

1

A dietética no novo mundo Alimentos para a natureza e o governo dos corpos de índios e espanhóis, entre os séculos XVI e XVII

ALEXANDRE C. VARELLA

Introdução: Do regime para uma história da dietética no Novo Mundo¹

ESTE ENSAIO TRATA de representações dos corpos e particularmente sobre o poder dos alimentos para a construção da “compleição” e do “temperamento” de povos e indivíduos nos vice-reinos da Nova Espanha e Peru². O recorte temporal se concentra na passagem do século XVI para o século XVII, momento em que a difusão da dietética e o objeto dos costumes indígenas, em combinação nos discursos, impõem suas marcas na configuração das sociedades locais³.

1 Aqui se traduz para o português as citações da bibliografia crítica dos originais em demais línguas. Entretanto, as passagens de fontes históricas, todas em espanhol, são literais em relação às edições utilizadas, quando muitas vezes é preservada a anomalia gramatical e o vocabulário americano e ibérico de época. Também se conservam a grafia e pontuação dos manuscritos, que foram transcritos com mínimas alterações.

2 Neste ensaio são recuperados aspectos centrais da tese de doutorado intitulada “Receitas do regime: a dietética entre índios e espanhóis no México e Peru coloniais (entre os séculos XVI e XVII)”, tese concluída em março de 2012 no Programa de Pós-Graduação em História Social da Universidade de São Paulo.

3 Nesta análise constantemente se utilizam as ferramentas da “representação” e do “discurso”. O trabalho abraça a perspectiva de polissemia das “representações” tendo em vista o universo

Os discursos coloniais manifestam e proliferam os temas da tradição dietética da Europa Ocidental, o que remete à física galênica interpretada na época medieval tardia e com forte repercussão na Renascença. Vários tratados muçulmanos e mediterrâneos sistematizaram os quadros de influência “não-natural” no corpo humano, quando as “comidas e bebidas” agiriam para formar ou alterar a natureza dos corpos⁴.

A dietética no início da era moderna vai apresentar certas oposições, alguns vínculos ou correspondências com saberes médicos populares, assim como vai criar objeções e, por outro lado, justificar hábitos de certos grupos sociais. A dietética tem parte nas representações que contribuem para a formação de identidades e pode manifestar o emblema de todo um povo ou país (Cf. Albala 2002).

Os saberes de dieta, inclusive na América, acontecem em âmbitos que Michel Foucault identificara como espaços de “doutrina” e “sociedades de discurso”, pois afinal, revelam trâmites da filosofia natural e moral e da medicina, no regime do Novo Mundo. Aqui se considera que tais saberes constituem elementos chave da doutrina cristã, bem como apontam para a constituição de uma sociedade de prática médica hipocrático-galênica com os rituais que qualificam sujeitos para transmitir uma verdade. Como aponta Foucault, embora funcionem como “sistemas complexos de restrição”, doutrinas e sociedades de discurso são âmbitos da positividade de trocas de saberes e da comunicação social (Foucault 2004a, 38-43)⁵.

Aqui, destaca-se o poder dos alimentos e outros fatores nos corpos enquanto identificações e sujeitos sociais. Todos estão sujeitos ao regime (e são agentes no

das práticas sociais. De acordo com Paul Ricoeur, temos a função “taxinômica” da “representação-objeto”, o que se dá ao revelar práticas que demonstram o pertencimento a lugares e comunidades. Já a função “reguladora” confere a medida dos esquemas e valores compartilhados “ao mesmo tempo em que ela designará as linhas de fratura que consagram a fragilidade dos comprometimentos múltiplos dos agentes sociais”. Ricoeur aponta ainda para uma dimensão mais ampla da representação-objeto e que diz respeito à posição do indivíduo num todo social, o que recupera as noções de visão de mundo e de mentalidades (Ricoeur 2000, 294). Já a análise do “discurso” remete a questões de um debate complexo sobre instâncias como as “condições de produção”, a “ideologia”, a “polifonia”, a “subjetividade”, observando-se textos que apresentam, afinal, dimensões extratextuais, constituindo o espaço e fluxo de várias instâncias de poder, bem como consistem num momento de “agência” dos autores (Cf. Brandão 2004).

4 Os *regimina sanitatis* medievais recuperaram da fisiologia galênica os âmbitos então denominados como *res non naturales*, geralmente divididos em seis setores: ares e lugares; exercício e repouso; comer e beber; sono e vigília; encher e evacuar; movimentos da alma. Embora não constituíssem coisas intrínsecas ao organismo vivo, os “não-naturais” ou “pró-naturais” afetariam o indivíduo na sua constituição física e moral, indicando o estado de saúde do corpo e da alma (Cruz 1997, 27).

5 Vale recuperar a sentença de que a doutrina também é âmbito que “questiona os enunciados a partir dos sujeitos que falam”, pois os doutrinados se apoiam nela para manifestar uma “pertença de classe, de status social ou de raça, de nacionalidade ou de interesse, de luta, de revolta, de resistência ou de aceitação” (Foucault 2004a, 43).

regime) das elites sociais novo-hispânicas e peruanas. Na proposta de se notar instâncias de “índios” e “espanhóis”, não se propõe uma visão essencialista dessas identificações ou desses corpos físicos, pois também são construídos como polos de uma alteridade com implicações políticas para vários grupos sociais, quando *criollos*, mestiços etc., dependendo das circunstâncias, podem estar vinculados socialmente —ou nos termos de representação social— à “nação” dos índios ou dos espanhóis.

A oposição fundamental no campo das representações desses corpos talvez não possa ser outra que a “barbárie” dos naturais da terra versus a “civilidade” dos europeus (Cf. Pagden 1982). Mas, se uma “retórica da alteridade” (Cf. Hartog 1991) que venha contrapor os espanhóis perante os índios, se constitui em mecanismo de subordinação do “outro” aos critérios e conveniências da cultura erudita espanhola na América, tal poderia se apresentar como “dispositivo no qual se combinam abertura e controle, inquietude e segurança, reconhecimento e desconhecimento, tradução e traição”. Em todo caso, esses resultados ambíguos se apoiam pelo “filtro e a garantia” da linguagem de quem profere o discurso, o que gera uma confortável distância perante o “outro” (Hartog 1999, 286).

Considerando essas observações, o ensaio concentra-se na visualização de alguns contornos sobre dois processos (ou recorrências). Primeiro, sobre a construção de naturezas para o corpo humano de acordo com parâmetros da filosofia natural cristã, o que se complementa pouco a pouco com a abordagem sobre os regimes medicinais da alimentação para as entidades de índios e espanhóis do Novo Mundo.

São raros os estudos mais atuais que lidam com a ampla questão do “regime de vida” no contexto da colonização espanhola na América, mas há ensaios importantes, como de Ramírez (2000) e Cañizares-Esguerra (1999) dando relevo à questão do cosmo e da astrologia, bem como de Earle (2010) e Saldarriaga (2009) a respeito dos alimentos e bebidas. Para Rebecca Earle, o regime alimentar como influência determinante no corpo e redundando em políticas da colonização, seria objeto mais relevante na história vivida do que o tema da astrologia ou do clima (Earle 2010, 689-690). Mas nenhum desses assuntos foge de um mesmo campo de saberes dietéticos, sem que necessariamente um aspecto seja mais importante que outro, pois estão geralmente combinados nos mesmos discursos da dieta. Aliás, em diversas receitas de identidade e regime dos corpos no Novo Mundo. Doravante, aqui se narra particularmente o tema da alimentação e sua relevância para a história da cultura e do poder.

Dos costumes e inclinações na natureza das nações

A aparência física ou a disposição externa do corpo humano não poderia constituir parâmetro óbvio e seguro para as representações ou identificações de povos

no início da colonização da América. Tampouco serviria muito bem para os discursos que sedimentavam julgamentos de valor sobre aquelas entidades de “índios” e “espanhóis” entre os séculos XVI e XVII. É verdade que as diferenças entre as “nações” estariam muitas vezes à vista pela cor da pele e outros traços, mas isto não indica tanto assim essenciais ou rígidas diferenças entre os corpos desses povos. Muito mais, representarão distintas condições ou circunstâncias devido à natureza específica de uma região, seu clima, alimentos, posição dos astros e outros fatores que poderiam afetar qualquer população ou indivíduo, alterar sua aparência, e o mais importante, sua natureza corpórea.

Como aponta Benjamin Braude (1997), a historiografia atual não deve projetar para o início da era moderna a percepção posterior das raças no século XVIII, quando se assenta o critério somático para a diferenciação de grandes populações, quando também são construídos tipos humanos como habitantes característicos de continentes bem definidos.

Muitos trechos de documentos coloniais foram pincelados por filósofos e historiadores do Iluminismo para redefinir as concepções de “caráter” e “compleição” dos índios e junto à descrição de uma natureza inferior do continente americano. Tratados do século XVIII recuperavam a pluralidade de fatores renascentistas para caracterizar os povos e que são analisados aqui como princípios dietéticos, tal como a atenção sobre costumes, higiene, alimentação, clima e religião. Pouco a pouco tais fatores se amalgamam numa construção dos sentidos de inferioridade genética, mental, de degeneração das raças, o que se combina também com a ideia de “progresso” e a falta de bases materiais, sociais e culturais para sua realização pelos povos não europeus. São discursos de exclusão das populações colonizadas ou expurgadas da civilização europeia. O que ainda não significa plenamente a ideia de raça como identidade filogenética e com base em critérios fenotípicos bem rígidos, o que se estabelece finalmente na ciência biológica evolucionista do século XIX (Cf. Wolff y Cipolloni 2007; Sebastiani 2008).

Alguns impasses são encontrados ao se buscar raízes daquele racismo do século XVIII e XIX nas visões ibéricas da época das navegações e intrusão na África e América. Os pontos de partida para a definição das diferenças sociais — e que justificaria assim o emprego do trabalho compulsório — remetem essencialmente aos assuntos da civilidade e dos costumes, da fé e moral cristãs. James Sweet (1997, 165) comenta que isto se parece a um “racismo sem raças”, ao passo que procura os indícios de um preconceito somático que só pode ter cabida dentro de parâmetros mentais da época e como motivo de identificação usado esporadicamente. A política ibérica de hierarquização de povos submetidos ou escravizados se dá a partir de justificativas e julgamentos de outra natureza, os quais não remetem à dimensão racialista das diferenças entre os corpos sociais.

Uma vista por informes conhecidos como *Relaciones Geográficas* (enviados ao rei da Espanha entre a década de 1570 e 1580) já sugere a desimportância do critério fenotípico para somar-se à caracterização das condições mentais mais precárias e comportamentos incorretos dos naturais, a tendência geral (mas não exclusiva) nesses relatos⁶. Um trecho da pergunta de número cinco das *Instrucciones* de Felipe II para os povoados e vilas do Novo Mundo pede algumas informações sobre a natureza dos índios, o “*talle y suerte de sus entendimientos, inclinaciones y manera de vivir*”. Raramente as respostas coligidas pelas autoridades locais descrevem o tipo físico, mas quando o fazem, não declaram que a aparência ou disposição do índio seja inferior em relação aos mesmos motivos do corpo espanhol. Não se pode deduzir a partir dessas poucas descrições do exterior corpóreo, qualquer razão para implicar efeitos como o “baixo entendimento” e as “más inclinaciones” dos índios⁷.

Em um estudo sobre as identidades sociais na cidade do México do século XVII, Douglas Cope (1994, 171) aponta que a “etiqueta racial” é aspecto de “adscrição étnica” relacionada diretamente com a questão da herança biológica, quando as ideias de “limpeza de sangue ou raça ruim” seriam “centrais para a caracterização social no México colonial”. Porém, como se argumenta aqui, o sentido biológico de raça é estranho aos contextos estudados e dificulta a compreensão dos fatores que identificariam a natureza ou a condição dos corpos. Se a política de limpeza de sangue para distinguir aqueles aptos aos cargos e benesses no império espanhol é fundamental (Cf. Martínez 2004), o recurso usado pela Inquisição e outras instituições, como pela ordem franciscana, insinua apenas que as aparências corpóreas podem demonstrar origens impuras refletindo uma herança de falsas religiões e maus costumes. A má ascendência devia ser buscada pela genealogia familiar e não pela distinção mais aparente de cor ou de disposição corpórea, que não são temas decisivos para separar um judeu de um cristão ibérico, ainda que fosse suficiente para distinguir um africano ou americano de um europeu apartando-os das instâncias institucio-

6 Foram consultados os documentos que tratam da diocese com cabeça na cidade do México (René de Acuña 1985, 1986a, 1986b), bem como os poucos informes encontrados nos arquivos que tratam da região andina (Jiménez de la Espada 1965a, 1965b).

7 O *corregidor* do *pueblo* de Atlatlahuacan (na diocese do México) afirma que em “su talle y parecer” os índios “son morenos, amulutados, y, en disposición, es general, como los españoles, y de esta estatura”. Por outro lado, “son de poco entendimiento” (Acuña 1985, 46). Um relato sobre os índios da vila de Huamanga no Peru entregue em 1586 por dois moradores da estirpe dos conquistadores, também reflete este mesmo discurso (Jiménez de la Espada 1965^a, 185-7). Segundo outro relato, a natureza (dos costumes) dos índios poderia ser determinada apenas pelas características peculiares da microrregião onde moravam (Acuña 1985, 60). Até mesmo se consideram diferenças de capacidade mental de acordo com a hierarquia entre índios “principais” e “comuns” de um *pueblo* (Acuña 1986a, 246).

nais do poder colonial, incorporando-os tacitamente aos não cristãos ou neófitos. Se Saignes & Bouysse-Cassagne (1992, 18) utilizam a expressão “tensões sócio-raciais” para observar o estatuto de mestiços e *criollos* no Peru colonial, reforçam a ideia de que a limpeza de sangue remete à “profundidade temporal da linhagem” impedindo uma colocação nos mais privilegiados cargos devido à “mescla com sangue não-cristão” (Saignes y Bouysse-Cassagne). E no esforço da elite *criolla* mexicana para preservar a endogamia e manter seus privilégios e status, a limpeza de sangue não seria o foco. Como também acentua Douglas Cope (1994, 25), “simples estereótipos” do século XVI como de “índios humildes” e “castas perniciosas” já serviam para a distinção e exclusão social, enquanto que, por outro lado, algumas regulações locais, como aquelas dos grêmios de ofício, colocavam juntos pobres de várias origens: castiços, mestiços, negros, mulatos, às vezes índios e espanhóis.

Da doutrina dos temperamentos na natureza dos corpos

Apesar da inconsistência do conceito de raça ou da inconstância da dimensão raciaalista para o estudo das identificações e relações de poder social no contexto em questão, pode-se obter da noção de “compleições” humanas na “doutrina dos temperamentos” da Idade Média tardia, diversas chaves para adentrar na construção de representações dos corpos de “índios” e “espanhóis”.

Segundo Pérez Tamayo, a tipologia dos temperamentos “é uma das classificações mais antigas e seguramente prevaleceu tanto tempo (até hoje se segue usando!) porque algo tem de verdade” (Pérez Tamayo 1988, 118). Mas antes de corresponder à realidade física e psíquica de sujeitos agrupados por características comuns, o esquema deve ter contribuído para formar ou introjetar nos indivíduos uma pertença ou identidade natural, a qual, no entanto, é uma construção sociocultural com implicações netamente políticas.

Vale trazer um breve histórico e algumas avaliações com base nos estudos de Klibansky *et al.* (1989, 107 e ss.) sobre o tema das compleições e temperamentos humanos. Estes ensaios históricos e filosóficos apontam que algumas noções fisiognômicas e do caráter (como em Aristóteles e Teofrasto) irão integrar-se às especulações da fisiologia interna do corpo (como em Sextus Empiricus e Galeno), servindo então para construir a ideia de tipos de indivíduos com naturezas distintas. Os humores do corpo e suas qualidades de calor (sangue), frio (melancolia ou bilis negra), securo (cólera ou bilis amarela) e umidade (fleuma), ainda que para Galeno fossem basicamente causas de enfermidade, também já seriam considerados determinantes para a constituição corporal: o calor faz o corpo grande, o frio o faz pequeno, a umidade o torna gordo, e a securo magro. A “crase” ou equilíbrio dos humores no corpo, quando predominasse o humor do

sangue, tornaria o indivíduo mais estúpido; a preponderância de cólera criaria a fineza e a inteligência do espírito; a bílis negra traria a constância; enquanto o desequilíbrio fleumático não resultaria em efeitos comportamentais —tudo isso segundo Galeno.

Essas conclusões do humoralismo seguiram paralelas e foram aproveitadas, mas alteradas, na história dos “temperamentos” na longa evolução medieval dos conceitos fisiológicos e mentais. Entre os séculos II e III da era cristã, um esquema cosmológico dos temperamentos é apresentado em um pequeno tratado anônimo recuperando os princípios da filosofia antiga, *De natura hominis*, ao associar os quatro elementos (ar, fogo, terra e água) aos respectivos humores do sangue, da cólera, da melancolia e da fleuma⁸.

Nos tempos de Santo Agostinho, alguns tratados como de Vindiciano, Beda e Isidoro de Sevilha já assentavam a perspectiva de que os humores teriam o poder de determinar não apenas a condição de um indivíduo em particular, mas também formar grupos de gente. Porém, só a partir do século XII, com Guilherme de Conches, é que a “doutrina dos temperamentos” toma corpo.

No fim da Idade Média se estabelece uma hierarquia física e moral das compleições humanas, quando o homem sanguíneo é descrito como aquele mais robusto e alegre, corpo temperado pela prevalência das condições fisiológicas básicas para a vida humana (as qualidades quente e úmida em moderação). Enquanto que as compleições “frias”, fleumática e melancólica são tomadas como decadentes pela escolástica em sentido cosmogônico, de degradação humana, recuperando-se o tema da Queda do Paraíso. Principalmente estes temperamentos são carregados de qualidades físicas, fisiognômicas e psicológicas negativas⁹.

A doutrina dos temperamentos foi popularizada no fim da Idade Média e na era moderna, trazendo, entre outras autoridades, o galenismo de Avicena e os tratados dietéticos da escola médica de Salerno (Cf. Albala 2002).

Tendo em vista relatos da Renascença e da colonização da América, muitas compleições continuam sendo consideradas enfermidades, embora a concepção neotomista do livre-arbítrio pregue a superação das limitações ou peculiaridades naturais de cada indivíduo. Mas na ciência aristotélica das três potências físicas do entendimento, o mau temperamento ou o desequilíbrio humoral poderia dificultar a plenitude das faculdades mentais (inteligência, memória e imagi-

8 Cada humor se tornaria predominante no curso de uma estação do ano e durante uma das quatro idades do homem: o sangue na primavera e na infância, a bílis amarela ou cólera à juventude e ao verão, a bílis negra ou melancolia ao outono e maturidade, enquanto a fleuma estaria vinculada ao inverno e à velhice.

9 Terminam aqui os comentários em torno da obra de Klibanski *et al.* (*op. cit.*).

nação)¹⁰. Assim, observa-se um jogo ou impasse entre o âmbito de liberdade da alma e a condição corpórea do sujeito. E enfim, especialmente na descrição dos corpos espanhóis é que se oferecem boas soluções para o problema da condição corpórea no Novo Mundo.

Do temperamento das nações no Novo Mundo

O cosmógrafo originário de Hamburgo conhecido no México como Henrico Martínez¹¹ expõe a doutrina dos temperamentos no seu *Reportorio* [sic] *de los Tiempos* começando pela autoridade do humoralismo galênico.

Procede pues (según Galeno) la natural condicion e inclinacion del hombre, de la mescla y proporcion de los quatro humores, conuiene a saber, colera, flema, sangre y melancolia: por que la varia disposicion y complexion de los cuerpos, haze mucho al caso para la variación de las costumbres y afectos del alma: pues vemos que el anima muy de ordinario se muda, y se compone con la complexion del cuerpo, por que comunmente los colericos son iracundos, los flematicos perezosos, los sanguinos benignos y alegres, los melancolicos tristes e inuidiosos; aunque no de necesidad: por que el anima rige y gouierna el cuerpo. De lo dicho se sigue que las personas que fueren casi semejantes en el temperamento y complexion: tambien lo seran en la condicion. (Martínez 1981, 175)¹²

Martínez resgata o princípio galênico de dependência das faculdades da alma pelo temperamento dos humores no corpo. Mas este autor não perde de vista que o livre-arbítrio, no bom juízo da alma, pode sobrepujar a condição corporal —é a correção da doutrina católica perante a heresia de Galeno (Cf. Galen 1995). O ponto fulcral é que se “o homem se integra ao mundo através

10 Mirko Grmek (1998, 256) observa que a medicina escolástica, embora se considere herdeira de Galeno, estabelece um compromisso entre a ideia do “equilíbrio dos quatro humores” (Galeno e hipocráticos) e do “equilíbrio das quatro qualidades primárias” (Aristóteles). Esta última perspectiva é que propriamente desemboca na visão medieval das compleições naturalmente patológicas.

11 Após viajar por vários países da Europa, Martínez radicou-se na cidade do México em 1589. Foi dono de uma importante imprensa e intérprete do Santo Ofício, bem como trabalhou nas obras do deságue na laguna do vale do México para tentar evitar, sem sucesso, as constantes inundações da cidade nas primeiras décadas do século xvii.

12 Destaque-se novamente que nas citações de obras fac-símiles ou que preservam a escrita de época, bem como nos manuscritos transcritos, optou-se pela máxima conservação da pontuação e ortografia originais.

da combinação de qualidades, os teólogos tiveram cuidado de insistir que sua alma, em virtude de sua natureza espiritual, é continente do corpo e não seu conteúdo” (Ramírez 2000, 46). Contudo, o cosmógrafo parece apenas confirmar um dogma católico sem de fato dar importância para ele, pois logo enfatiza (na citação acima e também ao longo de seu tratado) que a qualidade física do corpo é a causa dos costumes e inclinações, quando o temperamento dos fluidos corporais torna-se preâmbulo para a definição da mais substancial condição corpórea: a compleição humana. Martínez também demonstra que ao lado da bondosa compleição sanguínea, as demais sugerem “costumbres e afectos del alma” viciosos, atualizando velhas crenças medievais.

Décadas antes, não sem motivo o dominicano Bartolomé de Las Casas concebera para os naturais da América a mais perfeita das compleições humanas: a constituição sanguínea. Mais um argumento para o projeto de certa autonomia política para a malha social indígena e de acordo com a posição dominante da Corte, avessa aos interesses particulares dos espanhóis na exploração colonial. O índio sanguíneo é uma das teses para comprovar como são povos virtuosos, bondosos, moderados e de excelente entendimento mental (Las Casas 1992, 426 e ss.). A *Apologética historia sumaria*¹³ de Las Casas condensa o esforço do influente clérigo por retirar as acusações de barbárie dos índios por causa da falta de “polícia” nos costumes civis e professarem uma falsa e diabólica religião, o que remetia às supostas faltas intelectivas dos naturais (Cf. Ares 1992).

As faltas intelectivas podiam ser de substância corporal e caracterizadas em compleições, mas a ortodoxia católica espanhola já havia definido, no início da conquista da América, uma mesma natureza para toda a humanidade através do dogma da universal ascendência adâmica (Cf. Gliozzi 2000). Contudo, entre os argumentos para a falibilidade da natureza corpórea do índio, podiam intervir as más influências do entorno, do macrocosmo do Novo Mundo no microcosmo humano.

Por isso Las Casas comporia as “causas naturales” para os “buenos y sutiles entendimientos” dos índios, elogiando inicialmente a constituição temperada da Ásia, pois a América não seria nada mais que a extensão das terras de oriente (Las Casas 1992, 377 e ss.). A fertilidade dessa terra implicaria na fertilidade dos povos que a habitavam. A cor da pele do índio, nem branca nem negra, é mais

13 O volumoso manuscrito ficou arquivado no Conselho de Índias sem ser publicado, ainda que tenha circulado entre missionários simpatizantes. Foi produzido durante ou pouco depois das sessões da Junta de Valladolid entre 1550 e 1551, na polêmica com Juan Ginés de Sepúlveda a respeito das justificativas da conquista espanhola.

um indício de que o desequilíbrio ambiental (muito frio ou muito calor) eram condições inexistentes na América¹⁴.

Embora inicialmente destaque que os coléricos são aqueles mais “dispuestos para las ciencias”, Las Casas termina por acentuar que a compleição sanguínea, que considera natural dos índios, opera da mesma forma, sendo que entre as quatro compleições é aquela “nobilissima” por “su sotileza, claridad y temperancia en cálido y húmido”, o que “causa en los hombres naturalmente, por la mayor parte, virtuosas inclinaciones” (Las Casas 1992, 427 e 450).

A “alegría”, uma das “pasiones del alma” naturais desta compleição, é outro fator alencado para a “habilidad y disposición para todas las artes”. Esta alegria teria contribuído para aguentar com tanta “paciencia y tolerancia” os “trabajos intolerables” impostos pelos espanhóis. Porém, o “temor” e a “tristeza” devido à servidão e inúmeros excessos dos conquistadores “ha sobrepujado” a “natural alegría y noble complixión destas naciones”¹⁵.

Embora tenha identificado os indígenas à compleição sanguínea, Las Casas também oferece os critérios básicos para fixar um ser de constituição “fria”, a representação mais usual nos discursos coloniais a respeito da “qualidade” do índio. A começar pela condição de “tristeza”, ainda que “accidental”, ou seja, devido a uma circunstância: a conquista espanhola. A tristeza poderia sugerir um estado melancólico¹⁶. Las Casas também estabeleceu para o sanguíneo indígena um corpo de constituição “delicada” (1992, 435), algo como o frouxo fleumático. Comenta ainda que os índios têm muita “paciencia y tolerancia”, e enfim, ao definir que a mente indígena é privilegiada no âmbito das potências da imaginação e da memória, resulta que aprende e executa extraordinariamente a

14 “Y así parece que de la color destas gentes podemos [observar] la templanza de este orbe y de la templanza misma [de] su color y también [de] sus costumbres y sus entendimientos” (Las Casas 1992, 380). Como fatores que concorrem para a “habilidad natural de buenos entendimientos”, Las Casas enumera seis causas “naturais”: “la influencia del cielo”, “la disposición y calidad de la región y de la tierra que alcanzan”, “la compostura de los miembros y órganos de los sentidos”, “la clemencia y suavidad de los tiempos”, “la edad de los padres” e por fim “también ayuda la bondad y sanidad de los mantenimientos” (Las Casas 1992, 382). Após dissertar sobre comida e bebida, Las Casas traz um adendo a respeito da compleição indígena, sugerindo a forte influência de elementos externos ou “não-naturais” para a condição corpórea (Las Casas, 1992, 426). Em todo caso, o dominicano realça o dogma tomista da liberdade da alma para superar qualquer condição do corpo e da mente (Las Casas 1992, 389-90).

15 Las Casas avalia que as “pestilências” que tanto atingiam os índios “es cierto proceder de la imaginación y de la tristeza de los males presentes y pasados y del temor vehemente de los [males] por venir, y del mal comer y beber y de los muchos y demasiados trabajos”, fazendo com que “de su noble y natural condición han degenerado, convirtiéndose tan pusilánimes y de tan serviles ánimos” (Las Casas 1992, 450-2).

16 No levantamento de fontes sobre o índio melancólico, Earle (2010, 691) cita o frei dominicano Diego Durán, missionário na Nova Espanha, além de dois escritores da elite civil no Peru.

“labra de joyas” e os “actos y farsas” da Sagrada Escritura (1992, 452-3)— sinais de paciência fleumática.

Enfim, as representações do índio sanguíneo em Las Casas muitas vezes expressam características apontadas por outros autores como advindas da compleição fleumática. Como no discurso de mais um retórico defensor dos índios e contra os exploradores espanhóis, frei Gerónimo de Mendieta, segundo o franciscano, “conviene” que os “ministros del Evangelio (...) dejen la cólera de españoles (...) y se hagan indios con los indios, fleumáticos y pacientes como ellos, pobres y desnudos, mansos y humildísimos como lo son ellos” (Mendieta 1997a, 368). Ao tratar das condições “naturales” dos índios para “ayuda de su cristiandad”, estará a “natural mansedumbre”. Este caráter é devido à “falta de cólera y abundancia de flegma”¹⁷.

A “paciencia de los indios es increíble”, tal como deve ser ou de acordo com os sagrados ensinamentos de Jesus... A virtude da paciência explica a capacidade para obedecer sem reclamar aos mandões, quer sejam indígenas ou espanhóis. Há sobrecarga de serviços impostos aos índios comuns, os quais Mendieta considera como homens de pobreza evangélica. A compleição fleumática também sugere que tudo o que os espanhóis “les mandamos y pedimos, lo (...) hacen ellos tan poco a poco, que no nos pueden dar contento” (Mendieta 1997b, 106-110).

Uma natureza resignada ou paciente do fleumático pode ser revertida para outros interesses do discurso, pode trazer a inversão de valor da condição, porque da “paciência” pode-se atribuir a “preguiça”, que é a perspectiva comum para indicar uma compleição viciosa do índio.

Francisco Cervantes de Salazar, cronista oficial da cidade do México de meados do século XVI, compõe o recorrente quadro da nação “bárbara” e “viciosa” de “hombres torpes y mal inclinados”, condição dos índios em geral, embora afirme não excluir “haber algunos de buen entendimiento (...) por las leyes que tenían”. Quando trata da compleição fleumática dos naturais, o cronista chega à dúbia resposta moral de um sujeito preguiçoso e paciente, o que significa que são indispostos para os serviços pesados, mas, no entanto, bem dispostos para alguns ofícios, apesar de sua natureza enfermiça (Cervantes de Salazar 1985, 31).

Já Francisco Hernández, historiador natural nomeado protomédico de Felipe II numa expedição pela Nova Espanha entre 1571 e 1577, ao escrever um tratado sobre a história e os costumes dos índios, estabelece que a maioria deles são “débiles, tímidos” e “perezosos”, defeitos que de antemão se relacionariam à compleição fleumática. Contudo, Hernández (que fora amigo do cronista Cervantes

17 Mendieta, porém, adverte que a “mansedumbre” poderia ter sido “acquisitiva, procurada, y enseñada” pelos bons costumes praticamente cristãos nos tempos da infidelidade (Mendieta 1997b, 106-7). O que mantém a prevalência do arbítrio perante as condições do corpo para a expressão da alma.

de Salazar) opõe características degradantes e outras faltas, como a ebriedade e a mendacidade, ao contorno meramente positivo da compleição fleumática indígena. Apesar dos defeitos como a embriaguez, eles “son de naturaleza flemática y de paciencia insigne, lo que hace que aprendan artes aún sumamente difíciles y no intentadas por los nuestros, y que sin ayuda de maestros imiten preciosa y exquisitamente cualquier obra” (Hernández 1986, 107).

Certa ambiguidade do caráter fleumático pode ser encontrada também em uma obra jesuítica. O padre Bernabé Cobo conclui um tratado na escola de José de Acosta, mas traz na escrita uma longa experiência de vida no Peru e na Nova Espanha na primeira metade do século XVII¹⁸. Os índios de Cobo também têm natureza fleumática. O jesuíta enuncia os proveitos que se podem extrair do corpo indígena numa constituição degradada, mas ainda útil para algumas artes que requerem lerdeza e paciência.

Tal como ocorre no discurso de outros tantos cronistas com interesses muitas vezes conflitantes, o corpo do índio é tido como o oposto do corpo do espanhol em “qualidade”. Daí se deduz suas “propriedades ou efeitos” diferenciados. Segundo Cobo, prova de paciência fleumática dos naturais do Peru é lidar com seus teimosos animais de carga, as lhamas, enquanto é sinal da compleição colérica dos espanhóis não conseguir manejar essas bestas (Cobo 1964b, 15)¹⁹.

Padre Cobo propõe, ademais, algo inusitado para o estado físico dos índios, porque eles também deveriam ser sanguíneos, não apenas fleumáticos. Uma dupla compleição corpórea. A concepção de Cobo possivelmente fora influenciada por Henrico Martínez, pois o jesuíta alude ao contato com o cosmógrafo, ao pensar sobre o problema das enchentes na Cidade do México (Cobo 1964b, 471-6).

A princípio, a visão de Cobo do índio sanguíneo poderia ser critério para o relato de bons comportamentos e costumes. Contudo, o jesuíta relaciona a compleição quente ao estatuto precário da alimentação dos naturais.

O calor que o padre sentia no contato com a pele do índio denunciava a grande força de um importante órgão interno dos peruanos, o estômago, que pela qualidade de extremo calor, apresentaria capacidade excepcional de cocção

18 Cobo produz extenso tratado de “matéria médica” americana, bem como traz histórias do governo, da religião e dos costumes na época incaica e na nova era do vice-reino do Peru, particularmente sobre a Ciudad de los Reyes (Cobo 1964a; 1964b). No ambiente heterogêneo de intelectuais inicianos, os tratados de Cobo não contestam os parâmetros filosóficos neoaristotélicos da ala ortodoxa da Companhia de Jesus (Cf. Millones y Ledesma 2005).

19 Francisco Hernández também extrapola na oposição de atitudes perante o mundo natural: se porventura um índio e um espanhol se deparassem com uma onça no caminho, o primeiro, temeroso, fugiria; enquanto o segundo, corajoso, teria facilmente condições de matar a fera, que pela sua inteligência natural é quem iria fugir (Hernández 1959b, 301). O espanhol colérico é a representação do conquistador que atemoriza, com sua ira de condição colérica, não só os homens como as bestas do Novo Mundo.

dos alimentos grosseiros ou semi-crus, os quais seriam habituais em uma dieta de povos bárbaros²⁰.

Uma condição corpórea dual, sanguínea e fleumática, de potencialidades tão ambíguas, poderia ser inferida pela natureza dos costumes e inclinações, segundo o cosmógrafo Martínez. Mas este autor não produzira nenhuma analogia entre os hábitos indígenas e as características de seus corpos.

Entrementes, a explicação das influências cósmicas trazia diversos fatores imbricados numa cadeia de correspondências. Âmbitos astrais, do clima e da terra americana e seus alimentos, refletiriam numa peculiar compleição do ser indígena (Cf. Ramírez 2000, 37).

Dos alimentos do Novo Mundo para a compleição dos corpos

Necessariamente temos que dar atenção para as considerações dos cronistas sobre a natureza do ambiente americano, que no calor dos pensamentos, influencia nas representações dos corpos indígenas e espanhóis.

Já foi apontada a profunda relação entre macro e microcosmo na descrição de Las Casas sobre as Índias Ocidentais. Se o dominicano é voz mais ou menos isolada para aprimorar uma virtuosa constituição sanguínea do índio e dos bons temperamentos dessa terra, muitos outros autores refletem sobre a diferença, muitas vezes subordinam o outro no discurso de saberes dietéticos, e, ainda, fazem a retórica da degradação, lugar comum na descrição do índio e do meio em que estava sujeito. Mas o espanhol também está sujeito ao mesmo temperamento do Novo Mundo que macula o corpo indígena. O impasse está criado para o discurso da diferença e da hierarquia, incentivando inúmeras elucubrações para preservar as qualidades da compleição espanhola, ou, por outro lado, para preservar as qualidades da nova terra que estava sendo ocupada pelos espanhóis.

Cañizares-Esguerra (1999, 38-9) comenta que o debate filosófico que corrigia o dogma aristotélico da inabitabilidade da zona tórrida, como em Oviedo e Acosta, propunha a temperança do clima americano, acentuando a grande umidade da

20 “Echase también de ver su excesivo calor, en que tienen unos estómagos más recios que de avestruz, según la cantidad y calidad de los manjares que gastan. Porque, dejado aparte que son muy groseros y recios sus mantenimientos, los comen ordinariamente casi crudos y sin sazón, y con todo eso los digieren muy presto” (Cobo 1964b, 15-6). Cobo está avaliando a natureza indígena do órgão mais importante para a ciência galênica da dieta. Para a teoria humoral, nem o estômago nem outros órgãos comportariam ácidos que pudessem dissolver os alimentos na digestão. O estômago, como se fosse uma panela quente, faz a segunda cocção dos alimentos. Estes seriam transformados numa massa que ao final se converte em sangue no fígado, e daí distribuído pelos vasos sanguíneos, formando a carne e outras substâncias do corpo (Cf. Ferrières 2002; Albala, 2002).

terra. Quando por volta do final da década de 1570 apareceria o primeiro sinal de uma caracterização negativa da úmida América, conspirando para formar a compleição fleumática do indígena, particularmente a partir do tratado do médico Juan de Cárdenas publicado no México em 1590. Mas que se destaque: a identificação do ambiente natural com a compleição do índio, ambos de tendência enfermiça, já pode ser vislumbrada em outros tratados, particularmente na obra de Francisco Hernández. Enquanto que não como proposição aberta, a relação entre ambiente úmido, alimentos fracos e compleição indígena fleumática desponta no discurso do protomédico das Índias Ocidentais ao tratar do clima da Cidade do México²¹ (Hernández 1986, 106-7).

De seu turno, o doutor Juan de Cárdenas, que desde jovem vivia na cidade do México, formando-se em medicina na Real y Pontificia Universidad e tendo produzido breves tratados de história natural novo-hispânica (Cárdenas 1988), amplifica a contraditória abordagem perante os mantimentos do Novo Mundo. Faz o elogio dos principais produtos americanos abraçados pelo costume espanhol, como é o milho, descrito como moderadamente quente e úmido, como as bebidas de cacau, com receitas que traduzem graus de qualidade distinta voltadas para diversas compleições e desequilíbrios dos indivíduos. Por outro lado, temos a “poca virtud y sustancia de los mantenimientos desta tierra [que] hazen assí mesmo abreviar la vida” (Cárdenas 1988, 207). Os “mantenimientos flemáticos” da América são prejudiciais à saúde.

Nesse ínterim, a fleuma “natural” da compleição do índio pode ser “accidental” no espanhol da América, ou seja, pode ser introduzida de fora, do macrocosmo para o corpo de compleição boa caracterizada como “sanguíneo colérica”. A fleuma accidental no espanhol do Novo Mundo advém do uso de alimentos locais e porque vive em regiões extremamente úmidas (Cárdenas 1988, 215). O médico não explica porque os índios são fleumáticos por natureza, apenas corrobora o fato²², mas é devido à condição da terra americana, fleumática.

Porém, há em Cárdenas a ideia de que na nova terra, aquele oposto da frialdade, o calor, também predominava. Isto vai contra o sentido de fleumático. Uma natureza da terra combinando a umidade na oscilação entre dois opostos, o frio e o quente, oferece o jogo para demarcar, na compleição dos povos, a alteridade social. Isto é evidente no discurso de Henrico Martínez, que influenciava

21 Já na *Historia natural de Nueva España*, Hernández trafega na tensão entre o elogio circunstancial e a desconfiança geral sobre o poder dos alimentos naturais da América, que inúmeras vezes são considerados bons, porém, com reticências (“no de todo malos”). São sempre inferiores aos alimentos europeus, se já não trazem categoricamente as enfermidades, porque impróprios ao consumo desregrado devido a sua qualidade “fria e úmida” (Cf. Hernández 1959a; 1959b).

22 “¿Qué llaman flema natural? Es cuando un hombre de su propia naturaleza es flemático en la propia sustancia y compostura de sus miembros, como lo es el indio” (Cárdenas 1988, 215).

(e colaborava com) Cárdenas. No índio fleumático e sanguíneo de Martínez, obtém-se uma elaboração astrológica completa que casa a influência de Vênus, que se lhe “atribuye de los humores la flema templada”, com a determinação solar, relacionada à “cólera y sangre, tambien templado”. Conclui que “siendo mayor la influencia de Venus en los naturales, que la del Sol, necessariamente queda predominando la flema” nos índios (Martínez 1981, 179-180). Nesta disposição dos astros sobre a terra novo-hispânica, o espanhol torna-se sujeito da melhor influência: “dize el Filosofo [i.e. Aristóteles]”, o “cuerpo participa la calidad de la region donde nace”. Sendo assim, os espanhóis do Novo Mundo “participan del humor flematico sanguino casi accidentalmente, mas el humor colerico eredado por generacion aunque admite y recibe el humor sanguino”. Pois, enfim, não recebe o lado fleumático da natureza americana, porque a cólera é o “contrario y repugnante” da fleuma. Assim, o espanhol torna-se geralmente colérico e sanguíneo²³.

O clima “quente e úmido” americano, inferido pela combinação das influências astrais, explica porque as raízes das plantas são superficiais e ao mesmo tempo retêm pouca substância, o que interfere na qualidade das comidas, muito pobres, como são as sementes, como é a carne do gado que come as ervas desse solo úmido. É a razão da “fruta en estas tierras” não ser “de tan buen gusto y sabor como en España”, que é terra mais fria e propícia à fixação de raízes das plantas (Martínez 1981, 178).

Se essa condição dos alimentos é ruim para as forças corporais, por outro lado, devido ao fato de serem fáceis de digerir e não perturbarem o entendimento, eles são “muy acomodados al buen ingenio”. O clima moderadamente quente e úmido também é propício para produzir “buenos ingenios” (Martínez 1981, 181-2). Mas o discurso canaliza essa bondade do clima só para o corpo do espanhol adventício, não para o corpo do índio natural da terra. Os espanhóis americanos, na pena de Juan de Cárdenas, também têm composta compleição. Mas invertendo a ordem do binômio que se apresenta em Martínez, os *criollos* são «sanguíneos e coléricos», o que também caracteriza muito boa constituição corpórea²⁴.

23 Aliás, o “signo del ascendente” espanhol é o planeta Marte, contribuindo para a fixação de sua compleição composta, mas preponderantemente colérica, a qual, enfim, é própria dos conquistadores (Martínez 1981, 180-182).

24 A explicação: ao participarem da umidade e calor da terra e da umidade dos mantimentos americanos, as crianças e jovens espanhóis na América perdem a cólera ancestral e assim apresentam apenas a compleição sanguínea. Contudo, nos adultos o sangue da juventude degenera em cólera, recuperando em parte aquela característica compleição do espanhol. A combinação é perfeita: “la complesión más alabada y aprobada por buena entre todas nueve” —o que remete às sistematizações de Avicena quanto às composições humorais para as qualidades do corpo humano. Sendo tão bem constituídos, os espanhóis americanos são “todos en general (...) blancos

Diego Cisneros, médico espanhol que viveu as primeiras décadas do século XVII na Cidade do México e conseguiu em 1617 um posto na faculdade de medicina pela Real y Pontificia Universidad, produzira eruditos tratados que ao menos em parte foram inspirados para polemizar com Henrico Martínez e suas avaliações astrológicas. Cisneros também derruba a tese de Martínez sobre a compleição mesclada dos índios. Mais que isso, questiona que os naturais pudessem ser fleumáticos (Cisneros 2009, 285 e ss.). Os índios só poderiam ser moderadamente temperados em quente e úmido, tal como a região mexicana. Os índios mexicanos seriam, portanto, sanguíneos. Cisneros faz o louvor do caráter indígena²⁵.

Se é como Hipócrates havia afirmado, contempla o autor, que da “templança de el humor del cuerpo que predomina se conoce de su color”, os índios pardos deviam ser melancólicos, não fleumáticos. Um hipotético índio melancólico poderia justificar a “facilidad con que aprenden las artes y officios de qualquier calidad”²⁶. Lembremos que a condição fleumática seria atribuída ao índio como motivo dessa mesma propensão para as artes e ofícios. Contudo, para Cisneros, os fleumáticos não correspondem ao que expressa a natureza indígena. Como “dixo Aristóteles”, os fleumáticos seriam bons “para ninguna cosa”:

Y nuestro Galeno, enseñando sus qualidades dize que [los flemáticos] son torpes, tardos al movimiento y pereçosos, olvidadiços, insensatos, la color del cuerpo blanca, todo lo qual es repugnante a los Indios, que son ligeros, curiosos, el color tostado tirante a pardisco, hábiles y de ingenio (...) ²⁷

y colorados (como no tengan mezcla de la tierra)”, mas ao que parece, Cárdenas inclui os corpos mestiços, pois todos os criollos “son assí mesmo francos, liberales, regocijados, animosos, afables, bien acondicionados y alegres, que son las propias costumbres y cualidades que siguen la sanguina y colérica complexión.” Cárdenas ainda reflete sobre as benesses do humor da cólera e do sangue para as “obras de entendimiento, memoria y sentido” (Cárdenas 1988, 210 e ss.).

25 Ainda que Cisneros tenha dado sinais do contrário na construção do argumento que induzia ver no índio o temperamento fleumático, ao extrair um relato hipocrático no então famoso e influente tratado *Ares, águas e lugares*. Nesse ponto, Cisneros compara a descrição hipocrática dos “macrocéphalos” com a natureza da região e dos costumes dos índios ao redor da cidade do México, mas sem confirmar (ou omitindo propositadamente) a ideia de que estes fossem como aqueles “floxos y de poco trabajo” (Cisneros 2009, 283-4).

26 Cisneros especula sobre a possibilidade dessa caracterização fria e seca, mas a nega. Earle (2010, 691) equivoca-se ao afirmar que o doutor espanhol tipificaria o índio como ser melancólico.

27 Completa o médico que pela razão (i.e. observando a natureza da terra mexicana), podem ser tidos em geral como sanguíneos. Mas a compleição dos indivíduos é cambiante, “recibiendo las alteraciones que se adquieren por el discurso de las hedades, por los mantenimientos y lugares que se mudan” (Cisneros 2009, 287-8).

Mais generoso ainda com a condição do corpo do *criollo* que do índio, Cisneros remete à natureza colérica de herança espanhola, bem como à “templança de esta región y ciudad”, para primeiro acentuar que são “animosos, atrevidos, agudos, y en todas las sciencias y artes muy perfectos [etc]”; e vivendo em “tierras templadas [...] es fuerça que las costumbres, ánimos y inclinaciones sean templadas” (Cisneros 2009, 288-9).

O médico espanhol indica que os *criollos*, tal como os índios, teriam características do ser sanguíneo. Entretanto, de certa resistência para generalizar a natureza do índio, segue a negativa de buscar a identificação mais plena dos espanhóis na América com qualquer um dos quatro temperamentos. Talvez porque Cisneros tivesse de concordar com a perspectiva de mescla das compleições colérica e sanguínea, tal como inscrita na obra de seu desafeto Henrico Martínez.

Note-se, enfim, a profusão de discursos que apresentam ambiguidades e contradições, remetendo, de certa forma, à volubilidade dos critérios que são usados pela política de determinação das diferenças de natureza entre índios e espanhóis.

Do regime alimentar para sujeitos e nações no Novo Mundo

Todos os “galenos” e demais tratadistas como os religiosos e outros sábios, ao examinarem as compleições dos corpos das “nações” do Novo Mundo com a autoridade médica dos antigos gregos, nunca iriam perder de vista que cada indivíduo em particular teria um corpo singular e também circunstancial. O doutor Cisneros, como comentado acima, resistira à visão generalizante dos corpos como entidades de âmbito social durante a narrativa de distinção dos povos que habitavam a região da Cidade do México. Muitos autores não deixariam de sublinhar que apenas “geralmente” os corpos de índios ou de espanhóis apresentavam esta ou aquela compleição que remeteria a determinadas qualidades físicas e comportamentais de um indivíduo. Recupera-se, dessa forma, o espírito clínico da ciência dietética tal como oferecido por Galeno, que recomendava alimentos de determinada compleição de acordo com a circunstância do indivíduo²⁸. O doutor Juan de Cárdenas, ao tratar da compleição e das benesses alimentares e medicinais das bebidas de cacau, em polêmica com médicos da Espanha que desconfiavam das qualidades do chocolate novo-hispânico, “haziéndolo inventor

28 Galeno descreve um caso em que dois cidadãos debatem sobre a qualidade do mel. Mas o doutor lhes esclarece que a questão não faz sentido, pois não recomendaria o mel como comida medicinal sem atenção com o desequilíbrio natural do indivíduo, que depende, entre outras coisas, da idade do homem. Pois para um velho fleumático, este alimento “quente” poderia ser útil, enquanto para um corpo mais jovem, colérico, só poderia ser prejudicial (Galeno 2000, 74-5).

de cuantas enfermedades ay”, resgata o “divino Hipócrates” para acentuar que “no queramos aplicar una sola cosa a todos sugetos, a todas complexiones y a todas enfermedades”. O médico deve aplicar “cosas frías guardaldas para corregir el exceso de calor, las calientes para el exceso de frío y las templadas para conservar lo que de suyo es templado”. Por isso Cárdenas oferece “de consejo”, algumas regras para quem fosse beber o chocolate:

[...] quiero decir que [...] el que de sí siente ser muy cálido, no sólo quite de la cantidad ordinaria [de especiarías indígenas], pero con sólo el anís que eche de las specias de Castilla y muy poquito de las de la tierra, le sobra y será más sano [...]

[...] pues toda persona, que se sintiere en sí fría de complexión o falta de calor en el estómago o fuere sujeta a males de frío, [...] todos éstos con mucha seguridad le usen, y para los tales es mejor deshecho con açúcar en agua muy caliente, y pueden los tales añadir con seguridad las specias calientes en más cantidad de la ordinaria, pero bueno es en esto peccar por carta de menos (Cárdenas 1988, 144-7).

As receitas alimentares de sabedoria médica hipocrático-galênica representam um cuidado para o indivíduo usufruir a vida, mas com moderação, para assim evitar as enfermidades. O que é introjetar no indivíduo a atenção com as regras dietéticas. Esses discursos reforçam uma forma de subjetivação, uma política na qual os homens, ou pelo menos alguns homens, são induzidos a buscar o controle salutar dos prazeres e dos efeitos da digestão.

Na *Historia da sexualidade*, mesmo que Foucault tenha tido por objeto central o tema dos *aphrodisia* (prazeres sexuais), também se reporta ao regime ascético alimentar, oferecendo argumentos para discutir um sentido hegemônico de moralidade no qual a temperança é mais o governo que a renúncia dos prazeres, ao induzir políticas que “em vez de organizar-se segundo a forma binária do permitido e do proibido, [...] sugerem uma oscilação permanente entre o mais e o menos”, o que dependeria de circunstâncias e momentos na vida de um indivíduo que incute o “cuidado de si” (Foucault 1984, 106). Na era cristã seguiria válido, em alguma medida, este mecanismo de subjetivação dos antigos²⁹.

29 O autor propõe algumas comparações da moral ascética dos antigos com sentidos assumidos pelo cristianismo. Não estabelece apenas transformações entre o mundo clássico e o longo período cristão até a era moderna, mas ao tratar dessas diferenças, bem como de possíveis continuidades de pensamento e de poderes sociais, visualiza dois modelos de “moral”: o primeiro privilegia “códigos de comportamento”, o outro propõe “formas de subjetivação”. No primeiro caso prevalece um ajuste sistemático e completo de regras para todos os comportamentos, impondo-se por instâncias de autoridade que exigem o aprendizado e provocam as infrações. Mas seria incorreto, explica Foucault, “reduzir a moral cristã” a este modelo. Também teria sido importante,

A “temperança” é a lógica de leitura da fisiologia humana, como observado no tema das compleições, assim como será também a chave do regime medicinal das comidas e bebidas do Novo Mundo. O justo-meio aristotélico fora apropriado por Tomás de Aquino e vai sobreviver como ortodoxia neotomista na Espanha e na colonização da América. Nessa perspectiva, tanto quanto os exageros, sinal de intemperança é a insensibilidade, “a abstinência total do prazer, seja pela comida, seja pela sensualidade erótica, seja [...] pela embriaguez” (Carneiro 2010, 113).

A fruição dos prazeres da comida e bebida recobra importância na cozinha galênica, como acentua Montanari³⁰. Entrementes, se o regime medicinal estabelece a temperança como chave de sua filosofia, quais as medidas desse equilíbrio? As visões sobre as práticas da alimentação são manejadas pelo discurso da correção salutar que implica a ideia da moderação nos prazeres. Entretanto, as medidas do equilíbrio estavam sujeitas à interpretação debaixo dos interesses moralizantes. Também essas medidas podem estar balizadas para justificar certos hábitos, consentidos apesar de ferirem o princípio da moderação.

A receita do padre José de Acosta para uso das pimentas mexicanas é bastante ilustrativa da medicina morigerante integrada na ciência ou indissociável da filosofia da natureza. *Ají, uchu, chili*, como é chamada ali e acolá a “natural especería que dió Dios a las Indias de Occidente”, deve ser usada “con moderación”, pois assim ajuda o estômago na digestão da comida. Por outro lado, “si es demasiado tiene muy ruines efectos, porque de suyo es muy cálido, y humoso y penetrativo, por donde el mucho uso de él en mozos, es perjudicial a la salud, mayormente del alma, porque provoca a sensualidad” (Acosta 1962, 177)³¹.

nos tempos de domínio do cristianismo, o outro paradigma, “cujo elemento forte e dinâmico deve ser procurado do lado das formas de subjetivação e das práticas de si”. Nesse caso, códigos e regras têm pouco alcance, o principal é reter os procedimentos, técnicas e exercícios que fazem o sujeito se conhecer e se transformar (Foucault 1984, 29-30). Porém, se no paganismo cuidar de si é propor uma vida bela, no caso do cristianismo, seria propor a renúncia de si. Como confere Esther Díaz, se este é o princípio básico, por outro lado “o cristão aloja Deus no seu corpo; portanto, sua purificação não só está a serviço da salvação, deve ser também um albergue digno de tão excelso visitante”. Mantém-se aquele mesmo lugar de uma experiência salutar para o corpo, que “de obra de arte, passou a ser templo de Deus” (Díaz 1992, 79-80).

30 Há justificativa medicinal no prazer de comer e beber. Montanari explora o saber alimentar medieval e moderno que compartilha dos parâmetros médicos, uma “cozinha galênica” que advoga pela dieta balanceada de alimentos “temperados” por “técnicas de cozimento” e “combinações de alimentos” no propósito de equilibrar as “qualidades” de comidas e bebidas (quentes ou frias e secas ou úmidas). Esses procedimentos submetem o gosto ao critério da saúde, mas estes consideram o princípio do prazer, pois incentivar o apetite é proporcionar a boa digestão (Montanari 2006, 51-7).

31 Acosta deve ter sido inspirado diretamente pela leitura do parecer do “historiador natural” do rei da Espanha, Francisco Hernández, ao observar que os *chilis*, que seriam classificados como condimentos, também eram usados como alimento pelos índios (Hernández 1959b, 138). O

Mas ao lado da condenação de alguns costumes emprestados aos índios, também ocorre a aceitação de práticas sociais inspiradas por antigo uso nativo, práticas justificadas pelas mesmas grades de pensamento dietético, ainda que seja para negar a necessidade das regras da clínica galênica. A negação da dietética pelas próprias grades do saber dietético. Caso exemplar é o tema das bebidas de cacau.

O médico Juan de Cárdenas sugeria certa liberdade do sujeito para beber o chocolate, ainda que estivesse atento para o princípio da temperança em termos de uma medicina dos contrários: para corpos humanos com frialdade, uma receita mais “quente”, para os corpos com *calentura*, uma receita “fria” (como apontado acima). Também indica os horários mais apropriados para usufruir a prazerosa, a medicinal e muito estimada bebida dos *criollos* e das damas espanholas na Cidade do México (Cárdenas 1988, 148).

Já para o padre Bernabé Cobo, a única regra que seguir na bebida do chocolate é a moderação, sentido que escapa do raciocínio estrito da temperança pela medicina dos contrários. Para o jesuíta, a liberdade de ingerir variadas composições manifestaria que o sujeito “imagina” as receitas que “le son de provecho para su necesidad o regalo”. A porta se abre tanto para um uso medicinal (por necessidade) como para o prazer (no gosto da bebida). Mas sempre cada um faz o que quer, o que considera que é bom para si próprio. Contudo, padre Cobo evoca que é importante o uso moderado do chocolate, o qual é “saludable y engorda”, além de destacar que é medicinal para quem padece de “jaquecas”, podendo, no caso, ser tomado “en cualquiera hora del día” (Cobo 1964a, 259).

Matías de Porres entrou no seletivo grupo de “médicos de família” na Corte de Felipe II em 1588. Chega a Lima em 1615 em companhia do recém-empossado vice-rei Francisco de Borja, o príncipe de Esquilache. Porres manejava a extração do gelo numa serra próxima a Lima, gelo destinado à bebida “fria” considerada enfermiza por muitos tratados médicos espanhóis (Cf. Lohmann 1998). Porres escreve um opúsculo na defesa da ingestão de bebidas com gelo, quiçá em virtude do negócio com neve. Ao tratar desse objeto da medicina dietética, procura projetar um âmbito de conhecimento bastante subjetivo das qualidades do corpo. Ainda que possa ser auxiliado pela orientação médica, o sujeito é quem sabe o que lhe convém ou não, e se há como escapar dos cuidados medicinais. Caminhando paralelo ao mecanismo de sujeição às restrições e receitas das coisas, está um sentido de “cuidado de si” mais aberto às escolhas do sujeito em busca das regras do beber mais salutar. Comenta Porres:

atole, a comum bebida de milho novo-hispânica extremamente elogiada por Hernández pelas propriedades medicinais, se tomada com *chilis*, também estimularia o apetite venéreo, denunciando o “grado de torpeza [en que] han llegado las costumbres que razas tan diversas se unen al vicio!” (Hernández 1959b, 290).

No ay regla cierta ni determinada para la cantidad, ni los grados de la bebida fria: por esso tuvo Avicena por incomprehensible entender lo que se se añade en los sugetos; y por ellos se a de regular según lo debil o lo flaco de las partes principales, o del todo, lo que cada uno a menester: porque los preceptos hablan de lo general, y estos se varian llegando a los particular de cada uno; y assi diré lo que en esto alcanço; cada uno tomará para si de estas advertencias lo que mejor le estuviere, y consultará con el medico de quien fia su salud lo que deva hazer (Porres 1621, f. 20v).

Se Porres recomenda beber frio aos “sugetos” que respiram quente, gozam de boa saúde e lhe apetezem o costume, devem tais indivíduos chegar por conta própria à conclusão de que sintam “en si el provecho, o el daño; pues a su modo podrá alargar o acortar cada uno para beber, y vivir sin miedo” (Porres 1621, f. 21f).

De todo jeito, concordemos com Frédéric Gros ao examinar o “cuidado de si” no sentido buscado pelos ensaios de Foucault. O olhar sobre si mesmo “não é o de um hermeneuta desconfiado, nem mesmo o de um juiz: mas o de um *administrador* um pouco metuculoso, um mestre de obras cuidando para que as coisas se realizem segundo as regras” (Gros 2006, 134). Embora a regra da nutrição e bebida para um sujeito mais ou menos saudável seja seguir praticamente regra nenhuma, como comentam vários galenos como Porres em Lima ou Cisneros na Cidade do México.

Até aqui se observou um âmbito do poder de saberes dietéticos para a constituição do sujeito sábio, aristocrático colonizador do Novo Mundo, que se utiliza das regras com bastante margem de subjetividade para saber o que poderá comer e beber. Mas a dietética intervinha em outras esferas de sociabilidade e de outra maneira. Lembremos os hospitais que estavam espalhados pelas regiões colonizadas ou tuteladas pelos espanhóis no Novo Mundo. Os hospitais coloniais, centros de reclusão de raízes caritativas medievais, usados para albergar os paupérrimos e moribundos, uns reservados para índios e outros para espanhóis, representam uma instância privilegiada por onde operam os poderes da medicina hipocrático-galênica³².

Uma visita em 1573 de dois juízes num hospital para mulheres pobres e enfermas de Lima abre processo com várias perguntas para a testificação de uma denúncia contra a administração do *mayordomo* Pedro Alonso de Paredes. Este fora acusado de maus tratos e de ser grosseiro, de assediado moças no internato, embora muitos entrevistados o livressem de queixas ou o apoiem no processo. Mas há testemunha para as acusações feitas contra o *mayordomo*, a mais notória feita

32 Embora estejamos bem distantes da construção do “biopoder” moderno com outras regras de inserção do saber médico (Cf. Foucault 2008).

por “Geronima sirvienta”. O terceiro item do interrogatório procura saber se “el dicho mayordomo aya tratado y trata bien el dicho servicio con todo amor y charidad y si les a probeido bastantemente de comer y bestir y lo demas necesario”. O escrivão do processo relata uma queixa de Geronima que se relaciona aos saberes dietéticos:

3. Al tercero capitulo dixo que es testigo, a visto en el tiempo que a, que esta en esta casa, visitar los medicos a los enfermos della, y que algunas veces, no se cumplan lo que asi recetavan, o por no lo aver en la dicha casa, o por descuido de la enfermera, o del dicho mayordomo, e que algunas vezes mandava el medico que diesen de comer [a] algunas enfermas aves y el mayordomo manda que les diesen carnero, porque estava la casa probe [sic].

Ao utilizar a argumentação de descuido com a receita médica da melhor comida para os enfermos, Geronima aponta para a importância que se dava ao tema. Se ave e carneiro são as carnes medicinais por excelência, isso não significa que se pode oferecer uma ou outra coisa indiscriminadamente. O argumento vem na intenção de mostrar falha grave numa causa de juízo contra abusos de autoridade e mau caráter do *mayordomo*. Demonstra-se aí como a crença no poder dos alimentos tem ressonância e pode persuadir, ao menos no âmbito institucional de um hospital colonial.

Os saberes dietéticos podem representar motivo para preservar o regime como “bom governo”. Um sentido de governar também pode ser o de “impor um regime”, ou seja, “um regime para um enfermo: o médico governa o enfermo, ou o enfermo que se impõe certo número de cuidados se governa” (Foucault 2004b, 125). E assim se desdobram os âmbitos do regime ou conduta correta em vários campos da vida humana.

Vai nesse rumo o discurso do médico Juan de Cárdenas sobre a natureza e costumes da camada social dos espanhóis nascidos ou criados no Novo Mundo, quando constrói uma retórica amenizada, mas ainda assim como intenção de governo, de boa conduta para o *criollo*. Foi visto que o doutor elabora uma natureza privilegiada do espanhol na América, quando sua compleição sanguínea e colérica provoca um “ingenio bivo, tracendido y delicado”. Mas a predominância do humor do sangue aponta para a falta de constância desses homens, bem como a natureza quente e úmida da Nova Espanha não favorece a boa saúde, pois é um ambiente em que rege a “ociosidad” e o “mucho vicio” com “copia de manjares” e os “excessos demasiados con mujeres”; e porque é úmida a terra, produz nos membros do corpo uma “textura y sustancia (...) lasa, floxa, blanda y mal compacta y mal unida casi” (Cárdenas 1988, 207-8). Um excesso de fleuma (causa de muitas enfermidades no corpo do *criollo*) “le procede por parte

de la región de los mantenimientos, del poco exercicio que haze, de lo mucho que come y beve y aun de los demasiados actos venéreos de que mucho usan en las Indias” (Cárdenas 1988, 216). Todos esses fatores de ordem dietética devem, portanto, ser governados pelo sujeito *criollo*. Mas Cárdenas reduz a dimensão do desgoverno insinuando que há todas as condições para o governo de si contra a terra dos vícios: “a la gente desta tierra les compete la biveza y delicadeza de ingenio por naturaleza y la constancia por propia virtud, repugnando a la complesión y composición que por parte de los cuatro humores les compete” (Cárdenas 1988, 214).

De outro lado, ainda na aferição das condutas saudáveis para o elemento espanhol na América, muitas vezes os discursos projetam um olhar sobre as práticas indígenas de bom governo dos corpos na dieta. No “outro” se pode extrair uma virtude ao invés de um vício, e assim, trata-se muitas vezes de projetar no índio as imagens que fortalecem a identidade própria do espanhol nas atenções ao novo (ainda que de um mundo bárbaro).

Las Casas é paradigmático dessa projeção, conferindo uma natureza alimentar (entre outros âmbitos da dieta) que confirmam o quadro completo da temperança indígena. Uma “causa accidental” dos bons entendimentos do índio “es la sobriedad y templanza del comer y beber” (Las Casas 1992, 443) —aliás, para essa boa natureza do índio também intervém o fato dos “manjares ser de poca substancia y nutrimento” (Las Casas 1992, 443 e 446), o que reforça uma crença geral dos espanhóis sobre a má virtude dos alimentos indígenas. Os índios peruanos do padre Cobo por sua vez apresentam saúde corporal bem melhor que aquela dos “españoles indianos” ou *criollos*, que não representam o ideal de vida do clérigo, pois Cobo é do partido dos metropolitanos. Os *criollos* não se adaptam ao frio das serras peruanas, “no se logran” se não forem bem abrigados. Diferente dos *criollos*, os índios têm bons dentes que nunca caem, não padecem de “dolor de muelas ni corrimientos en ellas”, “no tienen mal de orina ni críe piedra [nos rins]”. O jesuíta afirma que essa vantagem do índio pode não ser de “su natural complexión”. Mas não se trata tanto de aventar a tese de uma natureza corpórea superior, e sim de notar os costumes da “nação” dos índios para um corpo superior. Assim, pode ser que os índios sejam mais saudáveis por razão da diferença de “sus mantenimientos y bebidas”. Padre Cobo se desculpa, mas induz à conclusão de melhores costumes alimentares dos índios: “no me atrevo a determinar lo, cada uno haga el juicio que quisiere” (Cobo 1964b, 16).

Entretanto, o mote central dos discursos coloniais é considerar que a vida indígena na “barbárie” significa justamente o oposto da vida “política” dos cristãos europeus. Sendo que isto se reflete, inclusive, nas visões sobre a falta do “regime” entre os nativos.

O capitão Alfonso de Estrada, num inusitado “proêmio” que elogia a iniciativa governamental de enviar um questionário às Índias Ocidentais para a produ-

ção de relatórios das condições de cada porção de terreno sob domínio imperial, destaca que os “regímenes vitae”, assim como as “leyes” e outros meios, serviam muito bem para a judiciosa ação do rei. O conhecimento das “provincias” deve “impedir, regular y conocer las propiedades” delas. As receitas do regime podem, enfim, operar para que “se use y conserve el individuo y composición del hombre”. Mas para este relator da linhagem dos conquistadores e encomenderos, os índios da Nova Espanha não faziam “uso de las cosas políticas”, porque eram “bárbaras naciones en el uso de la razón [...], distinción, conocimi[ent]o de las más cosas y cultivación de ellas y de las tierras”. Entre as carências indígenas estaria sua incompreensão do regime de vida (Acuña 1985, 338).

De acordo ainda com o “proemio” de Alfonso de Estrada, seria importante entender, por exemplo, que das lagunas, selvas e outras partes da terra novo-hispânica, os “animales, sabandijas ponzoñosas, y otras muchas cosas [são] contrarias a la composición del hombre mortal”. Em outro informe, como acontece em vários, aponta-se que os índios comiam todo gênero de caça, “sin hacer excepción della, hasta comer sapos, culebras, ratones, langostas, lagartijas, cigarrones y gusanos.” (Acuña 1985, 64). Comidas não muito saudáveis para o ser humano, pois na cadeia aristotélica da vida, cobras e vermes representam seres imperfeitos que podem inclusive surgir espontaneamente da podridão (Cf. Ferrières 2002). Uma comida incorreta de povos bárbaros.

Alguns discursos nas *Relaciones Geográficas* irão produzir as visões mais definitivas de uma dieta indígena na barbárie. O autor do informe de Xilotzingo na diocese do México, ao comentar o “temple” do *pueblo*, avalia que é lugar sano. Porém, muitos índios vivem enfermos, sendo a causa:

[...] ser gente desconcertada y sin orden en el comer y beber, porque, allende de que las comidas que comen son nocivas y de poca sustancia, jamás dejan de beber pulque, que así se llama el vino que hacen del maguey; tan malo y pestilencial, que solam[en]te el olor atosiga. (Acuña 1986, 207)

Além do mal da embriaguez, o relato destaca os alimentos nocivos e que não sustentam. Era comum a dedução de que a falta de carne de aves e gado, ou ainda, que a contraparte, a alimentação baseada em seres animais inferiores e também em diversas plantas, seria pouco nutritiva³³.

Contudo, alterar o costume alimentar ancestral pode representar uma desordem para o corpo do índio, ainda que o antigo costume não se tenha mostrado

33 Um exemplo que destaca esse tipo de alimentação entre os índios mexicanos: “Las comidas de su gentilidad era yerbas y raíces del campo y frutas silvestres, y aves y sabandijas y culebras, y cosas de montería y otras sabandijas” (Acuña 1986a, 193).

como governo pelas regras de dieta. Para o médico Cárdenas pode existir um regime natural ou sem doutrina na vida dos índios.

Nas *Relaciones Geográficas* pesa bastante o fato de que a nova dieta dos naturais, quiçá farta e bem abastecida de carnes europeias,³⁴ pudesse representar uma dieta imprópria trazendo as enfermidades. De um lado, na doutrina, a alimentação carnívora é excelente para a formação do mais vital dos humores no processo da digestão, o sangue quente e úmido, trazendo o melhor sustento para o corpo, algo que se revela na fortitude e vivacidade do indivíduo. Contudo, em um regime para os índios, comer carnes europeias podia não ser saudável. São corpos de constituição preponderantemente “fria e úmida”. Ao comer muita carne, o índio altera sua compleição, o que redundaria em enfermidade. Um dos informes do centro do México opera este raciocínio completo para pensar o problema da mortandade indígena devido à falta de ordem no costume alimentar ancestral, mas também, revela o problema do atual regime carnívoro para os índios, que se tornariam sanguíneos e, por isso, enfermos³⁵.

Se existe um impasse para a dieta dos naturais (pois devem se adaptar ou serem excluídos do regime espanhol?), por outro lado, não havia a mesma ordem de problema para a dieta dos donos do regime. O médico Cisneros, remontando ao assunto da natureza mais débil dos mantimentos na Cidade do México, o que poderia alterar nos homens “las complexiones y mudarles su natural templança”, realça que o problema não seria tão grave assim: “porque el trigo el mesmo es que el de España, el vino y las carnes, que son los principales mantenimientos” mantêm-se na cozinha novo-hispânica (Cisneros 2009, 290). Alimentos fundamentais dos espanhóis e mediterrâneos, de forte identidade religiosa —o pão sendo a carne e o vinho como o sangue de Cristo (Cf. Flandrin & Montanari 1998)— abundam na terra mexicana. Dessa maneira, o regime está a salvo e é salutar, ao menos para a nação dos espanhóis nas Índias Ocidentais.

34 John Super (1988) defende a tese de que a alimentação no início da colonização espanhola era não só abundante para todos os segmentos sociais, como também geralmente melhor que a situação na Europa de então, particularmente quanto à dieta carnívora.

35 O *corregidor* responsável pelo informe confere que “las comidas que comían eran más ligeras que las que ahora comen, que casi se ha convertido su complexión en la que nosotros tenemos, por haberse dado al comer carne de vaca y puerco y carnero, y beber vino”; “la más comun [enfermidade] es de ciciones y mal de ojos, las cuales dicen [que] les proceden de las malas comidas que comen y peores bebidas que beben, porque, en este particular, son muy desordenados y no saben elegir el orden y templanza que se requiere”; “las comidas no eran tan regaladas como ahora ni [ellos] eran tan sanguinos, antes, de muy viejos, venían a morir los más dellos.” Nesta “relación de Tequixquiac y su partido”, o *corregidor* Alonso de Galdo (por meio de entrevistas com autoridades indígenas) remete a outras desordens dietéticas, como nos banhos. As enfermidades assolariam também os índios devido à habitação em casebres que não protegem das intempéries e estão sempre cheios de fumaça (Acuña 1986a, 199-200 y 206).

Conclusão: Do governo dos corpos no Novo Mundo

A moralização das compleições estabelece aspectos positivos desses caracteres. Trata-se de uma prédica para as práticas comportamentais consideradas sãs, dignas ou corretas inclusive para os tipos humanos de compleição decadente. O fleumático poderia ser paciente como também poderia ser preguiçoso, ambiguidade que muitas vezes era atribuída ao corpo do índio. O discurso moral também poderia operar uma forma de complacência, uma justificativa de certas práticas sociais como se fossem cabalmente determinadas pelo temperamento do corpo. O ser colérico, característica normalmente atribuída ao espanhol, poderia justificar os surtos de brutalidade (diante do índio) pela preponderância da bilis amarela.

De qualquer forma, tanto o equilíbrio dos humores como as compleições de constituição dos corpos poderiam ser transformados, provocando sentidos de indeterminação da natureza dos indivíduos (e dos povos), ou provocando sentidos de determinação para os corpos, mas estranhos à física interna do indivíduo, devido a diferentes influências em conjugação: estas vêm do mundo astral, do ambiente natural, da comunidade humana, e como foi enfatizado aqui, devido à alimentação. Também o juízo poderia transformar a condição de um sujeito que, além de temperamental, deve ser moral, quando a temperança e a moderação revelam bom governo na alimentação dos cristãos.

Destaque-se que a inconstância das compleições e temperamentos torna improvável a configuração de uma ideologia compacta ou declarada que possa fixar a natureza dos corpos sociais pela fisiologia e seus desdobramentos. Mas sem dúvida se manifestam, constantemente, critérios de pensamento que refletem (e discursos que emitem) uma subordinação da natureza ou condição do corpo indígena, mesmo quando a retórica seja favorável ao natural da terra —mas é sempre uma natureza do índio que extrair algum proveito, na mesma ordem que buscar o bom alimento da natureza da terra ou transplantar para esta terra o bom alimento para os corpos de origem ibérica.

Todos os corpos devem servir para o aumento da cristandade tal como concebida em variações pelos interesses dos grupos e autores da elite espanhola na América. Nesse ponto, vale apontar que tanto Cañizares-Esguerra (1999) quanto Earle (2010), ao enfatizarem sobremaneira a construção ideológica dos espanhóis ou dos *criollos* na formação das visões sobre os “corpos” no Novo Mundo, acabam fechando um circuito que não destaca os contornos políticos e identitários mais complexos ou intermediários dos escritos coloniais e que se relacionam aos poderes sobre os sujeitos em geral. Para além da oposição “índios/espanhóis” ou “espanhóis/*criollos*” como figuras antagônicas de um sistema de poder ou de exploração social, indicando uma formação discursiva compacta e em evolução como precursora do racismo moderno, os pronunciamentos que usam os sabe-

res dietéticos parecem também informar diversas representações em conflito e muitos dispositivos de poder nas práticas e nos sujeitos em geral da sociedade colonial. Contudo, ou de todo jeito, a identidade da “nação” dos espanhóis, nas formas de saber de autoridade dietética, contribui para a fixação de diferenças e da subordinação social dos indígenas e de outros setores populares, bem como estabelece regras mais soltas de dieta ou dietas mais substanciosas para seus corpos no Novo Mundo.

Finalmente, o índio torna-se uma figura de destaque na retórica que procura apontar para outras diferenças —do meio literário, sociocultural e de poder entre os colonizadores ibéricos, que tecem sentidos de natureza e governo para todos os corpos sociais no regime imperial.

Bibliografia

- ACOSTA, Joseph de. 1962. *Historia natural y moral de las Indias*. México: Fondo de Cultura Económica.
- ACUÑA, René de (ed.). 1985. *Relaciones geográficas del siglo XVI, México* (tomo I). México: Universidad Autónoma de México.
- ACUÑA, René de (ed.). 1986a. *Relaciones geográficas del siglo XVI: México* (tomo II). México: Universidad Autónoma de México.
- ACUÑA, René de (ed.). 1986b. *Relaciones geográficas del siglo XVI: México* (tomo III). México: Universidad Autónoma de México.
- ALBALA, Ken. 2002. *Eating right in the Renaissance*. Berkeley: University of California Press.
- ARES QUEIJA, Berta. 1992. La Apologética Historia Sumaria y el debate sobre la naturaleza del indio. En *Apologetica historia sumaria (tomo I)*, Fray Bartolomé de las Casas, 201-214. Madrid: Alianza Editorial.
- BRANDÃO, Helena H. Nagamine. 2004. *Introdução à análise do discurso*. Campinas: Ed. Unicamp.
- BRAUDE, Benjamin. 1997. The sons of Noah and the construction of ethnic and geographical identities in the Medieval and Early Modern periods. En *The William and Mary Quarterly*, V. 54, N° 1: 103-142.
- CAÑIZARES-ESGUERRA, Jorge. 1999. New World, New Stars: Patriotic Astrology and the Invention of Indian and Creole Bodies in Colonial Spanish America, 1600-1650. En: *The American Historical Review*, V. 104, N° 1: 33-68.
- CÁRDENAS, Juan de. 1988. *Problemas y secretos maravillosos de las Indias*. Madrid: Alianza Editorial.
- CARNEIRO, Henrique. 2010. *Bebida, abstinência e temperança, na história antiga e moderna*. São Paulo: Editora Senac.
- CERVANTES DE SALAZAR, Francisco 1985. *Crónica de la Nueva España*. México: Editorial Porrúa.

- CISNEROS, Diego. 2009. *Sitio, naturaleza y propiedades de la ciudad de México*. México: El coléjio de México.
- COBO, Bernabé. 1964a. *Obras del P. Bernabé Cobo de la Compañía de Jesús* (tomo 1), estudio preliminar y edición del P. Francisco Mateos de la misma Compañía. Madrid: Atlas.
- COBO, Bernabé. 1964b. *Obras del P. Bernabé Cobo de la Compañía de Jesús* (tomo 2). Madrid: Atlas.
- CRUZ CRUZ, Juan. 1997. *Dietética medieval*. Huesca: La Val de Onsera.
- DÍAZ, Esther. 1992. *Michel Foucault, Los modos de subjetivación*. Buenos Aires: Editorial Almagesto.
- DOUGLAS COPE, R. 1994. *The limits of racial domination; plebeian society in Colonial Mexico City, 1660-1720*. Madison: The University of Wisconsin Press.
- EARLE, Rebecca. 2010. 'If you eat their food...': Diets and Bodies in Early Colonial Spanish America. *The American Historical Review*. V.115, No. 3: 688-713.
- FERRIÈRES, Madeleine. 2002. *Histoire des peurs alimentaires, Du Moyen Âge à l'aube du xxe siècle*. Paris: Éditions du Seuil.
- FLANDRIN, Jean-Louis y Montanari, Massimo (ed.). 1998. *História da alimentação*. São Paulo: Estação Liberdade.
- FOUCAULT, Michel. 1984. *História da sexualidade 2, O uso dos prazeres*. Rio de Janeiro: Edições Graal.
- FOUCAULT, Michel. 1992. *As palavras e as coisas*. São Paulo: Martins Fontes.
- FOUCAULT, Michel. 1994. *História da sexualidade II: o uso dos prazeres*. Rio de Janeiro: Edições Graal.
- FOUCAULT, Michel. 2008. *O nascimento da clínica*. Rio de Janeiro: Forense Universitária.
- FOUCAULT, Michel. 2004a. *A ordem do discurso*. São Paulo: Loyola.
- FOUCAULT, Michel. 2004b. *Sécurité, territoire, population. Cours au Collage de France. 1977-1978*. Lonrai: Gallimard/Seuil.
- GALEN. 2000. On the powers of foods: Book 1. En *Galen on food and diet*, ed. Mark Grant, 68-108. New York: Routledge.
- GALEN. 1995. *L'âme et ses passions, Les passions et les erreurs de l'âme – les facultés de l'âme suivent les tempéraments du corps. (Préface de Jean Starobinski; Introduction, traduction et notes par Vincent Barras, Terpsichore Birchler, Anne-France Morand)*. Paris: Les Belles Lettres.
- GLIOZZI, GIULIANO. 2000. *Adam et le Nouveau Monde, La naissance de l'anthropologie comme idéologie coloniale: des généalogies bibliques aux théories raciales (1500-1700)*. Lecques: Théétète Éditions.
- GRMEK, MIRKO. 1998. The concept of disease. En *Western medical thought from Antiquity to the Middle Ages*, ed. Mirko Grmek, 241-258. Cambridge: Harvard University Press.
- GROS, Frédéric. 2006. O cuidado de si em Michel Foucault. En *Figuras de Foucault*, orgs. Margareth Rago y Alfredo Veiga-Neto, 127-138. Belo Horizonte: Autêntica.
- HERNÁNDEZ, FRANCISCO. 1986. *Antigüedades de la Nueva España*. Madrid: Historia 16.
- HERNÁNDEZ, FRANCISCO. 1959a. *Obras completas*. Tomo II, *Historia natural de Nueva España* volumen I. México: Universidad Nacional de México.

- HERNÁNDEZ, FRANCISCO. 1959b. *Obras completas*. Tomo III. *Historia natural de Nueva España*. Volumen II. México: Universidad Nacional de México.
- HARTOG, FRANÇOIS. 1999. *Memoria de Ulises, Relatos sobre la frontera en la antigua Grecia*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica de Argentina.
- HARTOG, FRANÇOIS. 1991. *Le miroir d'Hérodote; essai sur la représentation de l'autre*. Paris: Gallimard.
- JIMÉNEZ DE LA ESPADA, MARCOS (ed.). 1965a. *Relaciones geográficas de Indias, Peru* (Tomo I). Madrid: Atlas.
- JIMÉNEZ DE LA ESPADA, MARCOS (ed.). 1965b. *Relaciones geográficas de Indias: Peru* (Tomo II). Madrid: Atlas.
- KLIBANSKY ET. AL.. 1989. *Saturne et la mélancolie, études historiques et philosophiques: nature, religion, médecine et art*. Paris: Gallimard.
- LAS CASAS, FRAY BARTOLOMÉ DE. 1992. *Apologética historia sumaria. Edición de Vidal Abril Castelló, Jesús A. Barreda, Berta Ares Queija y Miguel J. Abril Stoffels* (tomo I). Madrid: Alianza Editorial.
- LOHMANN VILLENA, GUILLERMO. 1998. *El aprovechado doctor Matías de Porres (separata del Homenaje a Don Aurelio Miró Quesada Sosa)*. Lima: s/e.
- MARTÍNEZ, HENRICO. 1981. *Reportorio de los tiempos y historia natural de Nueva España*. México: Condumex.
- MARTÍNEZ, MARÍA ELENA. 2004. The black blood of New Spain: Limpieza de sangre, racial violence, and gendered power in Early Colonial Mexico. *The William and Mary Quarterly*, V. 61, N° 3: 479-520.
- MENDIETA, FRAY GERÓNIMO DE. 1997a. *Historia eclesiástica indiana I*. México: Cien de México.
- MENDIETA, FRAY GERÓNIMO DE. 1997b. *Historia eclesiástica Indiana II*. México: Cien de México.
- MILLONES, LUIS Y LEDESMA, DOMINGO (ed.). 2005. *El saber de los jesuitas, historias naturales y el Nuevo Mundo*. Madrid: Iberoamericana.
- MONTANARI, MASSIMO. 2006. *Food is culture*. New York: Columbia University Press.
- PAGDEN, ANTHONY. 1982. *The fall of natural man, The American Indian and the origins of comparative ethnology*. Cambridge: Cambridge University Press.
- PÉREZ TAMAYO, RUY. 1988. *El concepto de enfermedad; su evolución a través de la historia* (Tomo I). México: Facultad de Medicina, UNAM/Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología, Fondo de Cultura Económica.
- PHELAN, JOHN L. 1972. *El reino milenarío de los franciscanos en el Nuevo Mundo*. México: UNAM/Instituto de Investigaciones Históricas.
- PORRES, MATÍAS DE. 1621. *Breves advertencias para beber frio con nieve (Ms)*. Lima: Gerónimo de Contreras.
- RAMÍREZ RUIZ, MARCELO. 2000. Microcosmos. El hombre del Nuevo Mundo y la tradición grecolatina. *Estudios de Historia Novohispana*, V. 21: 13-47.
- RICOEUR, PAUL. 2000. *La mémoire, l'histoire, l'oubli*. Paris: Éditions du Seuil.
- SAIGNES, THIERRY Y BOUYSSÉ-CASSAGNE, THÉRÈSE. 1992. Dos confundidas identidades: mestizos y criollos en el siglo XVII. *Senri Ethnological Studies*, n.º 33: 14-26.

- SALDARRIAGA, Gregorio. 2009. Comedores de porquerías: control y sanción de la alimentación indígena, desde la óptica española en el Nuevo Reino de Granada (siglos XVI y XVII). *Revista de Historia Iberoamericana*, Vol. 2, No. 2: 16-37.
- SEBASTIANI, Silvia. 2008. *I limiti del progresso. Razza e genere nell'illuminismo scozzese*. Bologna: Il Mulino.
- SUPER, John C.. 1988. *Food, conquest, and colonization in sixteenth-century Spanish America*. Albuquerque: University of New Mexico Press.
- SWEET, James H.. 1997. The Iberian Roots of American Racist Thought. *The William and Mary Quarterly*, V. 54, N° 1: 143-166.
- WOLFF, Larry y Cipolloni, Marco. 2007. *The Anthropology of the Enlightenment*. Stanford: Stanford University Press.

Al otro lado del cuerpo. Estudios biopolíticos en América Latina / Hilderman Cardona Rodas, Zandra Pedraza Gómez, compiladores. – Bogotá: Universidad de los Andes, Facultad de Ciencias Sociales, Departamento de Lenguajes y Estudios Socioculturales, Ediciones Uniandes: Universidad de Medellín, 2014.
338 p.; 17 x 24 cm.

Otros autores: Alexandre C. Varella, Alejandra Natalia Araya Espinoza, Santiago Castro-Gómez, Adriana María Alzate Echeverri, Diádiney Helena de Almeida, Fernanda Núñez Becerra, Oliva López Sánchez, Frida Gorbach, Hilderman Cardona Rodas, Óscar Gallo, Diego Armus, Elsa Muñiz.

ISBN 978-958-774-060-8

1. Biopolítica – América Latina 2. Cuerpo humano – Aspectos sociales – América Latina I. Cardona Rodas, Hilderman II. Pedraza Gómez, Zandra III. Universidad de los Andes (Colombia). Facultad de Ciencias Sociales, Departamento de Lenguajes y Estudios Socioculturales IV. Universidad de Medellín.

CDD 306.4

SBUA

Primera edición: octubre del 2014

© Hilderman Cardona Rodas y Zandra Pedraza Gómez, autores compiladores

© Universidad de los Andes, Facultad de Ciencias Sociales, Departamento de Lenguajes y Estudios Socioculturales

Ediciones Uniandes
Carrera 1.ª núm. 19-27, edificio Aulas 6, piso 2
Bogotá, Colombia
Teléfono: 3394949, ext. 2133
<http://ediciones.uniandes.edu.co>
infeduni@uniandes.edu.co

© Universidad de Medellín, Departamento de Ciencias Sociales y Humanas

Sello Editorial Universidad de Medellín
Carrera 87 núm. 30-65, bloque 20, piso 2
Medellín, Colombia
Teléfonos: 3405242, 3405335
editorial@udem.edu.co

ISBN: 978-958-774-060-8
ISBN e-book: 978-958-774-061-5

Corrección de estilo en portugués: Luciana Andrade Stanzani
Diagramación: Proceditor
Diseño de cubierta: Víctor Gómez
Imagen de cubierta: *El peinado* (1958), Nemesio Antúnez, litografía, 52 x 35 cm, Colección Museo Nacional de Bellas Artes, Chile

Impresión:
Javegraf
Cl 46 A núm. 82-54, interior 2
Parque Industrial San Cayetano
Teléfono: 416 16 00
Bogotá, Colombia

Impreso en Colombia – *Printed in Colombia*

Todos los derechos reservados. Esta publicación no puede ser reproducida ni en su todo ni en sus partes, ni registrada en o transmitida por un sistema de recuperación de información, en ninguna forma ni por ningún medio, sea mecánico, fotoquímico, electrónico, magnético, electro-óptico, por fotocopia o cualquier otro, sin el permiso previo por escrito de la editorial de la Universidad de Andes y el Sello Editorial de la Universidad de Medellín.