

A ANTROPOFAGIA NA ÁFRICA EQUATORIAL: ETNO-HISTÓRIA E A REALIDADE DO(S) DISCURSO(S) SOBRE O REAL

*Sílvio Marcus de Souza Correa**

Introdução

Os primeiros relatos de viagem sobre a África negra fizeram alusão à suposta antropofagia tanto de grupos autóctones quanto alóctones. Em meados do século XV, o veneziano Cadamosto esteve, por duas vezes, a mercadejar pela costa ocidental africana e comentou que “lá todos sabem que os cristãos são antropófagos e por isso eles compram escravos para comê-los”.¹ Na crônica de Zurara, a violência das *razzias* e das capturas dos nativos pelos portugueses ao longo da costa da Guiné permite inferir o impacto dos primeiros contatos e os temores dos nativos provocados pelos primeiros resgates.² Além das capturas em solo africano, alguns nativos eram por vezes carregados pelos europeus como

* Professor da Universidade de Santa Cruz do Sul (UNISC); <http://silviomscorrea.siz.com.br; scorrea@unisc.br>. O autor agradece os pertinentes comentários e as sugestões bibliográficas do parecerista anônimo de Afro-Ásia. Sua leitura acurada permitiu melhorar a versão final do presente artigo.

¹ Alvise Cadamosto, “Reise nach Westafrika”, in G. Pögl e R. Kroboth (orgs.), *Heinrich der Seefahrer oder die Suche nach Indien* (Darmstadt, Erdmann Verlag, 1989), p. 103. Todas as demais citações de relatos de viagem, em inglês, francês e alemão, foram traduzidas pelo autor. Não foram inseridos os trechos no original em notas de rodapé para não carregar o texto e mantê-lo dentro dos limites das normas editoriais.

² Gomes Eanes de Zurara, “Die Eroberung von Guinea auf Befehl des Infante Don Henrique”, in Pögl e Kroboth (orgs.), *Heinrich der Seefahrer oder die Suche nach Indien*.

escravos ao se aproximarem dos navios, o que resultou num comércio entre europeus e africanos de riscos e de desconfiança mútua.³ Cabe ressaltar que a crença num “canibalismo branco” se manteve entre certos grupos africanos dos séculos XVIII e XIX.⁴

No final do século XV, Duarte Pacheco Pereira se referiu à antropofagia entre os bulons de Serra Leoa, que “algias vezes se acontece estes negros comerem outros homens, ainda que isto não usam tão comumente como se usa em outras partes desta Etiópia [...] estes negros têm os dentes tão limados e agudos como de cão”.⁵

Um século depois, André Álvares d’Almada comentou sobre o canibalismo entre os manes, embora, antes destes, houvesse “uma nação de negros que já comiam carne humana”.⁶ Para o capitão crioulo da Ilha de Santiago, o canibalismo se tornou um hábito entre eles “com o uso do tempo” e “se foram fazendo mestres neste mister”.⁷ No tratado de d’Almada, tem-se ainda uma alusão ao mercado de carne humana:

E assim havia açougues de pessoas como de animais; tanto que faltava de comer os traziam e matavam como se fossem vacas ou carneiros. Vendiam os Manes alguns por pouco preço, e quando os vendiam, se os

³ John Thornton, *A África e os africanos na formação do mundo atlântico, 1400-1800*, Rio de Janeiro, Elsevier, 2004, pp. 119-20.

⁴ Willem Bosman, *Nauwkeurige beschryving van de Guinese Goud-, Tand- en Slave-Kust*, Utrecht, 1704, pp. 147-48; Jean Baptiste Labat, *Voyage du Chevalier des Marchais en Guinée, isles voisines et à Cayenne, fait en 1725, 1726 et 1727*, Paris, Chez Saugrain, Quay de Gefvres, à la Croix Blanche, 1730, vol. 2, p. 144; apud Adam Jones, *Zur Quellenproblematik der Geschichte Westafrikas 1450-1900*, Stuttgart, Franz Steiner Verlag, 1990, p. 64. Para o século XIX, Paul du Chaillu, *Voyages et aventures en Afrique équatoriale*, Paris/Libreville, Sépia, [1863] 1996, pp. 469, 93; Pierre Savorgnan de Brazza, *Au cœur de l’Afrique. Vers la source des grandes fleuves (1875-1877)*, Paris, Phébus, 1992, p. 114.

⁵ Duarte Pacheco Pereira, *Esmeraldo de Situ Orbis*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, [1508] 1991, p. 624. Neste artigo, foram utilizadas as versões portuguesas dos nomes dos grupos étnicos africanos e, quando necessário, elas foram pluralizadas (i.e., bulons). Quando não havia uma versão portuguesa do etnônimo, foi empregada a denominação francesa, pois os relatos de viagem e as obras etnográficas foram, na sua maioria, consultadas no original em francês ou em edições francesas. Por exemplo, utilizamos a versão francesa *pahouin* para designar um dos grupos étnicos do Gabão, correspondente aos *pagwes*, em alemão, e aos *pamues*, em espanhol. Em relação aos fangs, um dos subgrupos dos pahouins, há pequenas variações ortográficas como *m’fang* ou *fan*, que também foram desconsideradas.

⁶ André Álvares d’Almada, *Tratado breve dos rios de Guiné do Cabo Verde (1594)*, Lisboa, Agência Geral do Ultramar, 1964, pp. 130-31.

⁷ *Ibid.*, p. 134.

nossos refusavam, diziam eles que lhes não dava[m] nada, porque se os não comprassem os comeriam.⁸

A iconografia de açougues humanos foi comum em relatos quinhentistas como, por exemplo, nas obras *Uslegung der Menschen oder Cartha Marina* (1525), de Lorenz Fries, *Cosmographia universalis* (1554), de Sebastian Münster, e *America* (1593), de Theodor de Bry. Em seu livro sobre o canibal, Frank Lenstringant salientou que, no século XVIII, Cornelius de Pauw refutou essa legenda de açougues humanos, ao tratar da antropofagia na América.⁹ Por sua vez, o Marquês de Sade se valeu dessa imagem caricatural para, numa de suas obras romanescas, tratar da antropofagia numa África ficcional, onde “é tão simples se alimentar de um homem como de um boi”.¹⁰

Ainda sobre a antropofagia praticada pelos manes, o holandês Olfert Dapper repetiu, em sua *Descrição da África* (1686), as informações d’Almada sobre a “bárbara mania de comer gente” e que os antigos habitantes de Serra Leoa, os sapes, foram banidos pelos manes que se estabeleceram “comendo uns e vendendo outros aos portugueses”.¹¹ Mas não foram somente os portugueses que se aproveitaram da invasão dos manes para traficar mais escravos naquela região. Segundo Alberto Costa e Silva, na terceira viagem do inglês John Hawkins (1567), este se aliou aos manes, em troca do compromisso de que todos os prisioneiros tomados nos combates lhe fossem entregues.¹²

O canibalismo foi descrito com base em informações coligidas, em grande parte, pelos viajantes. Desde a época da renascença, a visão do “outro” foi influenciada pelas representações do canibalismo africano e americano.¹³ Porém, deve-se considerar o interesse editorial pelos

⁸ Ibid., p. 136.

⁹ Frank Lenstringant, *Le cannibale. Grandeur et décadance*, Paris, Perrin, 1994, p. 260. Também disponível em português: *O canibal*, Brasília, Editora da UnB, 1997.

¹⁰ Marquês de Sade, *Aline et Valcour*, in idem, *Œuvres*, Paris, Gallimard (La Pléiade), 1990, p. 592.

¹¹ Olfert Dapper, *Description de l’Afrique*, Paris, Editions et Fondation Dapper, [1686] 1989, p. 159.

¹² Alberto da Costa e Silva, *A manilha e o libambo*, Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 2002, pp. 300-01.

¹³ Alfredo Margarido, “La vision de l’autre (africain et indien d’Amérique) dans la Renaissance portugaise”, in *L’humanisme portugais et l’Europe. Actes du XXI^e Colloque International d’Etudes Humanistes*, Paris/Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1984, pp. 505-55.

relatos. Editores, autores, assistentes literários e gravuristas visavam atender um mercado ávido por exotismo. A forma, o conteúdo e as ilustrações desses relatos foram condicionados pela situação política, diplomática e religiosa da Europa, onde essas obras foram publicadas em conjunturas diversas. Aventureiros, missionários, comerciantes e exploradores, entre outros, escreveram sobre suas viagens em terras exóticas. Sua publicação foi, em geral, resultado de interesses coadunados pelo mercado editorial.

Para o caso do canibalismo americano, Lestringant tratou da copiosa literatura de viagem, notadamente em língua francesa, que inaugurou uma etnografia *avant la lettre*. A análise intertextual dos relatos de viagem sobre o canibalismo na África e na América permite inferir influências múltiplas na representação do canibal dos tempos modernos e ainda sua relação com o cinocéfalo da Antigüidade.¹⁴

Como no Novo Mundo, os europeus fizeram da costa africana e de sua hinterlândia um cenário propício ao seu imaginário, povoado por ogros, faunos e outros seres fantásticos. Para a América, os relatos de Cristóvão Colombo, Américo Vespúcio e Antônio Pigafetta apontam para uma realidade fantástica, devida, em grande parte, ao “ouvirdizer”. Com exceção do relato de Hans Staden, as fontes francesas (Jean de Léry, André Thevet) e portuguesas (Manoel da Nóbrega, José de Anchieta, Fernão Cardim, Gabriel Soares de Souza e Pero Magalhães de Gândavo) apresentam muitas informações que não foram recolhidas *de visu*, especialmente no que tange à antropofagia dos ameríndios. No entanto, a análise intertextual dessa documentação quinhentista permite uma compreensão etno-histórica da antropofagia americana. As interpretações de Florestan Fernandes e de Frank Lestringant, para citar apenas dois nomes que analisaram essa massa documental, confirmam em grande parte a autenticidade das fontes sobre a antropofagia no Brasil.¹⁵ No caso canadense, as fontes documentais, notadamente os relatos de viagem e as relações de missionários, têm contribuído para a

¹⁴ Lestringant, *Le cannibale*, pp. 48-55.

¹⁵ Florestan Fernandes, *A função social da guerra na sociedade tupinambá*, São Paulo, Globo, [1952] 2006; Lestringant, *Le cannibale*.

etno-história renovar seu quadro interpretativo sobre a antropofagia entre os iroqueses.¹⁶

De forma geral, as fontes sobre a antropofagia americana e africana tornaram seus praticantes entes bárbaros. Nesse sentido, seus traços fisionômicos foram bestializados e seus costumes, barbarizados. No Brasil do século XIX, o artista francês Jean-Baptiste Debret representou pictoricamente os botocudos como uma horda de canibais quase simiescos. Em sua viagem pelo Brasil (1817-1820), os naturalistas Spix e Martius trataram com grupos reputados antropófagos como os miranhas e os mundurucus.¹⁷

Se desde Heródoto a antropofagia está relacionada aos povos chamados bárbaros, a relação entre ela e o aspecto animalesco dos seus praticantes remonta a Plínio e sua descrição de entes bizarros na África, como aqueles que “vivem como cães e partilham com estes as vísceras das feras”.¹⁸ Nos séculos XIII e XIV, os relatos sobre a Mongólia, de Giovanni Carpini (1245-1247) e de Wilhelm von Rubruck (1253-1255), e o relato sobre a Índia e a China, de Odorico de Pordenone (1314/18-1330), contêm descrições semelhantes àquelas relativas à famosa descrição do mundo, de Marco Pólo (1298).

Sobre os africanos, realidade e fábula se confundem na literatura de viagem e na cartografia dos séculos XVI e XVII.¹⁹ A figura do canibal foi uma constante na produção do conhecimento europeu sobre a África. Entre outros aspectos bestiais dos “comedores de gente” que pululam na literatura de viagem, destacam-se os dentes pontiagudos.²⁰

Mais de um século depois do *Esmeraldo de Situ Orbis*, de Duarte Pacheco Pereira, o alemão Andreas Ultzheimer passou pelo Cabo Pal-

¹⁶ Bruce G. Trigger, *Les indiens, la fourrure et les blancs. Français et amérindiens en Amérique du Nord*, Québec, Boréal, 2004; Roland Viaud, *Enfants du néant et mangeurs d'âmes. Guerre, culture et société en Iroquoisie ancienne*, Québec, Boréal, 2000.

¹⁷ Otto Zerries, *Unter Indianern Brasiliens. Sammlung Spix und Martius 1817-1820*, Innsbrück, Pinguin Verlag, 1980.

¹⁸ Plínio o Velho, *Histoire naturelle*, Paris, Gallimard, 1999, p. 70.

¹⁹ Marília dos Santos Lopes, *África. Eine neue Welt in deutschen Schriften des 16. und 17. Jahrhunderts*, Stuttgart, Franz Steiner Verlag, 1992, pp. 132-45.

²⁰ E. Frank, “Sie fressen Menschen, wie ihr scheussliches Aussehen beweist... Kritische Überlegungen zu Zeugen und Quellen der Menschenfresserei”, in Hans-Peter Duerr (org.), *Authentizität und Betrug in der Ethnologie* (Frankfurt, Suhrkamp, 1987), pp. 199-224.

mas a bordo de um navio holandês e escreveu que os nativos “deixam os dentes pontiagudos como os de um cão e são eles comedores de gente”.²¹ Para o século XVII, Adam Jones apontou ainda três outros informantes (Nicolas Villault, 1669; Henri Justel, 1674; Jean Barbot, 1688) no que concerne à explícita relação entre dentes pontiagudos e suposto canibalismo na Costa do Marfim.²²

Apesar da copiosa literatura de viagem que faz alusão ao canibalismo, poucos foram os viajantes que presenciaram o sacrifício humano e/ou o repasto de carne humana. Para a Costa do Marfim, nenhum viajante foi testemunha ocular do suposto canibalismo e, no século XVIII, o tema quase desaparece das páginas dos relatos de viajantes relativos às regiões de Serra Leoa, Cabo Palmas até El-Mina.²³ Porém, o canibalismo permanece na literatura de viagem sobre a África equatorial.

Se Duarte Pacheco Pereira nada comentou sobre a antropofagia no interior da África equatorial, pois “[...] com os negros desta terra até ‘gora nenhum comércio temos, nem sabemos dos outros que atrás ficam’”,²⁴ Andreas Ultzheimer descreveu o risco de vida que correu quando tratou com os “canibais” no Gabão.²⁵

Mas o suposto canibalismo na África equatorial teve lugar de destaque nas obras dos exploradores Paul Belloni du Chaillu e de Pierre Savorgnan de Brazza. Assim, pode-se notar certo deslocamento (temporal e espacial) do canibalismo na literatura de viagem. Os relatos dos séculos XVI, XVII e XVIII mencionam hordas de canibais nas regiões de Serra Leoa e de Cabo Palmas até El-Mina, enquanto os do século XIX se concentram na África equatorial até Cabo Lopez.

Além do etnocentrismo europeu, que enquadrava os encontros entre autóctones e alóctones numa relação hierárquica entre bárbaros e civilizados, deve-se levar em consideração a concorrência mercantil entre ibéricos, holandeses, ingleses e franceses. Provavelmente, a pro-

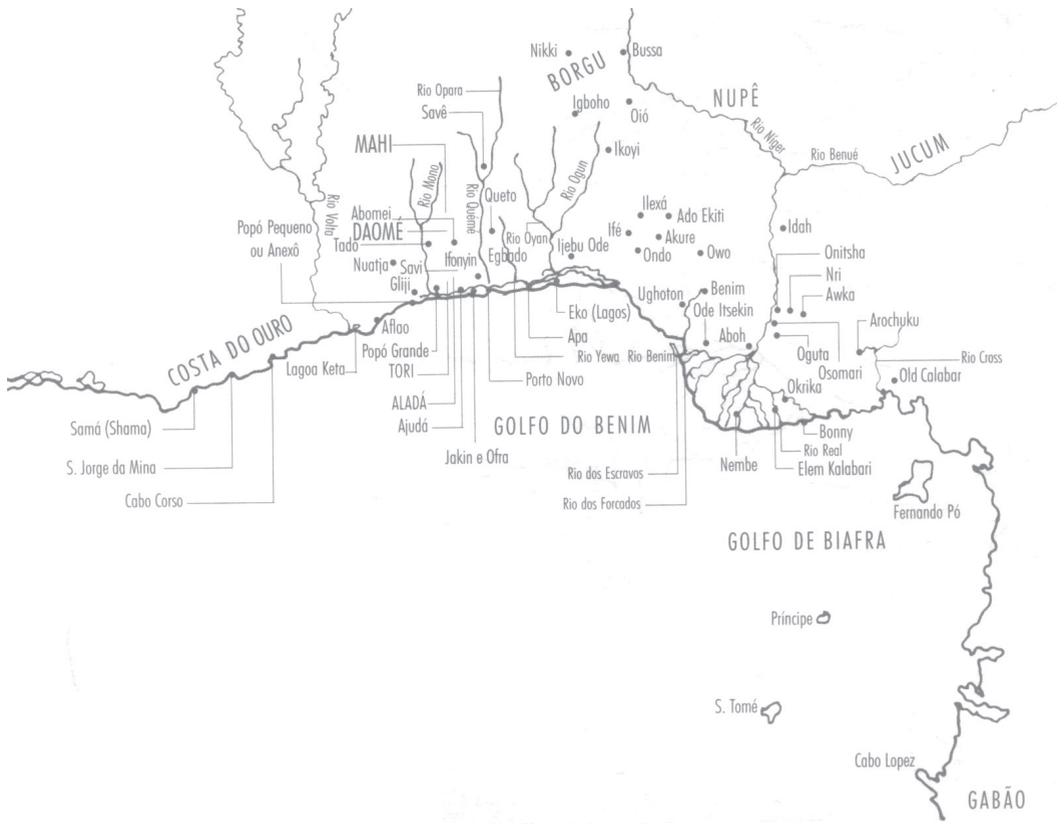
²¹ Andreas J. Ultzheimer, *Warhafftige Beschreibung etlicher Reisen in Europa, Africa, Asien und America, 1596-1610*, Tübingen/Basel, Horst Erdmann Verlag, 1971, p. 118.

²² Jones, *Zur Quellenproblematik*, p. 62.

²³ *Ibid.*, pp. 64-65.

²⁴ Pereira, *Esmeraldo de Situs Orbis*, p. 660.

²⁵ Ultzheimer, *Warhafftige Beschreibung*, pp. 135-37.



Mapa I: O golfo do Benim, o baixo Níger e o golfo de Biafra

Fonte: Alberto da Costa e Silva. *A manilha e o libambo*, Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 2002, p. 1061.

pagação do suposto canibalismo em determinadas regiões poderia manter à distância certos concorrentes. O pretense monopólio português do trato da malagueta e do marfim, entre outras mercadorias, poderia motivar a propagação de tais crenças.²⁶ Por outro lado, as rivalidades interétnicas de grupos africanos também foram acirradas pela concorrência européia. Desqualificar seus concorrentes internos poderia ter conseqüências vantajosas, sobretudo em termos comerciais.

A partir do século XVII, a África negra suscita nos Países-Baixos um grande interesse que emerge no bojo das conquistas holandesas no Ultramar. A Companhia das Índias Ocidentais contava com dezenas de postos comerciais na África negra em meados dos setecentos.²⁷ No Brasil, os costumes antropofágicos não obliteraram as alianças entre grupos tapuias e os batavos. Zacharias Wagner, Joan Nieuhof e Gaspar Barleus reprovaram o canibalismo tapuia, mas o pragmatismo e a tolerância calvinista prevaleceram durante a presença holandesa no Brasil. Talvez essa experiência brasileira tenha sido útil para as relações e as alianças entre batavos e africanos, sobretudo nas antigas “áreas portuguesas” no litoral africano, onde os holandeses passaram a fazer o trato. Em meados do século XVII, a presença holandesa se impõe na costa africana e isso pode ter contribuído para o desaparecimento de certas criaturas como sereias, faunos e canibais, embora a *Descrição da África* (1686), de Olfert Dapper, ainda esteja repleta delas.

Para o caso da antropofagia no interior da África equatorial, a literatura de viagem e a documentação colonial e missionária aportaram importantes informações de caráter etnográfico. Porém, uma gama de distorções, equívocos e preconceitos pulula nessa massa documental. Os pioneiros da etnologia da África equatorial, como Günter Tessmann (1884-1969), lograram “filtrar” as informações anteriores e interpretá-las cientificamente. Porém, o “filtro” dessa etnologia também estava formatado pelas teorias e pelos métodos do cientificismo dos finais do século XIX, de modo que a literatura de viagem e a etnografia não estão imunes aos valores de seu tempo.

²⁶ Jones, *Zur Quellenproblematik*, p. 67.

²⁷ Adam Jones “Olfert Dapper et sa description de l’Afrique”, in *Objets inderdits*, Paris, Fondation Dapper, 1989, p. 80.

O real e o discurso da antropofagia

O antropólogo francês Georges Guille-Escuret se valeu do tema da antropofagia para tecer uma crítica contundente ao relativismo pós-moderno no que tange à epistemologia do testemunho.²⁸ A antropofagia obriga a etno-história a tratar a relação entre o real e o discurso como um problema epistemológico, teórico e metodológico. Em outras palavras, como discernir a *res facta* da *res ficta*?

Segundo o postulado de Luiz Costa Lima, a aporia toma sua afirmação inicial como indemonstrável. Assim, a historiografia tem por aporia a verdade que aconteceu.²⁹ No caso da antropofagia, entre o evento e o registro, entre o real e o discurso, o historiador procura discernir fragmentos de verdade dos seus vestígios. Cabe lembrar que, em relação aos informantes, o historiador e o etnólogo se encontram em posições distintas.³⁰ Traduzir a alteridade implica um tratamento das fontes, dos registros e dos discursos produzidos por terceiros. Mas a assertiva kantiana da imaginação como serva do entendimento, não valeu como orientação normativa aos relatos dos viajantes sobre a antropofagia no interior da África equatorial.

Ao historiador, sua tarefa em contar *res gestae*, eliminando *res fictae* ou *res fabulosae*, implica um procedimento metódico em busca de uma verdade sempre parcial, em fragmentos, e tolhida pela imaginação ou preconceito dos informantes (viajantes exploradores, naturalistas, funcionários da administração colonial, missionários e também nativos). Como a autopsia é impedida ao historiador, a opção analítica e interpretativa, adotada por François Hartog, em trabalhar com as injunções narrativas (*contraintes narratives*) parece garantir a continuidade da investigação em outro nível epistemológico, porém com conseqüências importantes para a escrita da história enquanto heterologia.³¹

²⁸ Georges Guille-Escuret, “Épistémologie du témoignage. Le cannibalisme ni vu ni connu”, *L’Homme. Revue Française d’Anthropologie*, n° 153 (2000), pp. 183-205; <http://lhomme.revues.org/document12.html>, acessado em 14/01/2007.

²⁹ Luiz Costa Lima, *História. Ficção. Literatura*, São Paulo, Companhia das Letras, 2006, p. 21.

³⁰ François Hartog, *O espelho de Heródoto. Ensaio sobre a representação do outro*, Belo Horizonte, Editora da UFMG, 1999, p. 51.

³¹ Hartog, *O espelho de Heródoto*, p. 50; Costa Lima, *História*, pp. 62-70.

Como resumiu Costa Lima, as conseqüências das injunções narrativas são: a) modificar o caráter do que se escreve sobre a matéria que lhe serve de suporte; b) converter um acontecimento posterior em condição de inteligibilidade de um anterior; c) tratar a literatura e a ficção não como discursos irrealis, mas como efeitos do real, podendo conter fragmentos de uma verdade ocorrida.³²

Em relação à antropofagia, as injunções narrativas permitem ao historiador uma heterologia, diferente daquela cristalizada nos relatos de viagem. Escusado lembrar que o historiador se situa numa posição diferente em relação aos seus informantes. Nesse sentido, o antropófago para os viajantes e etnógrafos do final do século XIX é o “outro” presente que, para o historiador, se tornou o “outro” passado.

Em posição oposta aos exploradores do século XIX, alguns etnógrafos, antropólogos e historiadores dos meados do século XX nutriram uma generosidade emotiva em relação ao “outro” presente ou passado. Tal empatia permitiu escrever a história da alteridade como uma homologia do “outro”. No caso da antropofagia, o real foi evacuado em proveito do simbólico. Assim como a etnografia e a antropologia, a história preferiu tratar da realidade do(s) discurso(s) sobre o real, escrevendo sobre o real ausente. Afinal, o historiador não tem diante de si o “outro” (o antropófago), mas apenas seus vestígios.

Para o caso da antropofagia no interior da África equatorial do século XIX, uma das principais fontes da etno-história é a literatura de viagem. Entre outros, Pierre B. du Chaillu e Pierre S. de Brazza apresentam relatos com informações obtidas pelo testemunho direto. Apesar de muitos dados coligidos por terceiros, os supracitados autores creditam veracidade aos seus relatos pela autópsia, pelo registro *de visu* da antropofagia, principalmente entre os fangs.³³

Etnólogos não tardaram em reunir esforços para descolar o real desses relatos e reduzi-los a meros discursos tributários da imaginação fantasiosa de viajantes.³⁴ A crítica de Günter Tessmann ao relato de

³² Costa Lima, *História*, p. 63.

³³ Chaillu, *Voyages*; Brazza, *Au cœur de l'Afrique*.

³⁴ Percy G. Adams, *Travelers and Travel Liars 1660-1800*, Los Angeles, University of California Press, 1962.

Chaillu e à sua influência sob vários outros viajantes é um exemplo desse *tour de force* que tenta opor literatura e ciência, ficção e verdade. No entanto, a própria etnografia de Tessmann acusa uma descrição objetiva crivada por sua subjetividade, enquanto observador e informante.³⁵

Distinta da ficção, que não tem compromisso com uma verdade objetiva, a literatura de viagem e a etnografia pretendem informar sobre a realidade exótica. Em relatos de viajantes alemães, como Hans Staden, Ulrich Schmidel e Andreas Ultzheimer, a expressão verdadeira história (*Wahrhafftige Geschichte*) ou verdadeira descrição (*Wahrhafftige Beschreibung*) foi uma constante no gênero. O adjetivo anteposto demonstra uma pretensa distinção desses relatos com as histórias e as descrições fabulosas (*res fabulosae*).

Escusado dizer que os viajantes eram propensos àquilo que Malinowski chamou de *hérodote*, ou seja, aquela curiosidade pelas excentricidades de grupos humanos. Claude Lévi-Strauss também fez crítica semelhante em *Tristes tropiques*. No entanto, Costa Lima se questiona sobre essa mesma obra do antropólogo francês pelo fato de ela ter qualidade literária, mesmo não sendo ficcional.³⁶ Louvando-se em Jacques Derrida, Lestringant também critica a atitude de Lévi-Strauss face aos nambikwaras, aquela generosidade emotiva do observador que sugere uma comunhão emocional que suprime a contradição e a diferença.³⁷

Para os historiadores, não é a questão antropológica da diferença entre o observador (eu/nós) e o observado (ele/eles) que se apresenta, já que o observado não é contemporâneo do historiador, mas sim a questão de como escrever a história do outro. Evidentemente que se pode relativizar a contemporaneidade entre Lévi-Strauss e os nambikwaras do Brasil ou entre Günter Tessmann e os pahouins do Gabão. A opção

³⁵ Günter Tessmann, *Die Pangwe: Völkerkundliche monographie eine West-Africanischen Negerstammes*, Berlin, Ernst Wasmuth, 1913. A edição original, publicada em alemão, é composta de dois volumes, totalizando mais de 700 páginas, com centenas de fotos. Mapas, desenhos e pranchas fazem parte desta obra monumental. Para o presente artigo, foi utilizada a edição em francês. Trata-se de versão resumida, em extratos, publicada sob os auspícios da Fundação Dapper: Günter Tessmann, "Les pahouins: monographie ethnologique d'une tribu d'Afrique de l'Ouest", in Phillippe Laburthe-Tolra e Christiane Falgayrettes-Leveau (orgs.), *Fang* (Paris, Musée Dapper, [1913] 1991), pp. 165-313.

³⁶ Costa Lima, *História*, p. 382.

³⁷ Lestringant, *Les cannibales*, p. 297.

pelas injunções narrativas pode dar conta dessa relação diacrônica e sincrônica do(s) discurso(s) com o real. A propósito, as correlações entre o real e o discurso suscitam algumas considerações sobre literatura (de viagem) e história (etnológica), ficção e realidade.

Michel de Certeau tratou do embate dos termos ficção e ciência na historiografia ocidental. Os historiadores luta(ra)m contra as fabulações genealógicas, os mitos e as lendas da memória coletiva ou as corrupções das informações através de sua circulação oral. Ao tratar a ficção como erro, a historiografia forjou um território próprio, onde os historiadores mais se esforça(ra)m para detectar o falso do que para construir o verdadeiro, como se eles produzissem a verdade ao apontar onde e o que está errado.³⁸

Embora literatura não seja sinônimo de ficção, nem história sinônimo de verdade, cabe aqui uma nota sobre a relação entre ficção e realidade para o estudo da antropofagia no interior da África equatorial. Ao tratar o ficcional sob o signo do falso, a historiografia se credita um vínculo com o real. Assim, ela supõe que aquilo que não é falso deve ser real. O ficcional se torna o irreal enquanto o discurso técnico, capaz de designar o erro, representaria o real. Desse modo, a ficção aparece como antinomia da historiografia, pois a escrita da história se coloca ao lado do real.³⁹ No entanto, Michel de Certeau demonstrou que a historiografia é um misto de ciência e ficção.⁴⁰ Ao contrário do cânone científico que postulava, outrora, a autonomia do discurso em relação ao lugar do seu produtor, a escrita da história tem mostrado que a realidade do discurso plasma o real. As narrativas históricas sobre o real fabricam também o real.⁴¹

³⁸ Michel de Certeau, *Histoire et psychanalyse. Entre fiction et science*, Paris, Gallimard, 2002, pp. 53-54.

³⁹ *Ibid.*, pp. 56-57.

⁴⁰ Sobre os polêmicos binômios (literatura/história, ficção/realidade) e suas implicações para a escrita da história nas últimas décadas do século XX, além de Hayden White e de Dominick La Capra, outros historiadores de língua inglesa (Lynn Hunt, Lloyd Kramer, Lawrence Stone, Peter Burke) contribuíram de forma indelével para o aprofundamento teórico do assunto. Em língua francesa, Roger Chartier e Paul Ricouer deram importante contribuição à reflexão sobre a escrita e a teoria da história. Como essa copiosa literatura, notadamente dos representantes da Nova História Cultural, é bem conhecida dos historiadores brasileiros, houve a arbitrária dispensa de retomá-la aqui.

⁴¹ Certeau, *Histoire et psychanalyse*, p. 63.

No caso da antropofagia, a literatura de viagem é pródiga em exemplos de canibalismo como um elemento radical do exotismo. A reportagem do canibalismo se faz nos confins da cristandade, nas regiões onde reina a barbárie ou a selvageria. Porém, houve casos excepcionais de canibalismo entre os europeus, como relataram Ulrich Schmidel, durante a penúria em Buenos Aires (1536), e Jean de Léry, durante o cerco de Sancerre (1573).⁴²

Os discursos sobre a antropofagia devem, no entanto, ser diferenciados. Além dos relatos de viajantes sobre o canibalismo entre europeus, ocorrido em casos excepcionais de fome assoladora, têm-se a descoberta da antropofagia ritual dos ameríndios. Para Thevet e Léry, a antropofagia no Brasil era uma questão de vingança. Para ambos, os tupinambás comiam para se vingar e não para se alimentar.⁴³ Uma terceira variante do discurso sobre a antropofagia é a que prevaleceu sobre a imagem construída pelos europeus em relação aos canibais africanos, ou seja, de antinomia radical à civilização cristã ocidental. A quarta variante provém da imaginação africana que suscitou a construção de um discurso do “canibalismo branco”. Esta crença perdurou durante a vigência do escravismo colonial.⁴⁴ Um último discurso sobre o canibalismo africano foi aquele endógeno, produzido por grupos nativos costeiros a fim de controlarem sua posição intermediária nas trocas comerciais e culturais entre os povos do mar e da floresta.

No caso da antropofagia da África equatorial, a realidade intercultural dos discursos sobre o real obriga o historiador a recorrer a todos os registros sobre o evento. Mesmo que a aporia da “verdade que houve” seja apenas concernente à historiografia, a literatura de viagem pode auxiliar – e muito – essa árdua tarefa de escrever a história da alteridade.

⁴² Georg Bremer, *Unter Kannibalen. Die unerhörten Abenteuer der deutschen Konquistadoren Hans Staden und Ulrich Schmiede*, Zúrique, Schweizer Verlag, 1996, p. 105; Lestringant, *Le cannibale*, pp. 134-42.

⁴³ Jean de Léry, *Histoire d'un voyage fait en la terre du Bresil, autrement dite Amerique*, La Rochelle, Pour Antoine Chuppin, 1578; André Thevet, *La cosmographie universelle*, Paris, Chez Pierre l'Huillier, 1575, 2 vols.

⁴⁴ John Thornton, “Cannibals, Witches and Slave Traders in the Atlantic World”, *William and Mary Quarterly*, vol. 60, n° 2 (2003), pp. 273-94.

A antropofagia no interior da África equatorial através da literatura de viagem

A literatura de viagem do século XIX é pródiga em informações sobre o canibalismo. Entre os seus autores, os naturalistas se destacam. Ao pesquisar a flora, a fauna ou a geografia, estes não se furtaram em fazer anotações etnográficas durante suas expedições. Malgrado o etnocentrismo que prevalece nas informações recolhidas pelos viajantes, escusado dizer que elas se constituem em uma importante fonte para a etno-história. Mas ela atualiza, igualmente, alguns estereótipos já presentes nos primeiros relatos sobre a África negra desde meados do século XV.

Para a África equatorial, o relato de viagem de Paul B. du Chaillu é uma fonte privilegiada para o conhecimento do passado gabonês.⁴⁵ Primeiro branco a descrever *de visu* os costumes dos fangs, seu relato reforça uma imagem caricata do canibal africano que se construiu ao longo de séculos. Como no *Esmeraldo de Situ Orbis*, de Duarte Pacheco Pereira, o relato de viagem de Chaillu faz alusão aos dentes pontiagudos dos canibais africanos. Ao visitar uma aldeia fang, percebeu o explorador que, na boca de Ndiyai, “seus dentes, limados em ponta, eram enegrecidos, e quando o velho canibal nos deixava ver o interior desta boca sombria, diríamos um túmulo que se abria”.⁴⁶

Atualizando a referência à crença de certos grupos africanos num “canibalismo branco” – já presente no relato do veneziano Cadamosto sobre a África negra –⁴⁷ Chaillu relata que “em toda a hinterlândia onde o tráfico é conhecido, acredita-se que os homens brancos do ultramar são grandes canibais que importam os negros para moquear”.⁴⁸ Ao chegar numa outra aldeia, Chaillu se surpreendeu ao saber do pavor dos escravos devido à sua presença.

⁴⁵ Bonaventure Mvé-Ondo, “Paul du Chaillu: un explorateur entre ses fantasmes, l’idéologie coloniale et la réalité africaine”, in Paul du Chaillu, *Voyages et aventures en Afrique équatoriale*, Paris/Libreville, Sépia, [1863] 1996, p. 5.

⁴⁶ Chaillu, *Voyages*, p. 150.

⁴⁷ Sílvio Marcus de Souza Correa, “A imagem do negro no relato de viagem de Alvisio Cadamosto (1455-1456)”, *Politéia: História e Sociedade*, vol. 2, nº 1 (2002) pp. 99-129.

⁴⁸ Chaillu, *Voyages*, p. 46.

Eles se imaginavam, os pobres diabos, que eu vinha os procurar para conduzi-los à costa, onde eles seriam engordados, depois transportados às terras dos brancos e, enfim, comidos por eles. Eles acreditavam que eu mesmo, esperando, me proporia a provar um pouco de sua carne, pois esse é o uso que, segundo eles, os brancos fazem de seus escravos.⁴⁹

Noutra passagem de seu relato, o explorador recebe um escravo para o seu jantar. Sua recusa gerou certo estarrecimento e o seguinte comentário por parte de seu anfitrião: “Nós sempre ouvimos que vocês, brancos, comem homens. Por que, então, vocês vêm de tão longe para procurar aqui nossos homens, nossas mulheres e nossas crianças? Vocês os engordam em vossas terras para comê-los?”⁵⁰ As passagens supracitadas acusam a ironia do viajante ao tratar a legenda do “canibalismo branco” entre os africanos. Porém, a forte impressão que lhe causou a visão de crânios e de ossadas em uma aldeia fang pode ser comparada à sua visita ao cemitério do barracão de Cabo Lopez. Para Chaillu, aqueles crânios e ossadas na aldeia eram evidências certas do canibalismo de seus habitantes.⁵¹ Então, por que os crânios e as ossadas próximas ao local onde os escravos eram deportados não poderiam ser vestígios do canibalismo branco?

Penetrando no matagal, eu vi várias pilhas de ossos. Era um lugar onde, outrora, quando Cabo Lopez era um dos grandes mercados de escravos da costa ocidental e que os barracões eram mais numerosos que hoje, jogavam estes miseráveis corpos mortos uns sobre os outros até que os ossos, se desmontando, se amontoavam em altas pilhas, como monumentos de um tráfico detestável.⁵²

Apesar da mesma evidência, o canibalismo só foi deduzido para o caso da aldeia. No cemitério do barracão, o canibalismo branco nem foi cogitado, porque o viajante já conhecia a razão daquele amontoado de ossos. Como Chaillu desconhecia as funções simbólicas dos crânios e das ossadas de antepassados e de inimigos, a dedução não poderia ser

⁴⁹ Ibid., p. 469.

⁵⁰ Ibid., p. 493.

⁵¹ Ibid., pp. 150-51.

⁵² Ibid., p. 87.

outra: estava ele numa aldeia de canibais! Escusado lembrar que, antes de visitar a aldeia, o viajante já tinha os fangs por canibais.

Outra caricatura literária do canibalismo, tanto africano quanto americano, também tem lugar no relato de Chaillu. Trata-se do açougue humano, cujas gravuras de relatos quinhentistas, já referidas anteriormente, eram, provavelmente, de conhecimento de Chaillu. Em sua visita a uma aldeia fang, o explorador encontra uma mulher, que lhe cruza o caminho, trazendo uma coxa humana como “uma de nossas domésticas trazem do mercado um pernil ou costeleta”.⁵³

Outro estereótipo, especialmente presente nos relatos de viagem sobre a antropofagia americana, também se encontra no relato de Chaillu. Trata-se da feiúra das mulheres, cujo gosto pela carne humana parecia aumentar com a idade. “A rainha, que acompanhava seu esposo, era bem decididamente a mais feia mulher que eu vi na vida, velha, aliás”.⁵⁴

No relato de Chaillu, os supostos vestígios de canibalismo dos fangs significavam uma série de evidências para as teorias evolucionistas em voga. Chaillu acreditou ter encontrado o *missing link* na cadeia evolutiva entre o macaco e o homem. Escusado dizer que o explorador americano e o capitão inglês Richard F. Burton comungavam do mesmo interesse pelos gorilas e pelos fangs e, por conseguinte, pelo enigmático elo perdido na evolução da espécie humana. Ao tratar dos exageros dos viajantes, Adam Jones apontou para certas falsificações das observações de Chaillu sobre os gorilas.⁵⁵ Os limites de seu olhar “científico” valem também para suas observações sobre os fangs.

Com seus pigmeus, canibais e gorilas, o interior da África equatorial representava um fantástico universo ao cientificismo europeu do século XIX. Ao lado da fé da ação missionária, a ciência dos exploradores viria a justificar a colonização. Em suma, para a visão eurocêntrica dos colonizadores, a natureza e as gentes da hinterlândia africana deveriam ser domesticadas e seguir o modelo europeu de civilização.⁵⁶

⁵³ Ibid., p. 150.

⁵⁴ Ibid., pp. 150-51.

⁵⁵ Jones, *Zur Quellenproblematik*, p. 78.

⁵⁶ Reimer Gronemeyer (org.), *Der faule Neger. Vom weissen Kreuzzug gegen den schwarzen Müsiggang*, Hamburgo, Rowohlt, 1991.

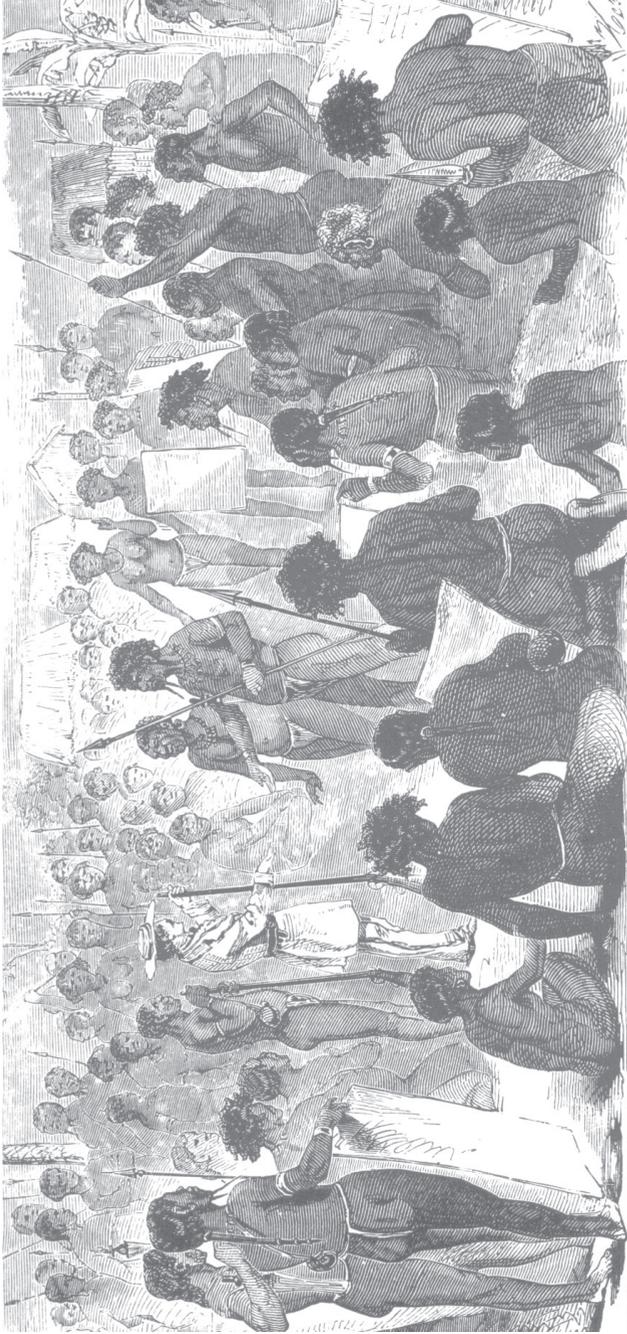


Figura 1: Grande recepção entre os “canibais”

Fonte: Paul du Chaillu, *Voyages et aventures en Afrique équatoriale*, Paris/Libreville, Sépia, 1996.

Do relato de Chaillu sobre os fangs cabe ainda ressaltar que o explorador conhecia já o Gabão, onde seu pai tinha uma feitoria. Desde 1842, os franceses tinham um forte na costa, onde foi fundada, anos mais tarde, Libreville, uma versão francesa de Freetown. No entanto, o período pós-napoleônico assistiu a um recrudescimento do tráfico até 1860.⁵⁷ Missionários católicos e evangélicos também já atuavam naquelas paragens. Assim que uma série de informações anteriores sobre a região e seus habitantes (entre eles, os temíveis gorilas e canibais) formou um *background* para a expedição de Chaillu, como ele mesmo afirmou no início do seu relato.⁵⁸

Nota importante no relato foi sobre a reação dos nativos praieiros ao saberem de sua intenção em adentrar o país. Estes advertiram sobre os horrores e os perigos de uma viagem, como ser “comido pelos canibais, afogado nas correntes, devorado pelos leopardos e crocodilos, esmagado pelos elefantes, submergido pelos hipopótamos, ou jogado de um penhasco e despedaçado por um gorila”.⁵⁹ Chaillu esclarece que tal intimidação advinha do receio das tribos costeiras de um eventual comércio direto entre os europeus e os grupos da hinterlândia.

O comércio inter-regional passava por várias mãos até chegar às feitorias do litoral e as comissões para cada intermediário não atendiam os interesses europeus, pois encareciam os produtos.⁶⁰ Mas os nativos valorizavam sua comissão apelando para os perigos desse comércio, como as correntezas, as feras selvagens, as tribos inimigas e, evidentemente, os canibais. Chaillu reconhece que eles são “comerciantes ardilosos e não há um capitão ou comerciante, novato nesta costa, que possa escapar de sua astúcia nos negócios que faz com eles”.⁶¹

A expedição de Chaillu representava, portanto, uma ameaça ao rico monopólio dos mercadores do litoral. Pode-se inferir que muitas informações sobre o interior do país, inclusive sobre o canibalismo de suas gentes, eram elaboradas pelos grupos do litoral. Os nativos sabiam

⁵⁷ Henri Wesseling, *Le partage de l'Afrique*, Paris, Éditions Denoël, 1996, pp. 142-43.

⁵⁸ Chaillu, *Voyages*, p. 3.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 4.

⁶⁰ *Ibid.*, pp. 11-12.

⁶¹ *Ibid.*, p. 15.

que, para manter o domínio comercial e sua vantagem de mediadores entre os grupos do interior e os europeus, precisavam também controlar o mercado das trocas simbólicas.

No relato de Pierre Savorgnan de Brazza, que viajou pela África equatorial (1875-1877), têm-se, igualmente, importantes informações sobre o controle do comércio regional. Grupos étnicos mantinham suas áreas de influência comercial fazendo apelo aos fetiches para vigiá-las e mesmo punir os intrusos.⁶² Brazza também tinha consciência dos impedimentos coercitivos impostos, às vezes, aos brancos que insistiam em passar uma fronteira sem autorização local e das hostilidades que haviam posto fim à expedição do Marquês de Compiègne e do naturalista Marche, em 1873. Segundo o mesmo informante, o geólogo Lenz também teve de interromper sua viagem sob a mira dos fuzis.⁶³ Dos adoumas, ele e seus carregadores ouviram ainda estórias aterrorizantes de povos das florestas e cujo objetivo era convencê-los a não continuar viagem.⁶⁴

Assim como Chaillu, o jovem Brazza tinha plena consciência dos conflitos étnicos e dos exageros dos grupos mpongwé e okanda e das intenções destes em desqualificar os pahouins. No relato de Brazza há, inclusive, uma referência ao que escreveu o general Faidherbe, em 1853:

O senhor capitão Baudin, comandante da estação naval das costas ocidentais da África teve já a intenção, no ano passado, de visitar os Pahouins. Ele foi impedido pelos habitantes do litoral, que lhe suscitaram mil obstáculos exagerando os perigos de uma tal viagem [...]. Senhor Baudin, visitou uma aldeia pahouin, a de Acuengo, no Como, e foi perfeitamente acolhido por este povo que os Mpongwés se esforçam em manter em desconfiança contra nós, e a quem, por exemplo, eles fizeram acreditar que nós comemos os negros que compram os negreiros, e que nosso vinho é do sangue de negro que sofreu transformação.⁶⁵

Brazza acrescenta à passagem supracitada que

⁶² Brazza, *Ao cœur de l'Afrique*, p. 137.

⁶³ *Ibid.*, p. 127.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 138.

⁶⁵ Faidherbe, *Illustration*, 26/11/1853, apud Brazza, *Ao cœur de l'Afrique*, pp. 119-20.

[...] durante vinte e três anos, os tratantes e as populações vizinhas da costa seguiram a linha de conduta que sinalou tão bem o general Faidherbe. Guiados por seus interesses de intermediários comerciais, eles representavam os pahouins como selvagens, intratáveis, ferozes, saqueadores, canibais, bons simplesmente para ser destruídos pelo ferro e fogo.⁶⁶

Segundo Chaillu, o contingente demográfico dos mpongwés estaria diminuindo.⁶⁷ Além da grande miscigenação, a pressão migratória dos pahouins ameaçava a reprodução social dos primeiros, para quem o contato direto dos povos vindos do além-mar com os da floresta representava o fim de sua vantajosa posição comercial. Fazer acreditar os povos da floresta que os brancos comiam seus escravos e convencer os europeus de que os negros da hinterlândia eram canibais constituíam estratégias para manter uma equidistância entre eles e a situação comercial favorável dos mpongwés.

Apesar dos exageros, das rivalidades e dos conflitos, acirrados pela concorrência ecológica e comercial, pela proibição do tráfico negreiro e pelo projeto colonial e missionário que ameaçavam os interesses mercantis de certos grupos étnicos, Chaillu e Brazza reproduziram estereótipos em relação ao canibalismo, à selvageria e ao primitivismo de certos grupos étnicos da África equatorial. Para Brazza, “o gosto destes [pahouins] pela carne humana foi um pouco exagerada”. Informa o explorador que eles comem os mortos, com frequência também os feridos e os prisioneiros, para se vingarem do inimigo, pagarem tributo ao seu fetiche e se apoderarem da coragem de suas vítimas.⁶⁸

Ao contrário da antropofagia americana, cuja dimensão simbólica foi fartamente tratada pela literatura de viagem, a antropofagia ritual dos fangs foi pouco abordada nos relatos de viagem. Viajantes exploradores, como Chaillu e Brazza, não lograram traduzir a alteridade africana. A propósito, o primeiro chegou a agradecer a Deus “não ter nascido africano” e o segundo declarou que, “aos olhos do europeu, todos os negros, aparentemente, se assemelham: face lembrando a cara de um macaco”.⁶⁹ Somente no início do século XX, a língua, os costumes, a religião e a

⁶⁶ Brazza, *Ao cœur de l'Afrique*, p. 120.

⁶⁷ Chaillu, *Voyages*, p. 20.

⁶⁸ Brazza, *Ao cœur de l'Afrique*, p. 131.

⁶⁹ Chaillu, *Voyages*, p. 148; Brazza, *Ao cœur de l'Afrique*, p. 35.

arte dos pahouins receberam um tratamento etnográfico com R. Avelot, V. Largeau, R. H. Trilles e G. Tessmann.⁷⁰

A antropofagia no interior da África equatorial através da etnografia

A imagem do grupo fang que prevaleceu até o início do século XX foi a dos “terríveis canibais” descrita por Chaillu. Sob a influência do seu relato, o Marquês de Compiègne afirmou em seu livro que os pahouins “comem não apenas seus inimigos presos ou mortos em combate, mas ainda os seus mortos, que tombaram na guerra ou atingidos por doença, pouco importa”.⁷¹

Para os franceses do forte às margens do rio Gabão desde 1842, as informações sobre os canibais da hinterlândia lhes chegavam através dos nativos da costa. Associado ao perigo canibal havia o da invasão fang, pois sua migração se espraiava rumo ao litoral.⁷² Em 1875, considerou o Marquês de Compiègne inexorável essa “invasão”. Em tom alarmista, escreveu que “dentro de 15 anos, o Gabão lhes pertencerá por inteiro”. Acrescida do canibalismo, a imagem de invasores bárbaros fornecia elementos para uma visão negativa dos fangs, cuja organização aldeã dispersa e cuja descentralização política representavam empecilhos à colonização européia na África equatorial. O impacto da migração fang foi, portanto, redimensionado pelos interesses europeus, notadamente franceses, na África equatorial.

Para Florence Bernault, o mito fang justificou também a conquista francesa. Os franceses chegaram como salvadores para proteger as populações costeiras e as livrar do assédio das hordas fangs.⁷³ Como

⁷⁰ R. Avelot, “La musique chez les Pahouins, les Ba-Kalai, les Eshira, les Iveia et les Ba-Vili”, *Anthropologie*, vol. 16 (1905), pp. 287-93; V. Largeau, *Encyclopédie pahouine*, Paris, E. Leroux, 1901; R. H. Trilles, “Proverbes, légendes et contes Fang”, *Bulletin de la Société Nchâteloise de Géographie*, vol. 16 (1905); G. Tessmann, “Religionsformen der Pangwe”, *Zeitschrift für Ethnologie*, n° 41 (1909), pp. 755-61.

⁷¹ Marquês de Compiègne, *L’Afrique équatoriale* (2 vols.), Paris, Plon, 1875, p. 155.

⁷² Chaillu, *Voyages*, p. 166.

⁷³ Florence Bernault, “Dévoreurs de la nation: les migrations fang au Gabon”, in C. Coquery-Vidrovitch e Issiaka Mande (orgs.), *Etre étranger et migrant en Afrique au XXe siècle* (Paris, L’Harmattan, 2003), p. 186.

já foi dito anteriormente, os aliados locais dos europeus também foram responsáveis pela construção da imagem canibal de grupos do interior. Poucos foram aqueles que tentaram relativizar essa imagem de canibais e de invasores bárbaros.

Em 1878, o doutor Lenz publicou um livro em que dedica um capítulo aos “fangs, povo de antropófagos”, no qual reconheceu que eles comem carne humana em “ocasiões solenes, tal como uma vitória”.⁷⁴ Lenz abordou a antropofagia diferentemente do tratamento sensacionalista dado por Chaillu, mas suas informações não acrescentam muito por se ter dado a generalizações.⁷⁵

No último quartel do século XIX, a expansão da administração colonial alemã e francesa, respectivamente no norte e no sul do Gabão, e a atividade missionária acabam por aumentar o conhecimento daquelas regiões e de suas gentes, mas os equívocos e os conflitos também foram muitos. Sobre os pahouins do Gabão meridional, uma pesquisa mais sistemática foi realizada pelo missionário Henri Trilles. Um importante trabalho seu, em termos etnográficos, foi “Provérbios, lendas e contos fang”, publicado no *Bulletin de la Société neuchâtoise de géographie*, em 1905.⁷⁶

O primeiro trabalho etnográfico sobre a antropofagia dos fangs pode ser considerado o modesto artigo do capitão inglês Richard F. Burton, cuja superficialidade ele próprio reconheceu devido à curta estada entre as “tribos canibais” do Gabão.⁷⁷ Em 1899, Albert L. Bennet publicou um artigo no *Journal of the Anthropological Institute*, de Londres.⁷⁸ Em 1901, tem-se a monumental *Encyclopédie pahouine*, de V. Largeau, na qual foram integrados uma gramática e um dicionário pahouin. Algumas informações distorcidas ou equivocadas se encontram em sua compilação sobre os costumes e a cultura deste grupo. Em

⁷⁴ Oskar Lenz, *Skizzen aus Westafrikas*, Berlim, A. Hofmann, 1878, p. 88.

⁷⁵ Tessmann, “Les pahouins”, p. 170.

⁷⁶ Trilles, “Proverbes, légendes et contes Fang”.

⁷⁷ Richard F. Burton, “A Day among the Fans”, *Transactions of the Ethnological Society of London*, vol. 3, (1865), pp. 36-47. Richard F. Burton (1821-1890) não obteve notoriedade como africanista e sim como orientalista. Sua tradução para o inglês, em 16 volumes, das *Mil e uma noites*, foi publicada originalmente em 1885-1888, cinquenta anos depois de sua viagem a Meca.

⁷⁸ Albert L. Bennet, “Ethnographical Notes on the Fang”, *The Journal of the Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, vol. 29, nº 1/2 (1899), pp. 66-98.



Figura 2: Jovem fang d'Oveng

Fonte: Günter Tessmann, "Les pahouins: monographie ethnologique d'une tribu d'Afrique de l'Ouest", in Phillippe Laburthe-Tolra e Christiane Falgayrettes-Leveau (orgs.), *Fang* (Paris, Musée Dapper, [1913] 1992), p. 168.

1905, foi publicado um estudo minucioso sobre a história das migrações no Gabão, de R. Avelot.⁷⁹

Este seria o *stato dell'arte* sobre os pahouins quando o etnólogo alemão, Günter Tessmann, empreendeu uma pesquisa sob os auspícios de R. Karutz, diretor do museu de etnologia de Lübeck. Dessa expedição resultou a sua monografia etnográfica *Die Pagwe*.⁸⁰ Apesar da inequívoca importância dessa obra, recentes estudos em antropologia e etno-história têm apontado para alguns equívocos cometidos por Tessmann.

A trajetória do jovem Tessmann tem algumas semelhanças com a de Chaillu. Ambos estiveram no Gabão antes de empreitar suas expedições científicas e que iriam projetar seus nomes no meio acadêmico. Suas experiências anteriores foram importantes para o conhecimento da língua, dos costumes, da geografia, da hidrografia e da distribuição espacial dos grupos étnicos na África equatorial. A postura que ambos assumiram frente aos nativos foi explicitamente de uma pretensa superioridade do “colonizador” diante do “colonizado”. Ambos se valeram também de exposições pirotécnicas desde os seus primeiros contatos com os nativos, a fim de demonstrarem uma pretensa superioridade.⁸¹ A exibição de outros conhecimentos técnicos e científicos também tinha a mesma finalidade. O exercício abusivo de poder de ambos, especialmente no caso de Tessmann, faz lembrar a perversão na África imaginária de Sade.

As formas de coleta de milhares de exemplares da fauna africana, por Chaillu, e de objetos etnográficos, por Tessmann, são, hoje, totalmente condenadas, respectivamente, pelos pesquisadores do campo da biologia e da etnologia. Muitas informações e serviços também foram obtidos através de intimidações e, no caso de Tessmann, houve mesmo coerção sobre certas aldeias e confisco de material de interesse etnográfico para a sua coleção.⁸²

⁷⁹ R. Avelot, “Recherche sur l’histoire des migrations dans les bassins de l’Ogooué et la région littorale adjacente”, *Bulletin de Géographie Historique et Descriptive*, vol. 20, n° 3 (1905), p. 357-412.

⁸⁰ Tessmann, *Die Pangwe*. Ver nota 35.

⁸¹ Brazza também usou dos mesmos recursos para atingir os mesmos fins: Brazza, *Ao cœur de l’Afrique*, pp. 68-69.

⁸² Philippe Laburthe-Tolra, “Des fragments du ciel aux cultes du mal. Considérations à propôs de *Die Pangwe* de G. Tessmann”, in Laburthe-Tolra e Falgayrettes-Leveau (orgs.), *Fang*, p. 28.

Ao estudar os pahouins, Tessmann estava interessado em fundar uma etnografia de um grupo da África equatorial quase desconhecido no meio acadêmico europeu. Para isso, era preciso desfazer a imagem caricata que a literatura de viagem havia divulgado.⁸³ O alvo principal de suas críticas era o relato de Chaillu. Para Tessmann, “o primeiro branco que realmente os viu foi Paul B. du Chaillu”, porém as anotações do “viajante e aventureiro de reputação duvidosa” não tinham valor etnográfico.⁸⁴ É certo que as informações de Chaillu sobre a antropofagia são limitadas, inclusive pelo tom sensacionalista que lhes conferiu o autor. Mas a crítica de Tessmann está longe de ser objetiva. É possível que a precedência de Chaillu entre os fangs e a notoriedade advinda com a sua expedição à África equatorial tivessem incomodado a vaidade do etnólogo alemão.

Com base na sua biografia, pode-se dizer que a etnologia, para Tessmann, foi um *ersatz* enquanto Chaillu não tinha pretensões exclusivas nesse domínio, já que suas atividades de naturalista foram gratificadas pelas instituições que lhe concederam estipêndios à sua expedição. Já o etnólogo alemão obteve um relativo reconhecimento acadêmico quando jovem, mas sua monografia *Die Pagwe* não lhe conferiu o título de doutor, que lhe foi concedido apenas na década de 1930.

As hostilidades aos homossexuais e aos judeus obrigaram Tessmann a deixar a Alemanha nazista em 1936. Imigrou para o Brasil, onde realizou seu sonho de naturalista na década de 1940. Depois de trabalhar no Museu do Paraná, conseguiu atuar como botânico no Instituto de Biologia e Pesquisas Tecnológicas, em Curitiba. Para Philippe Laburthe-Tolra, “aos 67 anos, ele prova da alegria profunda de realizar, finalmente, a vocação de pesquisador em ciências naturais que lhe havia instigado desde a infância”.⁸⁵

⁸³ O livro de C. R. Lagae, *Les Azandé ou Niam-Niam. L'organisation zandé, croyances religieuses et magiques, coutumes familiales* (Bruxelas, Vromant, 1926), critica a mesma imagem canibal atribuída aos azandes. Ainda sobre o canibalismo dos azandes do século XIX, há o clássico artigo de Edward Evans-Pritchard “Zande Cannibalism”, *The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, vol. 90, nº 2 (1960), pp. 238-58, no qual os relatos de viagem foram submetidos a um rigor analítico.

⁸⁴ Tessmann, “Les pahouins”, p. 169.

⁸⁵ Laburthe-Tolra “Des fragments”, p. 32.

A “antropofagia nazista” não suscitou em Tessmann uma revisão de sua antropologia. Durante as três décadas em que viveu no Brasil, ele pôde inteirar-se também sobre a etno-história dos ameríndios, desde os viajantes alemães, como Ulrich Schmiedel e Hans Staden, até os trabalhos de Alfred Métraux e Claude Lévi-Strauss, entre outros. A tese de doutorado de Florestan Fernandes, publicada em 1952, poderia ter instigado Tessmann a fazer comparações entre a antropofagia americana e a africana e também a revisar sua visão sobre a função da guerra entre os fangs. Porém, nesse mesmo ano, ele se isola numa casa, adquirida numa ilha no litoral brasileiro. Ao que parece, Tessmann não acompanhou a evolução das ciências sociais sobre a antropofagia de grupos étnicos americanos e africanos.

Sua monografia de 1913 contém, no entanto, dados e considerações etnográficas que permitem refutar ou corrigir algumas informações de Chaillu e Brazza sobre a antropofagia no interior da África equatorial. Ao tratar do culto aos antepassados, Tessmann informa que os pahouins guardavam os crânios de seus antepassados mais próximos. Após algumas semanas ou meses do enterro dos cadáveres, faziam a exumação e a limpeza dos crânios. Em certos rituais, os crânios eram exibidos publicamente. Costumava-se fazer libações e oferendas diante dos relicários.⁸⁶ Para o etnólogo alemão, a feitiçaria tinha um lugar importante na cosmovisão dos pahouins, determinando não apenas a sua visão de mundo como também a sua ação no mundo.

Os feiticeiros desempenhavam importante papel no (des)equilíbrio das forças do bem e do mal. “Os feiticeiros não temem os mortos. Eles desterram os cadáveres, cozinham a carne e a dividem”.⁸⁷ Para Tessmann, a feitiçaria pertencia à cosmovisão dos “povos da natureza” (*Naturvölker*). A inexorável civilização extinguiria essas práticas de feitiçaria e, por conseguinte, de antropofagia. Novos estudos demonstram, todavia, que a feitiçaria continua um recurso e uma prática de poder recorrente nas sociedades modernas africanas.⁸⁸

⁸⁶ Tessmann, “Les pahouins”, pp. 284-85.

⁸⁷ *Ibid.*, p. 245.

⁸⁸ Peter Geschiere, *Sorcellerie et politique en Afrique noire*, Paris, Karthala, 1996; Florence Bernault, *Démocraties ambiguës en Afrique centrale, Congo, Gabon: 1940-1965*, Paris, Karthala, 1996; Joseph Tonda, *Le souverain moderne. Le corps du pouvoir en Afrique centrale*, Paris, Karthala, 2005.

Na África equatorial, a antropofagia não estava apenas ligada ao exercício de determinadas práticas de feitiçaria, mas também à guerra. Escusado lembrar que o contexto beligerante foi acirrado no último quartel do século XIX, quando a administração colonial e a ação missionária acabaram por gerar uma disfunção social da guerra entre os fangs e, por conseguinte, da antropofagia. Como a guerra provocava um desarranjo do “mundo mágico”, a antropofagia tinha uma função reguladora. Tessmann fornece as seguintes informações:

Os prisioneiros são geralmente mortos e frequentemente comidos. Soamente as crianças são criadas como “escravos” na aldeia. As mulheres capturadas na guerra são, na maioria das vezes, integradas e esposadas, mas acontece também de ser eliminadas para igualar o número de vítimas dos dois lados e estabelecer assim uma paz possível.⁸⁹

Pode-se inferir que a antropofagia é parte de um ritual religioso, cuja finalidade seria eliminar ou anular forças nocivas ao grupo. A eliminação de prisioneiros parece estar ligada à proteção do grupo que, assim, paga tributo ou rende homenagem aos seus mortos. A assimilação de crianças e mulheres ao grupo pode indicar uma estratégia de reprodução biológica do grupo através da “guerra de captura”. Tessmann não atentou com profundidade para a função social da guerra. Sua relação com a religião foi, por ele, pouco explorada. Embora tenha sido um dos primeiros a tratar com profundidade a religião dos pahouins, inclusive apontando para a motivação religiosa de sua migração, Tessmann não logrou uma compreensão ecológica da relação entre migração, guerra e antropofagia como têm mostrado trabalhos de etno-história.⁹⁰

Ao salientar a mestiçagem biológica e cultural entre os pahouins, Tessmann atentou para a incorporação de “escravos” ao grupo. Brazza também se referiu a um tipo de “escravismo doméstico”. Pode-se inferir que a tese de Viaud, de que a guerra de captura levava os iroqueses a terem prisioneiros, dos quais seriam alguns sacrificados e comidos e outros adotados, pode auxiliar o entendimento da “escravidão doméstica”

⁸⁹ Tessmann, “Les pahouins”, p. 305.

⁹⁰ William Balée, “The Ecology of Ancient Tupi Warfare”, in R. Brian Ferguson (org.), *Warfare, Culture and Environment* (Orlando, Academic Press, 1984), pp. 241-65.

entre os fangs. Cabe salientar ainda que o destino dos prisioneiros adotados entre os iroqueses se enquadraria numa estratégia de recomposição demográfica do grupo.⁹¹ Em sentido lato, a “escravidão doméstica” seria igualmente de uma incorporação, uma fagocitose social do outro.

A etnografia do período 1890-1920 se difere em vários aspectos dos relatos de viajantes, como os dos exploradores Chaillu e Brazza. Porém, o público leitor era sempre o mesmo, o “civilizado”. Dispensam-se aqui maiores considerações sobre a institucionalização dos saberes. De modo geral, todo discurso que narra “o que se passa” ou “o que se passou” institui o real. O discurso vem representar a realidade passada. A autoridade do discurso se funda sobre o real que ela supõe declarar. Para o leigo, a historiografia não faz outra coisa que apresentar e interpretar “fatos”.⁹²

Ao tratar da antropofagia no interior da África equatorial, a literatura de viagem e a história etnográfica operaram uma oposição entre dois tipos de sociedades que remete ao contraste já exposto por Lévi-Strauss em *Tristes tropiques*. À suposta antropofagia dos africanos, contrapõe-se a *anthropoémie* (do grego *émein*, vomitar) dos europeus. Tal como fizeram Montaigne e Léry, Lévi-Strauss comparou a sua sociedade com as dos indígenas brasileiros. Assim, o antropólogo francês opôs dois tipos de sociedades: as que praticam a antropofagia, ou seja, que absorvem certos indivíduos detentores de forças temíveis, com o fito de neutralizá-las ou colocá-las em proveito do grupo; e as que adotam a *anthropoémie*, isto é, adotam uma solução inversa à antropofagia, ao colocarem para fora do seu corpo social os seres temerosos, deixando-os temporária ou definitivamente isolados.

Segundo Lévi-Strauss, para a maioria das sociedades chamadas primitivas, o costume do confinamento em prisão temporária ou perpétua inspiraria um profundo horror. “Isso nos marcaria, a seus olhos, da mesma barbaria que nós estaríamos tentados a lhes imputar em razão de seus costumes simétricos”.⁹³ Cabe lembrar que, com a expansão marítima portu-

⁹¹ Roland Viaud, *Enfants du néant et mangeurs d'âmes. Guerre, culture et société en Iroquoise ancienne*. Québec, Boréal, 2000.

⁹² Michel de Certeau, *Histoire et psychanalyse*, pp. 57-58.

⁹³ Claude Lévi-Strauss, *Tristes tropiques*, Paris, Plon, 1955, p. 418.

guesa, a velha prática de deixar degredados nos coutos, que data da reconquista da península ibérica, foi aplicada e incrementada nas terras do além-mar. Prisioneiros, prostitutas e órfãos foram usados em prol de uma colonização dirigida pela coroa do império português.⁹⁴ As colônias ultramarinas eram locais de despojo humano da metrópole. Curiosamente, esses mesmos europeus que “vomitavam” pelas praias os seus indesejáveis, compravam nativos para, mais tarde, “devorá-los” através do trabalho escravo.

Considerações finais

A antropofagia tem sido um tema constante na antropologia e na etnohistória. Inclusive, há um interesse renovado nas últimas décadas e de que resulta uma literatura especializada, rica em novos aportes teóricos e interpretativos sobre o tema.⁹⁵ Assim como a antropofagia, a migração de grupos étnicos no interior da África equatorial do século XIX foi tratada pela literatura de viagem e pela etnografia. Sobre a migração fang, a análise sociológica de Georges Balandier inaugurou uma nova fase dos estudos sobre as dinâmicas sociais e espaciais na África equatorial que levaria a uma nova interpretação das migrações do século XIX.⁹⁶ Fatores internos que desencadearam a migração dos fangs, por exemplo, como *ecological push*, agricultura itinerante e conflitos intra-étnicos, se encontravam presentes na literatura de viagem.⁹⁷ Já o sentido mítico ou religioso das migrações dos pahouins foi apontado pela etnografia de Avelot, Largeau, Trilles e Tessmann. Mas a imbricação da migração e da antro-

⁹⁴ Timothy J. Coates, *Degredados e órfãos: Colonização dirigida pela coroa no império português. 1550-1755*, Lisboa, Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 1998.

⁹⁵ Paula Brown e Donald Tuzin (orgs.), *The Ethnography of Cannibalism* (Washington, Society for Psychological Anthropology, 1983); Isabelle Combès, *La tragédie cannibale chez les anciens Tupi-Guarani*, Paris, PUF, 1992; Francis Barker, Peter Hulme e Margaret Iversen (orgs.), *Cannibalism and the Colonial World* (Cambridge, Cambridge University Press, 1998); Georges Guille-Escuret, “Le corps du délit et l’exotisme artificiel: à propos de l’anthropophagie guerrière en forêt centrafricaine”, in Maurice Godelier e Michel Panoff (orgs.), *Le corps humain: supplicé, possédé, cannibalisé* (Amsterdam, Éditions des Archives contemporaines, 1998), pp. 109-35; Alfred Adler, *Roi sorcier, mère sorcière. Parenté, politique et sorcellerie en Afrique noire*, Paris, Éd. du Félin, 2006.

⁹⁶ Christopher Chamberlin, “The Migration of the Fang into Central Gabon during the Nineteenth Century: A New Interpretation”, *The International Journal of African Historical Studies*, vol. 11, n° 3 (1978), pp. 429-56.

⁹⁷ Mary Kingsley, *Travels in West Africa*, Londres, MacMillan, 1897.

pofagia com a religião em sociedades nômades e guerreiras foi quase que normalizada pela etnografia. Mesmo os últimos estudos sobre a antropofagia não aprofundam certas idiossincrasias.⁹⁸

Numa perspectiva de etno-história, pode-se inferir que a imagem de canibais, imputada aos fangs, foi um elemento constitutivo de uma exodificação, principalmente por parte dos grupos costeiros. Assim, a imagem de “canibais”, “primitivos” e “selvagens” de certos grupos étnicos da África equatorial não foi um produto inédito do discurso evolucionista europeu da segunda metade do século XIX. Um discurso de matriz africana concorreu para a estigmatização dos pahouins, especialmente os fangs. Há, portanto, uma necessidade de se revisarem alguns conceitos-chave dos estudos pós-coloniais, pois o canibalismo não pode ser visto apenas como uma invenção da retórica europeia, como “uma parte importante na justificação moral da expansão imperial”.⁹⁹

Entrementes, a expansão imperial concorreu para alterar as relações interétnicas na África equatorial do século XIX, pois o mercado costeiro afro-europeu não apenas atraía novos grupos, como também se infiltrava na hinterlândia, fazendo com que os grupos sedentários e nômades acirrassem a disputa ecológica. Escusado dizer que a pressão da migração pahouin sobre os demais grupos da África equatorial tem, em parte, relação com a presença europeia na costa. Contudo, não se pode reduzir a dinâmica migratória pahouin a uma variável dependente do colonialismo.

Apesar do tom alarmista de alguns relatos de viagem, a migração pahouin não ocorreu apenas de modo massivo e violento. Tanto a literatura de viagem quanto a etnografia mostram que ela ocorreu também em fluxo constante e pacífico.¹⁰⁰ Através das injunções narrativas, especialmente dos relatos de viagem, podem-se correlacionar as informações sobre a migração interna e a antropofagia no interior da África equatorial.

⁹⁸ William Arens, “Rethinking Anthropophagy”, in Barker et al., (orgs.), *Cannibalism*, pp. 39-62.

⁹⁹ Bill Aschcroft, Gareth Griffiths e Helen Tiffin, *Post-Colonial Studies. The Key Concepts*, Londres/Nova Iorque, Routledge, 2000, p. 30.

¹⁰⁰ Brazza, *Ao cœur de l’Afrique*, p. 106; Tessmann, “Les pahouins”, p. 182.

Na África equatorial dos meados do século XIX, a migração e sua pressão demográfica acabaram atribulando o comércio naquela região. O acesso clandestino às armas de fogo tornou os pahouins o grupo guerreiro mais poderoso em termos bélicos. Tessmann avaliou o seu potencial: “eles poderiam constituir uma força capaz de pôr fim à colonização europeia ou ao menos atrapalhar o seu desenvolvimento a longo termo”.¹⁰¹

Aliada ao seu contingente populacional, a adaptação dos fangs aos velhos fuzis mudou a constelação de forças entre os grupos étnicos na África equatorial. Tessmann contava 3 ou 4 fuzis por pessoa entre os ntumus e os fangs, embora muitos fora de uso. Em 1906, a administração colonial alemã proibiu a importação de pólvora, medida seguida pelas administrações francesa e espanhola a partir de 1909.¹⁰² Desde o final do século XIX e apesar do poder de fogo dos fangs, os novos rifles e as primeiras metralhadoras colocavam em inigualável vantagem bélica os europeus.¹⁰³ Brazza declarou que “fazia eles constatar a superioridade de nossas armas, a rapidez de nosso tiro”.¹⁰⁴

Cada vez mais ofensivas, a presença francesa ao sul e a alemã ao norte alteraram as relações interétnicas no interior da África equatorial. No início do século XX, a migração interna não cessou e sua dinâmica já não podia mais ser dissociada do colonialismo.¹⁰⁵ Apesar do aumento do controle sobre os territórios e suas populações pela administração colonial, a migração continuou e as rebeliões aumentaram contra as concessionárias de exploração colonial. Já as evidências das “guerras de captura” e da antropofagia desaparecem paulatinamente do cenário colonial. Se, aos olhos da administração colonial, os fangs não eram mais canibais, outros estereótipos perduraram até a década de 1940 e foram mesmo vistos como empecilhos ao desenvolvimento regional.¹⁰⁶

¹⁰¹ Tessmann, “Les pahouins”, p. 181.

¹⁰² *Ibid.*, p. 303.

¹⁰³ G. N. Uzoigwe, “Partage européen et conquête de l’Afrique: aperçu general”, in A. Adu Boahen (org.), *Histoire général de l’Afrique. VII. L’Afrique sous domination coloniale (1880-1935)* (Paris, Présence Africaine/Edicef/Unesco, 1989), p. 55.

¹⁰⁴ Brazza, *Ao cœur de l’Afrique*, p. 112.

¹⁰⁵ Georges Balandier, *Sociologie actuelle de l’Afrique noire*, Paris, Quadrige/Presses Universitaires de France, [1955] 1982.

¹⁰⁶ *Ibid.*, p. 186.

Um estudo comparativo entre a antropofagia americana e a africana não foi o intuito deste trabalho. No entanto, a heterologia feita através da etno-história americana pode contribuir para uma revisão da antropofagia no interior da África equatorial. Os estudos sobre a antropofagia entre os tapuias, no Brasil, e iroqueses, na América do Norte, têm demonstrado que o contato com os europeus e seus descendentes, à época do escravismo colonial, levou a mudanças no modo de se fazer a “guerra de captura” entre os nativos.¹⁰⁷

Sem querer generalizar a partir de casos americanos, cabe indagar se a função social da guerra foi alterada com o incremento dos contatos com os europeus na África equatorial. Provavelmente, os cativos de guerra, que eram antes devorados ou adotados, passaram a ter também outro destino: escravos para a troca. Assim, a guerra acabou sendo conduzida por novas motivações. O aumento de prisioneiros também pode ter alterado a estrutura social e a divisão social do trabalho. Com as mudanças sociais e tecnológicas advindas com o aumento do contato com os brancos e suas mercadorias (como fuzis), os guerreiros podem ter concentrado maior poder de decisão. Seus fetiches e feiticeiros podem ter passado, então, a uma posição menos decisiva nos rumos da guerra e no controle da própria sociedade. No primeiro quartel do século XX, sob domínio colonial, a transição de uma economia guerreira para uma economia monetária entre os fangs pode auxiliar a entender por que os “temíveis canibais” sumiram da documentação. Essas são apenas algumas hipóteses que podem guiar novas pesquisas.

¹⁰⁷ Pedro Puntóni, *A guerra dos bárbaros. Povos indígenas e a colonização do sertão do nordeste do Brasil, 1650-1720*, São Paulo, Editora Hucitec, 2002; Roland Viaud, *Enfants du néant et mangeurs d'âmes. Guerre, culture et société en Iroquoisie ancienne*, Québec, Boréal, 2000. Ainda sobre alteridade e antropofagia: Klaas Woortmann, “O Selvagem e a História. Heródoto e a questão do Outro”, *Revista de Antropologia*, vol. 43, nº 1 (2000); também disponível em http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0034-77012000000100002; Gananath Obeyesekere, *Cannibal Talk: the Man-Eating Myth and Human Sacrifice in the South Seas*, Berkeley/Los Angeles, University of California Press, 2005.

Resumo

O artigo trata da antropofagia no interior da África equatorial através da literatura de viagem e da etnografia. Com base em diversos relatos de viajantes, desde os primeiros contatos entre europeus e africanos até os estudos do etnólogo alemão Günter Tessmann (1884-1969), o trabalho aponta para a construção do “primitivo”, do “selvagem”, do “canibal” na África equatorial. Trata-se de uma produção simbólica não apenas pelo discurso de europeus, mas também pelo de africanos, pois grupos étnicos, como os okandas e os mpongwés, contribuíram para a exodificação negativa de seus vizinhos pahouins, especialmente os fangs. Ao tratar da antropofagia enquanto um *topos*, tem-se o propósito de aproximar a *res ficta* da *res facta*, a literatura de viagem da história etnográfica. Tal aproximação suscita revisar alguns referenciais teórico-metodológicos à etno-história.

Palavras-chave: Antropofagia – África Equatorial – Literatura de Viagem – Etno-história

Anthropophagy in Equatorial Africa. Ethnohistory and Reality of Discourse(s) on the Real

Abstract

In this article, travelogues and ethnographies of equatorial Africa form a point of departure for reflections on the construction of the “primitive,” the “wild,” and the “cannibal,” in Gabon and neighboring areas. Travel narratives from various periods are discussed, from the first contacts between Europeans and Africans to the studies of German ethnologist Günter Tessmann (1884-1969). The paper also addresses discourse on anthropophagy by African ethnic groups, especially the Okanda and the Mpongwé, showing that they contributed to negative external definitions of their neighbors, the Pahouin and the Fang, especially the latter. Because the subject of anthropophagy is treated here as a topos, it implies reflecting over res ficta as well as res facta – travelogues as well as ethnographic history. This approach provides important insights into some major theoretical and methodological works of ethnohistory.

Keywords: *Anthropophagy – Equatorial Africa – Travel Narratives – Ethnohistory*