

A fome dos outros: retórica e alteridade na Conquista

Rodrigo Labriola (UERJ)

No trabalho de pesquisa cujo resultado final foi publicado recentemente sob o título de *A fome dos outros: literatura, comida e alteridade no século XVI* (LABRIOLA, 2008), procurei dar conta do surgimento, durante o processo da Conquista da América, de um discurso novo e complexo sobre a comida¹, que acharia suas emergências privilegiadas na escrita dos chamados Cronistas das Índias em geral. Tais textos teriam atuado como uma poderosa base discursiva para sustentar essa verdadeira novidade cultural que evidentemente significou, a partir da segunda metade dos Quinhentos e até começo do século XVII, a irrupção de múltiplas representações em torno da comida nos textos literários europeus; representações ficcionais que, segundo é possível deduzir de vários textos de Mikhail Bakhtin, intervieram com destaque na mistura de carnavalização, plurilingüismo e dialogismo que caracterizam o romance moderno (Cf. BAKHTIN, 1989, 2002). É importante mencionar que essa hipótese — que vincula proposital e necessariamente ficção e referente — colocou num primeiro plano o problema da discursividade dos textos dos cronistas, quase sempre remanescendo em uma espécie de limbo teórico para os estudos da historiografia literária, sobretudo da latino-americana. Assim, contraditórias com relação ao paradigma que privilegia o maravilhoso e o assombro na textualidade dos cronistas, as representações da comida teriam funcionado naqueles textos da Conquista como “corretivos de realidade” (BAKHTIN, 1987), capazes de serem retomados pelos artifícios construtores dessa ficção escrita, na modernidade nascente. É, então, do ponto de vista da teoria da literatura (preocupação epistemológica que envolve precisamente a problemática da ficção poética e o referencial bruto), que

pensamos que o padre Bernardino de Sahagún, partícipe imerso no quadro do processo de aculturação do México durante o século XVI, teria formulado intuitivamente, no contexto estilizado da Retórica que vigorava nessa época, o antecedente de uma metáfora que seria bem-sucedida na literatura do século XX: a antropofagia cultural, segundo o texto consignado no livro IV, capítulo 38, da sua *Historia general de las cosas de la Nueva España*. Por volta de 1580, ele escreveu:

Por tanto, aquí decimos sumariamente lo que resta de decir y hacer mención de todo lo susodicho, por no dar hastío a los lectores con palabras demasiadas y superfluas, y más porque en esto no estamos estimados por importunos, de tornar a decir lo que está ya dicho, porque poniendo comparación que así como si fuese comida muy sabrosa, no más ni menos la plática o razonamiento pierde su sabor cuando se repite muchas veces una cosa, y en esto ya se dijo todo, muy delicada y suavemente; así lo que era blando y caliente, y sabroso, y suave, y gracioso, y donoso. También está ya dicho que así como si fuese el pan duro, y frío y áspero, o así como el pan hecho de maíz cocido no bien molido ni bien lavado que hiede a la cal, así es la plática que es molesta a los oyentes; o así como si fuese tamal muy caliente, el cual cuando se come quema el paladar, y echa de sí humo, porque es demasiado caliente. Otrosí: está ya dicho que así como si fuese el tamal frío y mohoso y podrido, así la plática desabrida ofende al oído (SAHAGÚN, 1969, p. 120).

Voltemos no tempo. O franciscano Bernardino de Sahagún chegou ao México e aprendeu a língua *náhuatl* em 1530. Pouco antes disso, em 1524, quando os “doze apóstolos franciscanos” tinham pisado à Nova Espanha, existiam ali não menos de quarenta línguas indígenas de uso corrente no território agora submetido pelos espanhóis. Entre as oito ou dez línguas, além do *náhuatl*, que contavam com o maior número de falantes estavam o *tarasco*, o *zapoteco*, o *mixteco*, o *otomí*, o *maya*, *huasteco*, o *totonaca*, o *pirinda* etc. Língua oficial e hegemônica do império *mexica*, o *náhuatl* desempenhava o papel de “língua franca” entre os diferentes povos *náhuas* do território antes dominado pela tríplice aliança de México, *Texcoco* e *Tlacopán*, e também tinha forte presença em suas fronteiras (Cf. BAUDOT, 1983). Tal era a situação lingüística quando se produziu esse primeiro diálogo entre os franciscanos e os *principales* astecas para dirimir a primazia do deus cristão sobre os deuses antigos.

A conseqüência mais importante desse encontro não foi teológica, mas lingüística, e só a partir daí cultural: a língua fundamental da evangelização em massa devia ser o *náhuatl*. Com a fundação do Colégio de *Tlatelolco*, em 1536, os franciscanos cristalizaram mais de dez anos de pesquisa lingüística. E ainda redobram sua aposta: o *náhuatl* não era apenas a língua mais adequada para o objetivo evangelizador, mas também podia ser a língua sonhada para o seu projeto milenarista. Era preciso dar a letra aos iletrados, para que eles participassem da fundação do novo mundo cristão, livre da corrupção européia; ou seja, ensinar o latim e a gramática aos filhos dos chefes, dar-lhes a escrita do espanhol, e a partir daí “criar” a escrita do *náhuatl*, i.e. construir a sua escrita fonética. Pois embora não existisse uma definição de propósitos explícita, o projeto foi declarado de maneira oblíqua (Cf. BAUDOT, 1983), e a *Historia...* de Sahagún representou o ponto máximo desse processo de “recriação” do *náhuatl*, que se desenvolveria paralelamente às aspirações evangelizadoras e punitivas da idolatria, gritadas sem cessar e de viva voz pelos frades franciscanos.

Consignemos, pois, uma breve história da *Historia...* em cada uma de suas fases (ou “cedazos”, como as qualifica Sahagún, quando as conta no Prólogo do Livro II). Corria o ano de 1558 e Sahagún se encontrava na cidade de *Tepepulco*. Foi ali que reuniu entre dez e doze principais anciãos, e conversou com eles durante dois anos, seguindo uma “minuta” ou questionário preparado com antecedência. Ajudado pelos seus ex-alunos índios do Colégio de *Tlatelolco* — dentre os quais se destacam Martín Jacovita, Antonio Valeriano, Alonso Vegerano e Pedro de San Buenaventura —, são registrados os dados em forma de pinturas, e a fala direta dos idosos acerca de cada uma foi transcrita em notas de rodapé. Em 1561, Sahagún é trasladado para *Tlatelolco* e repete o procedimento com anciãos que moravam perto do convento; sempre com a ajuda dos ex-alunos, corrige e acrescenta o texto produzido em *Tepepulco* com as novas “pláticas”, e o reescreve, pois estava “de ruin letra porque se escribió con

mucha prisa” (p. 107). Essa segunda fase chega até 1564, ano em que é trasladado de novo, dessa vez para o Convento de *San Francisco* na cidade do México. Entre 1565 e 1569, Sahagún revisa sozinho o material, o relê e, finalmente, o organiza, dividindo-o em doze livros. Até aqui, temos uma obra completamente redigida em língua *náhuatl*. Sahagún estava prestes a começar a tradução da obra para o espanhol quando a censura caiu sobre ele, devido a que a Coroa estava tentando frear os projetos autonomistas da Nova Espanha (Cf. BAUDOT, 1983). Em 1570, cortam o orçamento do franciscano; sem colaboradores, não consegue mais trabalhar na obra (tinha 70 anos; suas mãos tremiam). Em seguida, seus manuscritos são seqüestrados e dispersados por todo o México, uma desgraça que aflige Sahagún até 1675. Nesse contexto, não sabemos como conseguiu manter o rastro do material e ainda iniciar a tradução para o espanhol (MARTINEZ, 1981, p. 21). Com a designação de frei Rodrigo de Sequera como comissário da Ordem Franciscana, Sahagún encontra um protetor para seu trabalho e procede a “romanzar” todo o texto em *náhuatl*, além de acrescentar o manuscrito com ilustrações e notas, concluindo por volta de 1579-1580. Sahagún, porém, nunca chegará a ver sua obra reconhecida e publicada. A partir de 1577, Felipe II proíbe as obras sobre culturas americanas em línguas vernáculas. A interdição contra Sahagún é aplicada pouco depois disso; quando os finaliza, todos seus escritos e rascunhos são confiscados; e durante dois séculos se perde a *Historia...* Em 1783, o historiador Juan Bautista Muñoz descobre o que se conhece como *Manuscrito de Tolosa*, que seria uma cópia realizada entre 1580 e 1588 da parte em espanhol do *Códice florentino* (a última versão da *Historia...* de Sahagún). A obra inconclusa, portanto, era uma história trilingüe espanhol-*náhuatl*-pictográfica, descrevendo “as coisas” dos antigos mexicanos e todos os aspectos dessa nova sociedade surgida depois da vitória de Hernán Cortés.

Embora a “intencionalidade” declarada de Sahagún fosse combater a idolatria, a sua preocupação lingüística se delata nos múltiplos prólogos, notas,

acréscimos e refutações, para-textos que dirige “ao leitor”, explicitando o método de captura da fala *náhuatl*. A idéia verdadeiramente original de Sahagún foi que a única maneira de conhecer uma língua era deixando que a língua falasse de seus próprios temas. Observe-se, aqui, que tal formulação equivale a dizer que uma língua não é um objeto gramatical abstrato, mas a materialidade de uma cultura. Porém, o louco horizonte que a obra almeja é que “toda” a cultura *náhuatl* esteja cifrada nas suas palavras, como em uma enciclopédia *avant la lettre*. Não é um livro para ser lido; é um tesouro de palavras para ser guardado; isso explica também em parte o autismo de Sahagún durante os quarenta anos que a escrita lhe tomou. As notas “aos leitores” devem ser compreendidas mais como chaves retóricas para a decifração do texto do que como atos de comunicação entre o autor e seus leitores potenciais (virtualmente nulos na época), pois o principal leitor da *Historia...* era o próprio Sahagún. De certa maneira, poderíamos dizer que o tema da obra de Sahagún era a tradução dos outros, pois o registro da cultura dos outros só podia ser feito não “com” as palavras, mas “na” palavra; para Sahagún, a escrita em *náhuatl* já era uma forma de tradução, talvez a mais difícil de todas: a migração de sua língua espanhola para a língua dos outros.

Entretanto, uma nova face desse processo de tradução se evidencia quando reconsideramos o método de Sahagún para recolher seus materiais. Com efeito: por que a tensão entre as culturas que implica a impossibilidade de toda tradução teria sido por ele apercebida? Onde encontrar as condições de possibilidade dessa elaboração tão anacrônica, tão distante das preocupações daquela época? Não é difícil constatar que a *Historia...* é um texto único pela complexidade com a qual se apresenta o tema da mútua traduzibilidade, tanto entre as obras dos outros franciscanos da Nova Espanha como entre os dominicanos e jesuítas que estudaram o *quíchua* e o guarani na América do Sul (Cf. SCHWARZMAN; IGLESIA, 1987). Voltemos ao ano de 1524: sabemos que Sahagún dedicou pelo menos um outro livro a esse encontro — a primeira parte dos *Colloquios y doctrina Christiana*, uma obra de

juventude — (JIMENEZ MORENO, 1938; MARTINEZ, 1981; TODOROV, 1987); além disso, na *Historia...* também o refere rapidamente, no livro XIII. No ano de 1539 atuou como *naguatato* no processo inquisitorial contra o cacique de *Texcoco*, Carlos Chichimecatécotl (neto do grande poeta Nezahualcoyotl) condenado por idólatra e queimado na fogueira. Aliás, o irmão de Carlos Chichimecatécotl era o chefe Cacamatzin (torturado e assassinado por Pedro de Alvarado durante a “matança do templo maior” em 1520), que em sua casa tinha guardado inúmeros códices de pinturas, todos destruídos durante a conquista de Cortés (Cf. LEON-PORTILLA, 1972). Depois, sempre simultaneamente ao seu labor docente no Colégio de *Tlatelolco*, Sahagún interveio também em outros processos semelhantes (Cf. D’OLWER, 1952). Essas tarefas do Sahagún-tradutor estavam enquadradas na prática judiciária da *inquisitio*, cujo surgimento Foucault (1996) localiza no século XIII, mas que eclodiriam como um novo tipo de saber no século XV e XVI. Diferentemente da prova ou *ordalia* (que vigorou como a forma privilegiada para conhecer a verdade durante toda a Idade Média), o inquérito ou *inquisitio* se baseia na indagação e na verificação: os depoimentos das testemunhas ganham o valor que na prova (e na *disputatio*, sua forma retórica) tinham a autoridade e as regras. Apesar do seu caráter escandalosamente parcial, os processos da Inquisição já apresentam a forma jurídica do inquérito para saber a verdade; ou seja: a verdade já não era revelada, era “dita”. Compreende-se, assim, o modelo elaborado por Sahagún para recolher seus materiais das bocas dos informantes indígenas. E, no entanto, há algo intrigante e estranho no aspecto mais “conversacional” ou “dialogado” das *pláticas* de Sahagún com os *principales* durante as reuniões de *Tepepulco* (1558-1560) e *Tlatelolco* (1561-1564), que merece observação.

Sendo o crime a verdade última que deve ser investigada, existia uma forma de interromper a inquisição em qualquer estágio: a confissão do culpado. A partir do Concílio de Trento, a confissão foi tipificada como uma forma de reagir contra

a Reforma, que abolia essa prática por considerá-la uma prerrogativa perversa dos clérigos. Assim, a confissão supõe os seguintes passos por parte do pecador: a) contrição (manifestação de dor pelo pecado cometido e propósito de se emendar); b) confissão (auto-acusação voluntária de quem cometeu o pecado, chegando a ela por meio de um “exame de consciência”); e c) satisfação (reparação da injúria dirigida a Deus) (Cf. ROYO MARIN, 1973). Pois bem, a intenção do franciscano era contribuir para a eliminação da idolatria... mas não deixa de ser muito curiosa essa imagem do frade ouvindo os depoimentos dos anciãos durante anos, em um desempenho que tem muito de confessor, de penitência. Que os *principales* aceitaram informar “todos os segredos” da sua língua *náhuatl* para combater a idolatria poderia ter sido visto por Sahagún como uma forma de contrição; a confissão foi longa, cada *plática* era um verdadeiro exame de consciência... Depois da descrição dos deuses astecas no livro I, a primeira intervenção de Sahagún como autor é uma admoestação:

Vosotros, los habitantes de esta Nueva España, que sois mexicanos, tlaxcaltecas y los que habitáis la tierra de Mechuacan, y todos los demás indios de estas Indias Occidentales, sabed: Que todos habéis vivido en grandes tinieblas de infidelidad y de idolatría en que os dejaron vuestros antepasados, como está claro por vuestras escrituras y pinturas, y ritos idólatricos que habéis vivido hasta ahora. Pues oíd ahora con atención, y entended con diligencia la misericordia que Nuestro Señor os ha hecho por su sola clemencia [...] (SAHAGÚN, 1969, p. 77).

Essa advertência, na qual fica claro que os pecadores se autodelataram mediante suas “escrituras y pinturas” (escritos e pinturas realizados na frente de Sahagún durante seus colóquios!), é seguida de quatro capítulos da Bíblia em latim (versão da *vulgata*) além da sua explicação em espanhol. A redenção da cultura *náhuatl*, então, seria para Sahagún que tal cultura se confessasse em sua própria língua, e que prestasse satisfação a Deus pelos pecados cometidos. A *Historia...* é um monumental ato de reparação dos pecados cometidos desde o início dos tempos. E, por isso, na visão sahanguntina, seria a mais formidável ferramenta contra a idolatria.

Devido à mesma razão, o *náhuatl* escrito começava a se converter na “língua materna” dos índios. Reunidos todos sob a mesma identidade dos pecadores, o plurilingüismo pré-colombiano dos outros se transformou no “monolingüismo do outro” (Cf. DERRIDA, 1996) para Sahagún, ou seja, em uma forma de tornar alheias, espectrais, todas as línguas vernáculas, passadas agora pelo filtro da cultura ocidental e da identidade de língua materna que o *náhuatl* ganhou com a sua entronização como língua dos evangelizadores e evangelizados. Seguindo as idéias da desconstrução, Paula Glenadel diz, a respeito da questão da tradução, que

tal posição [...] fornece o sentido da hospitalidade como justiça: abertura incondicional para o outro, acolhida da língua do outro, começando pela acolhida do outro que habita toda língua dita “materna”. Traduzir um texto corresponderia, assim, a “fazer-lhe justiça”, conseguindo preservá-lo do aniquilamento e da incompreensão a que o condenaria sua existência numa língua desconhecida (GLENADEL, 2000, p. 61).

Mas a idéia da justiça é ambivalente: enquanto promessa de justiça, também é uma ameaça de injustiça. “Pode-se ameaçar com uma promessa? Prometer um dom ameaçador?”, perguntou-se Derrida (1995, p. 38 *apud* GLENADEL, 2000). Assim, embora a justiça da preservação parcial de uma cultura tenha se cumprido por meio do texto em língua *náhuatl* da *Historia...* de Sahagún, o caráter inteiro dessa obra como tradução da fala dos *náhuas* para a escrita, e dessa escrita para o espanhol, em vez da utopia da preservação dos outros parece mais um modelo de sua devoração cultural. Pois o autor procurou converter aquele “relato” da cultura *náhuatl* no “livro” da expiação de seus pecados com relação a Deus. Se toda tradução é uma traição (*traduttore, traditore*), Sahagún traiu duplamente: o original e os outros. Essa traição, porém, é a que permite analisar a obra de Sahagún do ponto de vista discursivo ou retórico, atendendo às representações e às narrativas, sem necessidade de subordiná-las à pretendida etnografia documental da cultura *náhuatl*.

É precisamente nesse ponto que ganhará sua relevância inquietante aquele capítulo 38 do livro IV, no qual Sahagún compara a virtude retórica de não se repetir nos argumentos com um gostoso *tamal* (uma espécie de pamonha, relacionada com os ritos funerários e antropófagos dos astecas).² Pois, se vinculada ao problema da alteridade e do novo e complexo discurso sobre a comida do século XVI, a “metáfora do *tamal*” é capaz de multiplicar os seus sentidos no texto da *Historia...*, escapando parcialmente ao controle do autor e levando os conflitos com os outros para o plano da crítica à própria cultura europeia de Sahagún. Tal é o caso, sobretudo, dos últimos livros da *Historia...* e especialmente do livro XII dedicado à Conquista, no qual a antropofagia ritual dos astecas é metamorfoseada e deslocada para uma devoração canibal dos conquistadores europeus.³ Aí as representações dos banquetes e sacrifícios dos mercadores (Livro IX, capítulos 7 a 14), como Martín Ocelotl, encontram seu contraponto com os relatos de Hernán Cortés e de Bernal Díaz. Aí a descrição dos manjares da culinária asteca servidos à mesa do *tlatoani* (Livro VIII, cap. 13) evidencia a fome daquele espanhol perdido que escreveu a *Relación del conquistador anónimo* (Cf. BAUDOT, 1983, p. 37). Aí a representação dinâmica dos vendedores de pão, *tamales*, *tortillas*, cacau, feijão, *atole* etc. (Livro X, capítulos 18, 19, 22, 24 e 26) complementa com vida e substância o fascínio de Bernal Díaz quando vê pela primeira vez os mercados ou *tianguis* de *Tenochtitlán*. Aí as menções à flora e à fauna comestíveis (Livro XI) contrastam com a taxonomia simplesmente científica do protomédico Hernández (Cf. MARTINEZ, 1981) e com a voracidade de aproveitamento econômico das descrições de Fernández de Oviedo em seu *Sumario...*, quando com gelada ironia, sinalizando alguns dos momentos mais sinistros da Conquista, constata: “Cada español comía lo que diez indios”.

A enumeração e verificação dos detalhes dessas comparações literárias excedem os propósitos deste trabalho. Quisemos, apenas, mostrar que existe uma lógica discursiva e retórica sobre a comida na obra de Sahagún, que através do tema

da alteridade é capaz de reunir todas suas emergências, e dialogar de diferentes maneiras com uma grande porção dos cronistas do século XVI. O argumento desenvolvido em sua totalidade poderá ser achado no ensaio “A fome dos outros: literatura, comida e alteridade no século XVI”, e esperamos que estimule novos desdobramentos dessa pesquisa nos outros.

Referências

BAKHTIN, Mikhail. *La cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento*. Traducción de Julio Forcat y César Conroy. Madrid: Alianza, 1987.

_____. *Questões de literatura e estética*. São Paulo: Hucitec-Annablume, 2002.

_____. *Teoría de la novela*. Madrid: Taurus, 1989.

BATAILLE, George. *A parte maldita*. [S. l.]: [s.n.], [19 - -].

BAUDOT, George. *Utopia e historia en México*. Madrid: Espasa-Calpe, 1983.

CÓDICE Florentino: manuscrito 218-220 de la colección palatina de la Biblioteca Medicea Laurenziana. México: Edición del Gobierno de México, 1982.

DERRIDA, Jacques. *Le monolingisme de l'autre*. Paris: Galilée, 1996.

D'OLWER, Luis. *Fray Bernardino de Sahagún*. México: [s.n.], 1952.

FOUCAULT, Michel. *A verdade e as formas jurídicas*. Rio de Janeiro: PUC-Ed. Nau, 1996.

GLENADEL, Paula. Tradução, desconstrução, poesia: esboço para a ruminação de uma aporia. *Revista Gragoatá*, Niterói, n. 8, jan./ jun. 2000.

JIMENEZ MORENO, Wilberto. Estudio preliminar. In: SAHAGÚN, Bernardino de. *Historia general de las cosas de la Nueva España*. México: Pedro Robredo, 1938. 3 tomos.

LABRIOLA, Rodrigo. *A fome dos outros: literatura, comida e alteridade na Conquista*. Dissertação (Mestrado em Letras/ Programa de Pós-graduação em Letras), Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2005.

_____. *A fome dos outros: literatura, comida e alteridade no século XVI*. Niterói: EdUFF, 2008.

LEON-PORTILLA, Miguel. *Trece poetas del mundo azteca*. México: SEP/ Setentas, 1972.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *O cru e o cozido*. São Paulo: Brasiliense, 1991.

MARTINEZ, José Luis. Prólogo, (intitulado) Fray Bernardino de Sahagún y sus informantes indígenas. In: SAHAGÚN. *El México antiguo: selección y reordenación de la Historia general de las cosas de Nueva España*. Caracas: Biblioteca Ayacucho, 1981.

ROYO MARIN, Antonio. *Teología moral*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1973. v. 1-2.

SAHAGÚN, Fray Bernardino de. *Creencias y costumbres: fragmento de historia general de las cosas de la Nueva España*. México: Fondo de Cultura Económica, 1997.

_____. *El México antiguo: selección y reordenación de la historia general de las cosas de Nueva España*. Caracas: Biblioteca Ayacucho, 1981.

_____. *Historia general de las cosas de la Nueva España*. México: Porrúa, 1969.

_____. *Historia general de las cosas de la Nueva España*. México: Editorial Pedro Robredo, 1938. Tomo 1-2.

SCHVARTZMAN, Julio; IGLESIA, Cristina. *Cautivas y misioneros*. Buenos Aires: Catálogos, 1987.

TODOROV, Tzvetan. *La conquista de América: la cuestión del otro*. Traducción de Flora Botton Burlá. México: Siglo Veintiuno, 1987.

Notas

¹ Definimos “discurso” segundo a noção de “formações discursivas” desenvolvida por Michel Foucault em *A ordem do discurso* (São Paulo: Loyola, 1996). A fome, a antropofagia, o banquete e a alimentação — cujas representações, de maneira esquemática, poderiam ser localizadas geograficamente no Rio da Prata, no litoral do Brasil, no México e no Peru, respectivamente — configuram os diferentes motivos textuais desse complexo problema da comida, cujos resultados no plano da escrita vão criar um discurso novo, retomado e aproveitado pela cultura ocidental.

² Bustamante, editor da primeira edição da *Historia...* de Sahagún em espanhol, no século XIX, suprimiu esse capítulo por “considerá-lo inútil”. E o mesmo critério foi seguido por Jourdanet em sua tradução francesa. O fato ganha importância porque a edição francesa foi consultada três vezes, por três ensaístas célebres que escreveram em francês sobre a alteridade, e nenhum deles levou em consideração esse capítulo tão estranho e as possíveis relações entre comida, alteridade e discurso — Claude Lévy-Strauss, em *O cru e o cozido*; George Bataille, em *A parte maldita*; e Tzvetan Todorov, em *La conquête de l’Amérique: la question de l’autre*.

³ Montaigne executa a mesma operação discursiva de relativização e de crítica à própria cultura em data curiosamente próxima à obra de Sahagún. Vide LABRIOLA, 2008, cap. 3.