press, 2007.

HUNTER, R. *Theocritus, A selection: Idylls 1, 3, 4, 6, 7, 11 and 13*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.



- LÉRY, Jean de. **Histoire d'un voyage fait en la terre du Brésil**. Paris, 1557 (1972).
- LESTRINGANT, F. **O canibal: grandeza e decadência**. Tradução de M. L. Murray del Priore, Brasília: UnB, 1997.
- LÉVI-STRAUSS, Ch (1973). **Tristes tropiques**; trad. ingl.; muitas edições; orig. Paris, 1955.
- MAUDUIT, C.. **La sauvagerie dans la poésie grecque, d'Homère à Eschyle**. Paris: Les Belles Lettres, 2006.
- MÜLLER, K. E.. **Geschichte der antiken Ethnographie und ethnographischen Theoriebildung**. Wiesbaden, 1972.
- PETROPOULOS, I. (no prelo). **Residents of the Via Negativa: Homero's Cyclopes and other monsters**.
- SCHWAMEIS, Ch. **Die Praefatio von Ciceros De Inventione: Ein Kommentar**. Dietikon (Schweitz), 2014.
- SKINNER, J. E. **The invention of Greek ethnography**. Oxford: Oxford University Press, 2012.
- VERDENIUS, W.J. **A commentary on Hesiod Works and Days**, vv. 1-382, Leiden, 1985.
- WEST, M. L. **Hesiod, Works and Days, Edited with Prolegomena and commentary**. Oxford: Oxford University Press, 1978.