

Brazilski kanibalizam

Moslavac, Lidija

Master's thesis / Diplomski rad

2020

Degree Grantor / Ustanova koja je dodijelila akademski / stručni stupanj: **University of Zagreb, University of Zagreb, Faculty of Humanities and Social Sciences / Sveučilište u Zagrebu, Filozofski fakultet**

Permanent link / Trajna poveznica: <https://um.nsk.hr/um:nbn:hr:131:259999>

Rights / Prava: [In copyright](#) / [Zaštićeno autorskim pravom.](#)

Download date / Datum preuzimanja: **2024-07-22**



Sveučilište u Zagrebu
Filozofski fakultet
University of Zagreb
Faculty of Humanities
and Social Sciences

Repository / Repozitorij:

[ODRAZ - open repository of the University of Zagreb
Faculty of Humanities and Social Sciences](#)



Sveučilište u Zagrebu

Filozofski fakultet

Odsjek za etnologiju i kulturnu antropologiju, Katedra za antropologiju

Odsjek za romanistiku, Katedra za portugalski jezik i književnost

„DIPLOMSKI RAD“

Brazilski kanibalizam: antropološko načelo u kulturi

Lidija Moslavac

Mentor: dr. sc. Emil Heršak

Komentorica: dr. sc. Majda Bojić

Zagreb, rujan, 2020. godine

Izjavljujem pod punom moralnom odgovornošću da sam diplomski rad „Brazilski kanibalizam: antropološko načelo u kulturi“ izradila potpuno samostalno uz stručno vodstvo mentora dr. sc. Emila Heršaka i komentorice dr.sc. Majde Bojić. Svi podaci navedeni u radu su istiniti i prikupljeni u skladu s etičkim standardom struke. Rad je pisan u duhu dobre akademske prakse koja izričito podržava nepovredivost autorskog prava te ispravno citiranje i referenciranje radova drugih autora.

Sadržaj

1. Uvod	1
2. Zapisi o kanibalizmu u Brazilu za vrijeme kolonizacije	7
1. Hans Staden	8
2. Družba Isusova	15
3. Osvrt na rane radove o brazilskom kanibalizmu	25
3. Kanibalizam u brazilskoj književnosti	30
4. Antropofagija kao alat za razvitak brazilske kulture i identiteta	38
5. Kanibalizam u antropologiji	42
6. Postkolonijalna kritika radova o (brazilskom) kanibalizmu	47
7. Opći pregled rada	54
8. Zaključak	63
9. Popis priloga	64
10. Popis literature	65
11. Sažetak rada	68
12. Resumo	70

1. Uvod

Misao o kanibalizmu ima dugu povijest. Grčki povjesničar Herodot je u 5. stoljeću prije Krista za susjednu naciju smislio naziv „*Antropofagi*“, što znači „oni koji jedu ljude“¹ (Pejović, 2018, 170). Kada je Kolumbo došao na Karibe, narod na Malim Antima naziva *cariba*, što znači „odvažni“ ili „hrabri“. Španjolci nisu ispravno čitati *cariba* te to u govoru postaje *caniba*. Nakon svjedočenja praksi kanibalizma među otočanima, *canibali* postaju osobe koje jedu ljudsko meso. (Diehl, Donnelly, 2010; 27-28) Dobiva se izraz kanibalizam, koji označava kušanje ili jedenje ljudskog mesa. Pete Hulme tvrdi da se treba napraviti distinkcija između kanibalizma i antropofagije jer je kanibalizam fantazija da će ga Drugi pojesti, dok je antropofagija stvarna konzumacija mesa. (Obeyesekere, 2005; 15) Ali, većina radova ne radi ovu distinkciju, tako ćemo i u ovome radu koristiti obje riječi kao sinonime.

Endokanibalizam i egzokanibalizam predstavljaju dvije najšire određene kategorije kanibalizma koji postoji kao kulturna institucija. Razlikuju se prema tome da li pripadnici određene grupe jedu tijela pripadnika grupe kojoj pripadaju ili neke druge. Endokanibalizam se odnosi na kanibalizam unutar grupe, a on podrazumijeva jedenje tijela pripadnika vlastite društvene grupe, porodice, zajednice ili plemena. Taj oblik se uglavnom zasniva na uvjerenju da je bolje pojesti tijelo preminule bliske osobe, nego ostaviti njeno tijelo da trune na zemlji. Egzokanibalizam je kanibalizam van vlastite grupe. Najčešće se odnosi na situacije u kojima se ubijaju i jedu ratni neprijatelji, pripadnici druge društvene grupe, kako bi bili poniženi ili podčinjeni. Postoje društva koja prakticiraju obje vrste kanibalizma, kao u slučaju Wari² naroda. U praksi pogrebnog kanibalizma jedu meso svojih srodnika, a u praksi ratnog kanibalizma jedu meso svojih neprijatelja. (Pejović, 2018; 171-173) Postoje i oblici kanibalizma koji nisu dio kulture već su izolirani slučajevi unutar društva. Na primjer, kanibalizam koji se javlja kao rezultat neke vrste psihičkog poremećaja ili koji osigurava preživljavanje pojedinca u ekstremnim situacijama, poput brodoloma. (Bittner, 2016; 8-9)

¹ Marija Gimbutas povezuje susjedni narod o kojem Herodot priča s narodom Mordvinom, *antropofagi* je grčki prijevod iranskog izraza *mardxvār*, što bi značilo *mard* "čovjek" + *xvār* "jesti", što označava riječ za kanibalizam.

² Wari' na njihovom jeziku označava izraz za „narod, ljudi“ tako da ćemo ga koristiti u ovom radu umjesto drugih naziva, poput Pakaa Nova, izraza kojeg su Europljani kreirali, prema rijeci koja teče na njihovom teritoriju.

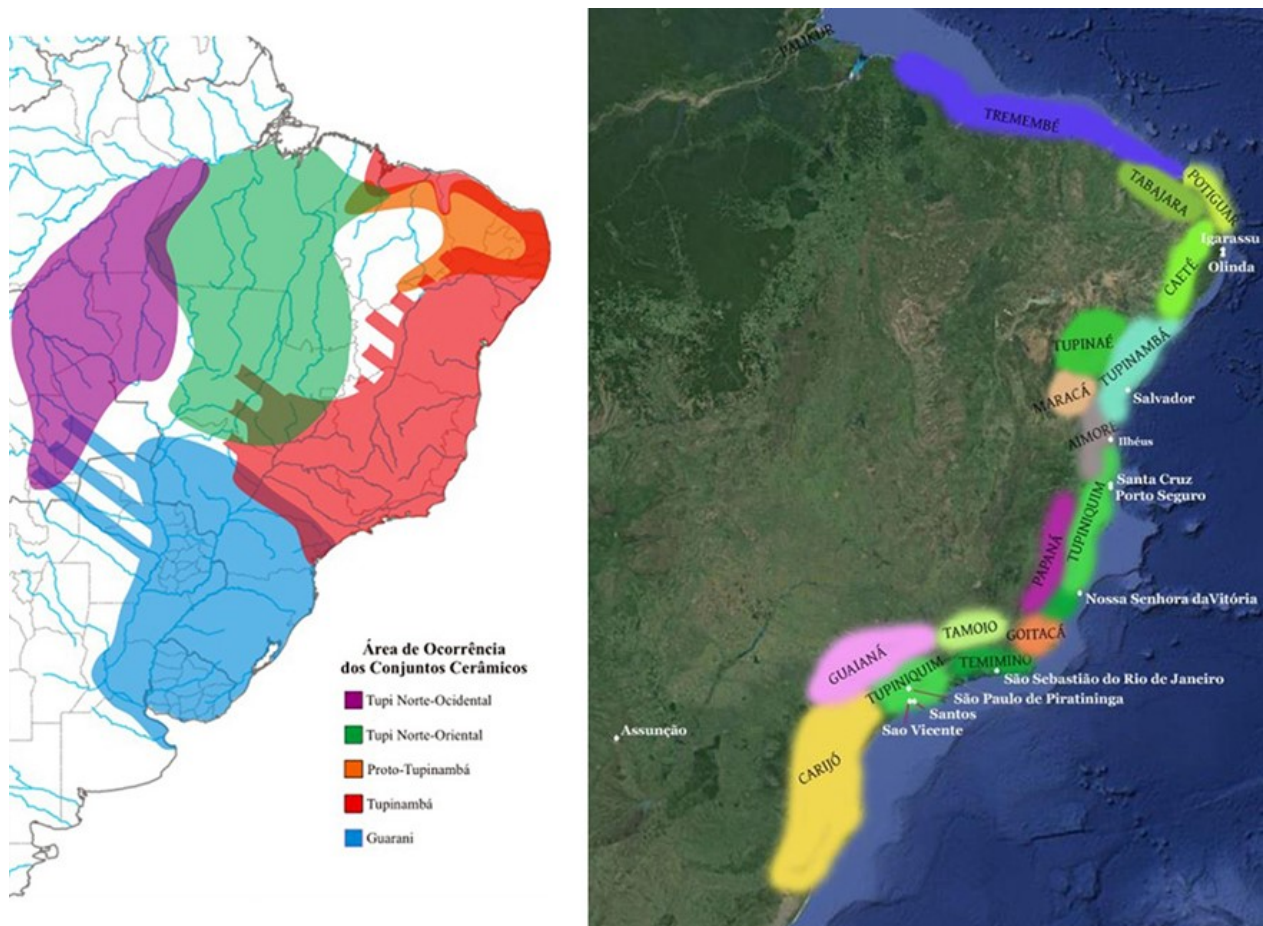
Ljudski kanibalizam je veoma složeno ponašanje za čije je razumijevanje potrebna detaljna i višedimenzionalna analiza. Svi segmenti ovog fenomena zahtijevaju detaljnu analizu, a to su biološki, povijesni, politički, simbolički, etički, pravni i još mnogi drugi. Kada su u pitanju situacije preživljavanja, motiv za kanibalizmom je nagon za preživljavanjem, zato što potreba za unošenjem proteina u tom trenutku predstavlja jedini način da se preživi. Za mnoga društva i kulture ovakav čin je neprihvatljiv, dok je u određenim kulturama sastavni dio etičke, religijske i ritualne strukture. (Pejović, 188-189) Freud je vjerovao da atavistički nagoni za kanibalizmom i incestom postoje sakriveni ispod tabua koje nameće društvo. Potiskivanje tih nagona je dovelo do razvitka modernog društva. Možda upravo ti nagoni objašnjavaju ljudsku fascinaciju kanibalizmom. Mnoge knjige, serije i filmovi³ prikazuju neki oblik kanibalizma, najčešće kroz lik koji nakon smrt, preživljava jedeći ljudski mozak i meso. Gledajući ili čitajući o takvoj tematici aktivira se dio mozga zadužen za stres i uzbuđenje, ali ne na opasan način jer se nalazimo u sigurnosti svog doma. Mreže poput *Netflix*a i *HBO*-a nude mnoge dokumentarce o stvarnim serijskim ubojicama, koji su jako popularni među gledateljima. Jezik je isto pun referenci na kanibalizam, pogotovo engleski. Izrazi poput *man-eater* za ženu koja ima mnogo ljubavnika ili *cannibal* za starijeg homoseksualca skitnicu koji putuje s mlađim muškarcem ili dječakom. (Schutt, 2017; 315-317) Neki od hrvatskih izraza su „toliko je sladak da bi ga mogao pojesti“ kao izraz nježnosti, „jesti (ne)koga“ za prikaz dosađivanja ili gnjavljenja ili „dobiti jezikovu juhu“, kada nas netko izgrdi.

Interes znanosti za kanibalizam kreće nakon otkrića Novog Svijeta, odnosno Amerika i područja Tihog oceana. Posljedično se javlja pogrešno karakteriziranje autohtonih naroda Novog svijeta kao „primitivnih divljaka“ kanibala. Do toga je došlo zbog kolonizatorskog poricanja kanibalističke prakse na području Europe, za koju danas sigurno znamo da se u povijesti prakticirala. Prvi zapisi su većinom bili pisani od strane mornara, misionara, putnika i kolonijalnih figura, koji se nisu puno obazirali na kulturni kontekst prakse. (Bittner, 2016; 2-3) U 20. stoljeću se provodi najviše antropoloških studija o kanibalizmu. Mnogi autori su objavili detaljne studije koje svjedoče kanibalizmu na Papua Novoj Gvineji, Južnoj Americi, Kini, Africi i Fidži otocima. (Pejović, 2018; 169-170) Postoje i mnogi zapisi medicinskog kanibalizma u Europi, gdje su se krv, osušeni dijelovi tijela i ostaci mumificiranih tijela služili za liječenje raznih bolesti. (Conklin, 2001; 8-9)

³ Knjiga Cormac McCarthyja „Cesta“, filmovi „Noć živih mrtvaca“ i „Dobrodošli u zemlju zombija 1 i 2“, serije „iZombie“, „The Walking Dead“ i nastavak „Fear of the Walking Dead“; samo neki od brojnih primjera.

Antropološke studije kanibalizma se razlikuju u pristupima. Možemo ih podijeliti na šest pristupa: funkcionalistički, psihološke analize, socijalne evolucije, kulturološko materijalističkih argumenata, simboličke interpretacije i povijesno-kritičkih spisa. Funkcionalistički pristup smatra da je svrha kanibalizma služiti kao instrument pojačavanja grupnog identiteta i solidarnosti u društvu. On promatra što čini društva stabilnima te kako društvene i socijalne institucije ispunjavaju osnovne ljudske biološke i psihološke potrebe. Pristup psihološke analize proučava psihološke faktore koji motiviraju kanibalizam. Smatraju kako institucionalizirana konzumacija ljudskog mesa mora biti ekspresija psihički primitivnih nagona. Socijalna evolucija promatra kanibalizam kao karakteristiku određenog moralnog i socijalnog razvoja, koji je dio jednolinijske kulturne evolucija ljudskih društava. Kulturno materijalistički pristup kreće od postavke da je u društvu sve motivirano ekonomijom i okolišem. Prema tome, kanibalizam je ekonomičan prehrambeni fenomen, pogotovo u periodima nedostatka proteina u ishrani nekog društva. Pristup simboličke interpretacije promatra koja su vjerovanja vezana uz kanibalizam te kako se ona simbolički i ritualno izražavaju. Kasnije se studije koncentriraju na to što kanibalizam znači za pojedince koji ga prakticiraju i odbacuju kreiranje univerzalnih teorija. Zadnji pristup je povijesno-kritički, koji smatra da je potrebno provjeravati izvore prije korištenja kako bi se kreirane vjerodostojne analize kanibalizma. Tu se on razlikuje od ostalih pet pristupa. Prvim pet pristupa je zajedničko da su rijetko kada izvorni podaci podvrgnuti kritički analizi prije korištenja u stvaranju teorija. Pitanje je koliko je svaki pristup pridonio boljem razumijevanju prakse i da li je za svaki slučaj kanibalizma uvijek ispravan samo jedan pristup. Pitanje je zašto pojedine zajednice provode kanibalizam. Jean-Jacques Rousseau je smatrao da je ishodište ove prakse zajednička želja ljudi da se poistovjete s drugima, a kako lakše nego ako pojedete tog drugog? (Lévi-Strauss, 2016; 88)

Prvi susret s brazilskim kanibalizmom se dogodio u 16. stoljeću kada kreće portugalska kolonizacija Brazila. Obradivati ćemo kanibalizam koji su prakticirale zajednice koje spadaju pod jezičnu skupinu Tupí-guaraní. Brazilski Indijanci su bili rašireni po mnogim društvenim zajednicama. Neke od njih su Tupinambá, Guaraní, Tamoio, Tapirapé, Araweté, Wari' i drugi. Najčešće su međusobno bile u neprijateljskim odnosima i zbog toga se nikada ne ujedinjuju u jedinstvenu zajednicu. (Navarro, Melo de Lima, 2012; 138-139) Zajednice Tupí-Guaraní su najviše zauzimale prostor obala Atlantskog oceana i obala rijeka te dio unutrašnjost današnjeg teritorija Brazila. Živjeli su po selima, koja su se ponekad ujedinjavala i djelovala kao veća zajednica. (Fausto, 1999; 77)



Slika 1. Geografska raspoređenost brazilskih indijanskih plemena i jezika

Praksa u većini Brazila prestaje početkom 19. stoljeća, kada Brazil postaje neovisan od Portugala. Cilj rada je prezentirati praksu kanibalizma i analizirati ju.

U radu ćemo se baviti promjenom brazilskog kanibalizma kao alata u društvu te kako se njegova uloga mijenjala od 16. stoljeća. Prezentirat ćemo mnoge tekstove, koje ćemo kritički obraditi i objasniti pristup autora s obzirom na vrijeme u koje je pisao i na njegov svjetonazor. U radu se koristi znanstvena literatura koja uključuje znanstvene radove, knjige, članke i provjerene internetske stranice.

Među korištenim radovima nalazi se knjiga vojnika Hansa Stadena (1525–1576) „Istinita priča i opis zemlje divljih, golih, gadnih ljudožderskih naroda u Novom svijetu, Americi“ („Wahrhaftige Historia und Beschreibung einer Landschaft der wilden, nackten, grimmigen Menschenfresser, in der Neuen Welt Amerika gelegen“), knjiga „Eseji“ („Essais“) filozofa Michel de Montaignea

(1533– 1592), knjiga „Antropofagijski manifest i ostali tekstovi“ („Manifesto antropófago e outros textos“) pisca i književnog kritičara Oswalda de Andrada (1890-1954), knjiga „Svi smo mi kanibali“ („Nous sommes tous des cannibales“) antropologa Claudea Lévi-Straussa (1908-2009), knjiga „Romantizam u Brazilu“ („O Romantismo no Brasil“) pisca i književnog kritičara Antonia Cândida (1918-2017), „Brazilski narod: Osnivanje i značenje Brazila“ („O Povo Brasileiro: A Formação e o Sentido do Brasil“) antropologa Darcya Ribeira (1922-1997), članak „Mišljenje o kanibalizmu“ ("Thinking About Cannibalism") antropologinje Shirley Lindebaum, knjiga „Sažeta povijest brazilske književnosti“ („História concisa da Literatura Brasileira“) povjesničara i književnog kritičara Alfreda Bosija, članak „Antropofagijska subjektivnost“ („Subjetividade Antropofágica“) književnice i psihoanalitičarke Suely Rolnik, knjiga „Hans Stadenova istinita povijest: Zapis o kanibalskom zarobljeništvu u Brazilu“ („Hans Staden's True History: An Account of Cannibal Captivity in Brazil“) antropologa Neila L. Whiteheada i Michaela Harbsmeiera, knjiga „Postati drugi: Kanibalizam u brazilskoj književnosti“ („Tornar-se outro: o Topos canibal na literatura brasileira“) profesorice književnosti María Cândida Ferreira de Almeida, knjiga „Konzumirajući tugu: Suosjećajni kanibalizam u jednom društvu Amazone“ („Consuming Grief: Compassionate Cannibalism in an Amazonian Society“) i članak „Konzumirajući slike: Reprerentacija kanibalizma na amazonskoj granici“ („Consuming Images: Representation of Cannibalism on the Amazonian Frontier“) antropologinje Beth Conklin, članak „Počeci brazilske antropologije: Isusovci i kanibalizam naroda Tupinambá“ („The Beginnings of Brazilian Anthropology: Jesuits and Tupinamba Cannibalism“) profesora Donald W. Forsytha te mnogi drugi.

Nakon uvoda slijedi poglavlje u kojem ćemo se baviti sa zapisima kojim su nastali u vrijeme kolonizacije, u periodu od 3 stoljeća. Tekstovi koje ćemo prezentirati prikazuju prakse kanibalizma s kojima su se autori susreli i osobno doživjeli. Njih ćemo kritički analizirati i usporediti kako bi dobili što jasniju sliku rituala. Autori tekstova su Hans Staden i svećenici isusovačkog reda. Kroz iduće poglavlje ćemo prezentirati prikaz kanibalizma u djelima brazilske književnosti. Proći ćemo kroz različite faze korištenja kanibalizma u književnosti i prikazati nekoliko djela koja svjedoče promjeni. Kako se mijenjao pogled na kanibalizam, tako on postaje alat za razvitak brazilske kulture i identiteta, što je tema četvrtog poglavlja. U 20. stoljeću se javila potreba za izgradnjom brazilskog identiteta i metafora antropofagije postaje pokretačka sila koja utječe na promišljanja o identitetu, jeziku i kulturi u Brazilu. Poglavlje iza toga bavi se kanibalizmom u antropologiji.

Sagledat ćemo različite antropološke principe kroz vrijeme, u različitim društvenim grupama. Zadnje poglavlje prije zaključka bavi se kritičkim promišljanjem tekstova koji nastaju unutar antropološke struke o kanibalizmu. Daje se pregled predrasuda, stereotipa i interesa koji su utjecali na promišljanja kako o praksi kanibalizma, tako i o društvima koji su ju provodili. Prezentirat ćemo primjer objektivnijeg gledanja kanibalizma na slučaju Wari' Indijanaca, koji služi za prikaz stereotipa na djelu i ispravne reakcije na drugačije kulturne prakse. Prodiskutirat ćemo smjernice koje je potrebno slijediti kako bi se izbjeglo stavljanje društava u krive kontekstualne okvire.

2. Zapisi o kanibalizmu za vrijeme kolonizacije

Kada govorimo o vremenu kolonizacije, govorimo o razdoblju između 1500. i 1822. godine. Brazilsku obalu 1500. godine otkriva Španjolac Vicente Yáñez Pinzón, ali ju iste godine za Portugal zaposjeda Pedro Álvares Cabral i naziva Ilha da Vera Cruz.⁴ Godine 1822. se na narodnoj skupštini proglasila neovisnost Brazila kao ustavnoga carstva na čelu s carem Dom Pedrom I. (Meade, 2004; 247-249)

Haberly (2008.) piše kako je Pero Vaz da Caminha, Cabralov pisar, po dolasku o Brazilu pisao u superlativima, opisujući ga kao raj na Zemlji. Divio se bogatstvu zemlje i vode, isticao dobrotu njegovih stanovnika, ali je i istaknuo kako im je potreban društveni napredak.⁵ Unatoč prirodnom bogatstvu zemlje, spremnom za iskorištavanje, Portugal se nije okrenuo Brazilu kao svom novom trgovinskom izvoru sve dok druge europske zemlje nisu počele pokazivati interes za njega. Tako je ravnodušnost prema Brazilu zamijenila želja apsolutne kontrole nad njim, kako teritorija, tako i svakog aspekta brazilskog života. Takav pristup je imao velik utjecaj na razvitak brazilске književnosti i zapisa koji su se pojavljivali u doba kolonizacije. Prvi se tiskarski stroj u Brazilu pojavio tek 1808. godine, dok je u ostatku Južne Amerike tiskarstvo postojalo skoro tri stoljeća. To je uvelike ograničilo prekooceanski protok informacija, ali i stvaranje literature u Brazilu. Nisu postojale institucije visokog obrazovanja do 1827. godine, kada se pojavljuju fakulteti prava i medicine, a prvo brazilsko sveučilište se otvara tek 1920. godine.⁶ (Haberly, 2008; 47-50)

⁴ Ime se nije zadržalo i novo ime postaje Brazil, prema drvetu *pau brasil*, kojeg postoji u izobilju u Brazilu. Iako *brasil* u romanskim jezicima (primjerice u talijanskom *brasil*, u francuskom *brésil*) označava boju crvenkasto smeđe nijanse, postoji i jedan izvor koji tvrdi da je riječ ime Brazila keltskog korijena. Smatra se da riječ dolazi od keltske riječi *bress*, koja znači „blagoslov“, a također je postojao irski otok istog naziva. Osim Brazila, smatra se da je i ime Portugal došlo iz keltskog jezika, od imena Portus Cale („galska obala“).

⁵ Amerigo Vespucci (1454 – 1512) je pisao o kanibalizmu nakon puta u Južnu Ameriku 1501.–1502. godine. Prvo u pismu pod nazivom „Mundus novus“, upućenom firentinskom bankaru i političaru iz roda Medicija, Lorenzu di Pierfrancescu (1463–1503), a zatim u drugom pismu („Lettera di Amerigo Vespucci delle isole nuovamente trovate in quattro suoi viaggi“) 1504. firentinskom državniku Pieru Soderiniju (1450–1522). U prvom pismu, piše o Brazilu:

„Ljudi, dakle, su goli, lijepi, smeđe puti, tjelesno dobro građeni, njihove glave, vratovi, ruke, privatni dijelovi, noge i u muškaraca i žena malo su prekriveni perjem. Muškarci isto nose mnogo dragoga kamenja na svojim licima i prsima. Isto, nitko nema ništa, nego je sve zajedničko. I muškarci imaju žene, koje im se sviđaju, bez obzira na to jesu li im majke, sestre, ili prijateljice, i ne prave razlike. Isto se bore međusobno. I isto jedu jedni druge, i također one koji su pobijeni, i njihovo meso vješaju u dimu. Oni žive do stotinu i pedeset godina. I nemaju vladu.“

⁶ Do osnivanja fakulteta u Brazilu, oni koji su imali financijska sredstva većinom su se educirali u Europi.

Literatura koja je nastajala u Brazilu i o Brazilu u doba kolonizacije se može podijeliti na tri vrste: prva, kojoj je primarna zadaća bila pisati opise o Brazilu, druga, radovi autora koji su rođeni ili educirani u Brazilu i treća, radovi autora čiji su životi neraskidivo vezani s događanjima u Brazilu. Veliki dio radova je bio pisan kako bi prizvao što više imigranata u novu koloniju, obećavajući im život europskog plemstva. Takvi radovi su sadržavali veliku količinu etnografskih i povijesnih informacija, a jednako su zapisivali svoja opažanja kao i legende koje su učili. Drugi bitni tekstovi su oni isusovaca, koji su bili posvećeni spasu domorodaca. Njihovi radovi su rijetko bili tiskani, ali su se rukopisi djela raspačavali po Brazilu i tako putovali dalje, dijeleći se od jedne generacije misionara do druge. (Haberly, 2008; 50-54)

2.1. Hans Staden

Rođen je 1520. godine u Hombergu, gradu u Landgrafschaft Hessen⁷. Njegovo zanimanje kontrolora ratne artiljerije odvelo ga je na 2 putovanja preko oceana, na teritorij Brazila. Prvi put u 1547. godini, kada je portugalskim brodom putovao do obale Pernambuca, gdje je sudjelovao u borbi protiv francuskih oružanih snaga. Na drugo putovanje krenuo je 1550., s odredištem Rio da Prata, ali se brod nasukao na obale Itanhaéma, kod São Vicentea. Nakon brodoloma, sljedeće četiri godine sudjelovao je u borbi protiv Tupinambá, koji ga na kraju zarobljavaju. U zatočeništvu je proveo oko devet i pol mjeseci. (Navarro, de Lima 2012; 141) Uspijeva pobjeći iz Rio De Janeira na francuskom brodu. U Francusku stiže 20. veljače 1555. godine, skoro 4 mjeseca nakon polaska. Po dolasku, dobio je putovnicu i novac, pomoću kojih je nastavio svoje putovanje doma. (Staden, 1557; 99-101)

U vremenu s Tupinambáma uspio je svjedočiti mnogim dnevnim aktivnostima, a u mnogima je i sudjelovao. Zbog toga je imao mogućnost doživjeti i kasnije opisati te događaje. To čini njegov zapis i vezane ilustracije vrlo bitnim za razumijevanje tog vremena i plemena Tupinambá, o kojima prije nije bilo tako detaljnog zapisa.

Staden piše da se na dan kada su ga zarobili našao na otoku São Vicente jer je taj dan imao sastanak sa Španjolcem, s kojim je bio u prijateljskim odnosima. Napad se dogodio kad je hodao kroz šumu,

⁷ Kneževina Rimskog Carstva, kasnije postaje Prusija.

tad su ga opkolili domoroci, oboružani lukovima i strijelama. Srećom, nije bio jako ozlijeđen u napadu jer je zaradio samo ozljedu na nozi. Nakon toga, skinuli su mu svu odjeću. Pokazivali su mu kako će ga pojesti, grizući svoje ruke. Pojavio se i njihov kralj, kako ga Staden naziva, koji je odlučio da ga neće odmah pojesti nego će ga povesti sa sobom kako bi se i žene plemena mogle pridružiti slavlju i gozbi. Zatim su ga zavezali s užadi i svi su se otisnuli u kanuima. (Staden, 1557; 47-49)

Na putu do njihovog naselja Staden je doživio nasilje. Tukli su ga i izrugivali se njegovom plakanju, dok je on utjehu tražio u molitvi (Staden, 1557; 50-53). Nakon par dana puta, doveli su ga u naselje gdje su ga prvo dočekale žene, koje su ga lupale šakama i govorile: „S ovim udarcem, osvećujem svog prijatelja, onoga kojeg su ubili oni među kojima si bio“. Smjestili su ga u kolibu, a udarci i prijetnje su se nastavile. (Staden, 1557; 54) Prvi muškarci koji su mu pristupili nakon dolaska su bila braća Nhaêpepô-oaçu (Jeppipo Wasu) i Alkindar-Miri (Alkindar Miri), koji su ga ulovili. Došli su mu objasniti kako su ga poklonili očevom bratu, Ipirú-guaçú (Ipper Wasu), koji će se brinuti za njega i ubiti ga kada ga budu htjeli pojesti. Razlog zbog kojeg su ga poklonili je jer je Ipirú-guaçú godinu dana prije ulovio roba, kojeg je poklonio Alkindar-Miriju, koji je ubivši roba zaradio novo ime. Poklanjanje je bio Alkindar-Mirin način zahvale. Nakon toga odveli su ga kralju Guaratinga-açu (Vratinge Wasu), prije plesa sa ženama. (Staden, 1557; 55) Još uvijek vezanog užetom, posjeli su ga ispred kraljeve kolibe, a jedna žena mu je došla sastrugati obrve kristalom. Pokušala je skinuti i bradu, ali on joj je rekao da će ga tako ubiti pa je stala. Nakon par dana su mu svejedno skinuli bradu, sa škarama koje su dobili od Francuza. (Staden, 1557; 56)



Slika 2. Ples sa Stadenom

Poslije su plesali oko njega i na kraju u ples uključili i njega, koji je teško plesao sa svojom ozlijeđenom nogom. Na nogu su mu zavezali mnoge ukrase, jedan od njih je bio *araçoiá*, remen ukrašen perjem. Po završetku plesa, Staden je bio predan Ipirú-guaçú. Objašnjavaju mu kako je bilo pretkazano da ulove Portugalca, a za Stadena nisu htjeli ni čuti da nije Portugalac jer to tada ne bi odgovaralo ritualu kanibalizma. Za ritual im je trebao neprijatelj, a Portugalci su im neprijatelji. Pričaju Stadenu kako su pokušali trgovati s Portugalcima, ali su ih oni varali i ozljeđivali te ih nerijetko pokušavali uloviti. Zbog toga, pomoću Stadena, htjeli su osvetiti svoga oca. (Staden, 1557; 57-59) Tijekom sljedećih dana, upoznao je kralja Cunhambebea (Konyan Bebe), koji mu se hvalio velikim brojem ljudi koje je ubio i pojeo, među njima pet Portugalaca. Osim toga, pijani domoroci su ga hvatali za tijelo, govorili koje dijelove njega će pojesti, rugali su mu se kada je zavezan skakao poput zeca, dok ga je s druge strane njegov vlasnik umirivao kako njegovo vrijeme još nije došlo. (Staden, 1557; 61-64) Staden piše kako se naknadno uspio zaštititi jer je uvjerio prvo braću i onda kraljeve Guaratinga-açú i Carimã-cuí (Kenrimakui) kako će misli, želje i akcije koje ozljeđuju Stadena dovesti do grozne bolesti od koje će svi umrijeti. Kada su kralj Guaratinga-açú i jedna od njegovih žena ozdravili jer su pratili taj savjet, a kralj Carimã-cuí sanjao san gdje umire zbog Stadena, pleme je postalo uvjereneno da ga moraju dobro tretirati kako bi osigurali duži život. To je potrajalo i Staden se osjećao sigurno. (Staden, 1557; 68-71)



Slika 3. Smrt i izlječenje (Mjesec se ljuti na njih zbog krivog postupanja prema Stadenu)

Staden opisuje također kako su u selu Tickquarippe (Ticoaripe), nedaleko od njegovog, pripremali pojesti jednog zatočenika. U takvim situacijama, uvijek se pripremalo piće *caium*⁸, koje se radilo od raznog korijenja. Nakon što bi Indijanci konzumirali to piće, ubili bi zatočenika. Dalje u tekstu Staden opisuje kako su tretirali zatočenike nakon borbe s vojskom naroda Brikioka, od kojih je Staden znao mnoge. Nakon što su ih doveli u selo, one koji su bili jako ozlijeđeni su odmah ispekli na ražnju i pojeli, dijeleći meso međusobno. Među njima je bilo i par *mameluco*⁹ vojnika, robovi vojnici koji su imali domorodačko podrijetlo, bar sa strane jednog od roditelja. Staden je pokušao nagovoriti kralja da ne pojede robove vojnike, što je on odbio rekavši kako su si sami krivi jer su se pridružili njihovim neprijateljima u borbi. Sve su ih sakupili na jednom mjestu i pojeli, no prije toga zatočenici su provocirali svoje otmičare, govoriti kako su oni ti koji će uspjeti osigurati osvetu za sve svoje rođake. (Staden, 1557; 87-91)

⁸ Jean de Léry je 1580. godine u svom tekstu „Priča o putovanju u zemlju Brazil“ („Histoire d'un voyage fait en la terre du Bresil“) zapisao kako su kršćani dopuštali korištenje pića *caium* u euharistiji u misnom slavlju, ako nisu imali (misno) vino na zalihi

⁹ U arapskom jeziku *mamluk* označava roba.

U drugom dijelu svoje knjige Staden posebno opisuje pojedine aktivnosti iz života Tupinambá ljudi. Opisuje prirodu u kojoj borave, građevine, izgled ljudi, kako rade vatru, jelo, kako spavaju itd. Izdvojeni dijelovi teksta su usko vezani uz pojavu i razumijevanje antropofagije.

Staden (1557; 127) opisuje kako su neprijatelji jeli svoje protivnike zbog mržnje i ljubomore, nisu bili primorani zbog gladi. Kada bi za vrijeme ratovanja bili preplavljeni mržnjom, izvikivali bi sljedeće rečenice:

„Debe marã pá, xe remiu ram begué = Neka te zadesi sva nesreća, moja hrano.

Nde akanga juká aipotá kuri ne = Na ovaj dan, smrskati ću ti glavu na komadiće.

Xe anama poepika re xe aju = Ja sam tu kako bi na tebi izvršio osvetu za smrt svojih prijatelja.

Nde roó, xe mokaen serã kuarasy ar eya riré = Danas, prije nego sunce zađe, tvoje meso ću peći na roštilju.,, (Staden, 1557; 127)¹⁰

Staden piše kako dan za napad neprijatelja biraju prema jednom od dva principa. Prvi princip je da odabiru jedno voće, koje svojim sazrijevanjem označava pogodno vrijeme za rat. Drugi princip je doba mriještenja ribe Piratí. Za to vrijeme pripremaju kanue i strijele te brašno od osušenog korijena kojeg zovu *uiatan*, koje koriste kao hranu na bojištu. Zadnji korak je konzultiranje sa spiritualnim vođama (*pajé*), koji im moraju poručiti hoće li biti uspješni u borbi ili ne. Oni ih većinom ohrabruju, a kao najbolji znak je ako *pajé* u snu vidi kako se neprijateljevo meso okreće na roštilju. Ako se u snu peče meso pripadnika njihovog plemena, onda je to znak da bolje odustanu od bitke. (Staden, 1557; 127-128)

Kada neprijatelje dovedu doma, kreće ritual kojim pripremaju zatočenike za kasnije pečenje. Po dolasku u selo, prvo puštaju žene i djecu da ih tuku. Potom ga ukrašavaju sivim perjem i obriju mu obrve, vežu ga užetom i kreću plesati oko njega. Dodijele mu ženu koja ga dvori i ima seksualne odnose s njim. Ako žena ostane trudna, za dijete se brinu do odrasle dobi. Dijete kada odraste može

¹⁰ U originalnoj verziji teksta prijevod tupijskog jezika je na njemačkom, a prijevod u ovom radu je s engleskog jezika.

postati žrtvom rituala kanibalizma u bilo kojem momentu, a to ovisi o volji plemena. (Staden, 1557; 144-145)

Nakon toga, Staden piše kako se dobro brinu o zatočeniku, da bude opskrbljen hranom i pićem. U isto vrijeme pripremaju alat koji im je potreban za njegovo pogubljenje. Pripremaju ukrasno konoplje kojim će ukasiti palicu kojom će biti ubijen i izrađuju dugačko uže, naziva *mussurana*, kojim će ga zavezati. U međuvremenu, žene pripremaju piće za sve koji će prisustvovati. Kada se pripremi sve potrebno za ritual, zovu uzvanike iz susjednih naselja da se priključe slavlju na dan pogubljenja. Na sam dan, plemenski vođa se obraća svim uzvanicima i moli ih za pomoć oko konzumacije zatvorenika, nakon čega nastavljaju piti. (Staden, 1557; 145-146)

Zatočenikov vrat se veže užetom *mussurana*, a tada slijedi bojanje palice¹¹ *ibira-pema*, kojim se ritual provodi. O obrednoj palici *ibira-pemi*:

„(...) oslikavaju palicu imena *ibira-pema*, s kojom ga (zatočenika) namjeravaju ubiti. Dugačka je oko dva metra. Cijelu je prekrivaju je ljepljivom kako bi se ulovio prah napravljen od samljevenih jaja ptice *mackukawa*. Žena u prahu urezuje figure, dok druge žene oko nje plešu i pjevaju. Kada je palica *ibira-pema* ukrašena resicama i ostalim ukrasima, objese ju na stupu u praznoj kolibi, ispred koje plešu cijele noći.“ (Staden, 1557; 146)



slika 4. Palica *ibira-pema*

¹¹ Palica ili toljaga.

Staden piše o tome kako žene piju i pjevaju sa ženom koja je zadužena za oslikavanje lica osobe koja će biti pojedena. Zatočenik isto pije s njima, žene ga zabavljaju razgovorom do trena kada ga premještaju u drugu kolibu. Cijeli dan grade kolibu na mjestu gdje se planira provesti smaknuće. U novoj kolibi osuđenik provodi posljednju noć, pod strogim okom čuvara, a sama koliba se uništava ujutro kada ga odvede na mjesto gdje će se sve odviti. (Staden, 1557; 146-147) Na tom mjestu se skupljaju ljudi, plešu i pjevaju oko palice *ibira-pema*, sve dok ne padne noć. Stavljaju zatvorenika u sredinu grupe, vezanog užetom oko vrata. Kasnije mu premještaju uže *mussurana* s vrata na torzo. Zatočenika zezaju na način da ga s obje strane povlače ljudi koji slave oko njega. Nakon toga puštaju ga na miru i daju mu kamenje. S tim kamenjem on mora gađati žene, koje trče oko njega, izruguju mu se i šepure se time kako će ga pojesti. Potom se žene šminkaju, trče po selu i pripremaju se za tren kada će morati preuzeti četvrtine njegovog tijela nakon smaknuća. Jedna od žena uzima *ibira-pemu*, od veselja uzvikuje i trči s njim u ruci oko zatvorenika kako bi ju bolje vidio. Zatvorenik se za to vrijeme mora brinuti oko vatre koju su zapalili kao dio procesa. Tada jedan muškarac uzme palicu i pokaže je zatvoreniku. U međuvremenu onaj kojem je pripala odgovornost ubiti zatvorenika povlači se na izolirano mjesto. Tamo on i još 14 ili 15 drugih muškaraca oboje svoje tijelo s pepelom. Nakon toga, napuštaju to mjesto i odlaze do zatočenika. Muškarac koji je držao palicu daje je krvniku. (Staden, 1557; 149)

Do kolibe dolazi kralj, koji uzima palicu koju zavita među krvnikove noge, što je velika čast. Zatim je krvnik preuzme i obrati se zatočeniku: „Ja sam taj koji će te ubiti jer ste ti i tvoji ubili i pojeli mnoge moje prijatelje“. Zatočenik na to odgovara: „Kada umrem iza mene će ostati mnogi koji će osvetiti moju smrt.“ Tada mu krvnik udarcem prosipa mozak. Žene preuzmu tijelo, skinu mu kožu, pazeći da nijedan dio tijela ne propadne. Krvnik odsječe ruke i noge od torza, a četiri žene uzimaju svaka po ud i radosno kličući trče po selu. Poslije podijele torzo i pojedu sve što se može pojesti. (Staden, 1557; 149-150)

Nakon čina, Staden (1557; 150-151) piše kako svatko tko je sudjelovao u smaknuću uzima dio mesa. Krvnik, odnosno ubojica, dobiva novo ime koje odgovara broju ljudi koje je ubio. Kralj uzima zub divlje zvijeri i radi zaregotinu na gornjem dijelu nadlaktice krvnika. Cilj je da ostane ožiljak, koji je znak velike časti. Nakon samog smaknuća, krvnika odvede da se odmara u mreži za ležanje sljedećih nekoliko dana. Tamo ništa ne mora raditi i jedini izvor zabave mu je lukom ispucavati strijelu u mete od voska.

2.2. Družba Isusova

Prisutnost jezuita u Brazilu bitna je zbog mnogih zapisa koje su napravili o Tupinambá zajednici, što se pokazalo iznimno bitnim za antropološka istraživanja. Pisali su detaljne opise širokog spektra praksi u kojima su i sami sudjelovali, o njima svjedočili ili čuli od Indijanaca s kojima su provodili vrijeme.

30 godina nakon prvog otkrića Brazila 1500. godine kreće kolonizacija teritorija. Prva kolonizacija je bila pod vodstvom Martim Afonsa de Souse, kojeg je 1531. poslao kralj João III kako bi zauzeli brazilsku obalu. Kolonizacija je tekla stvaranjem naselja pod upravom kapetanija. Na čelu svake kapetanije nalazila se osoba titule donatarija, s činom kapetana, koja je dobili feudalno-kapitalističku ovlast održavanja svog dijela zemlje. Obalu su podijelili tako da je svaka kapetanija dobila 50 liga (oko 280 km) obale, ali ni za jednu nije bila točno određena granica u unutrašnjosti. Originalno je bilo 15 kapetanija, ali su samo kapetanije São Vicente i Pernambuco ostvarile uspjeh. U prvom kontaktu domoroci su bili prijateljski nastrojeni i nije se činilo kao da će ih biti problem pokrstiti i „prilagoditi na civilizaciju“¹². Vrijeme je pokazalo da to nije slučaj, a kapetanije nisu bile dovoljne da brane portugalske interese u Brazilu. Neke su od kapetanija morale biti napuštene jer nisu mogle opstati pod učestalim napadima domorodaca. Kao rezultat sukoba pokrštavanje postaje prioritet. Zbog toga su u drugoj polovici 16. stoljeća brazilsku obalu počeli pohoditi svećenici Družbe Isusove kako bi pomogli u kontroli lokalnog stanovništva. (Forsyth, 1983; 147-148)

Papa Pavao III. je 1540. godine odobrio osnivanje svećeničkog reda naziva isusovci ili jezuiti, pod vodstvom osnivača svetog Ignacija Lojolskog. U Brazil su dolazili s ciljem pokrštavanja domorodačkih naroda, ali ujedno su provodili i edukaciju domorodaca i učili ih portugalski jezik. Svakodnevno okruženje domorocima omogućilo im je upoznavanje s njihovim običajima, ujedno i s ritualom žrtvovanja i kanibalizma. Najviše su radili s grupama koje su živjele na obali Brazila, a koje spadaju pod red Tupinambá. Urođenici su pričali različitim dijalektima koji su bili međusobno slični, ali među grupama je postojalo veliko neprijateljstvo i nikada se nisu ujedinili u jednu društveni zajednicu. (Forsyth, 1983; 148)

¹² Da prihvate europske kulturne vrijednosti i prakse.

Lokalna su indijanska plemena imala veliko poštovanje prema isusovcima, jer osim što su im pomagali u svakodnevnom životu, jezuiti su se strogo protivili otmicima Indijanaca u svrhu stvaranja robovlasničkog sistema. Svojim protestima uspjeli su osigurati oslobođenje određenog broja robova, čime su još više zaslužili povjerenje Indijanaca. Jezuiti su bolje razumjeli svakodnevni život domorodaca jer su aktivno učili njihov jezik te su s vremenom mogli odražavati mise na njihovom jeziku i prevodili su im dijelove kršćanskih tekstova.¹³ (Forsyth, 1983; 152-153)

2.2.1. Manuel da Nóbrega

Manuel da Nóbrega je jedan od bitnijih osoba za razvitak Brazila kakav je danas. On je bio veliki pobornik ukidanja ropstva u Brazilu i pomogao je osnovati Colégio de São Paulo do Piratininga, koji kasnije postaje najveći brazilski grad São Paulo. Jedna od odgovornosti Nóbrega, koju je dijelio s ostalim jezuitima, bila je pokrštavanje Indijanaca. Nóbrega ubrzo nakon dolaska iz Europe u Brazil krenuo je posjećivati indijanska sela uz pomoć prevoditelja Dioga Álvares-Correia-e, koji je uvelike olakšavao posao jezuitima jer im je omogućio lakše razumijevanje s Indijancima i mogli su sami naučiti indijanski jezik. (Forsyth, 1983; 151)

Nóbrega u pismu 1549. piše kako ako ulove neprijatelja u ratu, zadrže ga kao zatvorenika i daju mu kćeri za žene, kako bi se brinule za njega i služile mu. Nakon toga ga ubiju na velikom slavlju gdje se skupe njihovi prijatelji i susjedi. Ako ostavi djece za sobom njih isto pojedu, iako su im to braća i nećaci. Nekada se i njihove vlastite majke priključe jelu djece. Razlog tome je što tvrde da samo otac prenese svoj dio u njih, a majka ne. Ako nekoga ubiju u ratu, narežu ga na komade i dime meso. Kasnije to meso isto jedu uz slavlje. Sve to rade iz čiste mržnje koje imaju prema svojim neprijateljima. Njima samo dvije stvari donose veselje, a to je ubijanje neprijatelja i imanje mnogo žena. (Forsyth, 1983; 151)

Nóbrega pripisuje njihovu mržnju prema neprijateljima kao glavni faktor u kanibalizmu, kako su naučili od prvog ubojice Kajina. Po njemu, oni ni ne ratuju jer im nešto nedostaje u životu, nego zato jer se mrze i koriste bilo kakvu priliku, čak i slučajan susret, kako bi započeli neku vrstu nasilnog okršaja. Ali nisu jedino takvi, s druge strane postoje oni koji su u prijateljskim odnosima

¹³ Ovo je izrazito pozitivno jer se u drugim slučajevima kolonizacije, pogotovo na području Sjeverne Amerike, zabranjivalo koristiti lokalne jezike i pokušavalo ih se eliminirati.

i oni se jedni prema drugima odnose s velikom ljubavi i žive u miru, dijeleći sve što imaju. (Forsyth, 1983; 151)

2.2.2. José de Anchieta

José de Anchieta svoj je rad započeo pored Nóbregue, u São Paulu. On je bio jedan od rijetkih isusovaca koji su mogli čitati i pisati latinski jezik, pa je istim podučavao druge isusovce i *mameluce*, djecu miješanih obitelji, portugalskog i indijanskog podrijetla. Tijekom procesa podučavanja s lakoćom je učio jezik naroda Tupi. Zahvaljujući brzom učenju jezika izradio je prvu gramatiku naroda Tupí-Guaraní, koja je službeno izdana 1595. godine u Lisabonu. Time se služio da druge isusovce podučava jeziku, a danas znanstvenicima služi kao jedan od najboljih izvora za proučavanje arhaičnog jezika naroda Tupí-Guaraní. De Anchieta je također prevodio kršćanske tekstove na tupijski jezik i pisao je rječnik, koji nažalost nikada nije pronađen, te gramatiku jezika Maromomi. (Forsyth, 1983; 155-156)

Jedan od Anchieta'skih zapisa o kanibalizmu opisuje krvnu osvetu, koja se nerijetko okončavala tako što bi Tupi pojeli članove svoje vlastite obitelji, ali je postojao način da se to izbjegne. Anchieta opisuje taj način na primjeru jedne obitelji. Dvoje braće se posvađalo za vrijeme zajedničkog opijanja i stariji brat je skoro smrtno ozlijedio mlađeg. Nakon što je majka braće to saznala, napala je ženu starijeg brata, za koju je vjerovala da je potaknula cijeli incident među braćom. Mlađi brat je probao zaustaviti tuču među ženama i majka ga je nehotice probola dvjema strijelama, ubivši ga. Iako je ubrzo nakon ubojstva pokušala pobjeći, s vremenom je došla do starijeg sina i rekla kako ju mora ubiti. Idući dan, stariji brat je pokopao mlađeg i nakon pokopa stavio je majci uže oko vrata i zadavio ju njime. Majku je stavio u grob i na nju postavio mrtvog sina. Nitko se tome nije usprotivio jer se sve odvijalo na jedini način koji je mogao spriječiti daljnje nasilje. U slučaju da se majka nije predala, onda bi se rođaci žrtve međusobno nasilno sukobili i na kraju pojeli jedni druge, s ciljem osvete ubijenog. (Forsyth, 1983; 157)

Do 1563. godine de Anchieta je proveo 10 godina u Brazilu među Tupiniquim narodom te se većinski bavio indijanskim grupama područja São Paula, iako je susretao druge grupe. Postojala je još jedna grupa s kojom je bio u kontaktu pod imenom Tamoio. Grupa Tamoio je bila organizirana

od strane Francuza i poticana na kontinuirano napadanje Tupiniquima i njihovih portugalskih saveznika. Kako bi okončali netrpeljivost među narodima 1563. godine Manuel da Nóbrega i Anchieta odlučuju otići na područje Iperoig Indijanaca kako bi im ponudili mir. Oni odlučuju prihvatiti njihovu ponudu za mir, ali nisu vjerovali Portugalcima te su zahtijevali da ostave taoce kako bi osigurali sigurnost njihovog ambasadora za São Vicente, kojeg su odabrali da ode među Portugalce. Odlučili su ostaviti Nóbregu, koji ostaje 2 mjeseca zbog lošeg zdravstvenog stanja, i Anchieta, koji ostaje 6 mjeseci. Boravak među grupom Tamoio omogućio mu je upoznavanje njihovih običaja. (Forsyth, 1983; 158-159)

Dok je bio tamo, svjedočio je smaknuću i konzumiranju jednog od indijanskih robova koji su pratili grupu Portugalskih izaslanika koji ostaju kao taoци uz Anchieta i Nóbregu. Anchieta piše kako su odlučili ubiti jednog roba. Anchieta se probao pobuniti i razgovarao s glavnim organizatorom slavlja, govoreći mu da ako ubiju roba, izdaju povjerenje Anchieta i njegove grupe izaslanika. Glavni organizator se na Anchieta izjavu samo nasmijao i rekao mu kako se nema zašto brinuti, jer neće nikoga ubiti, jer su to sve samo laži žena iz sela. Ispostavilo se da je organizator lagao jer je su kasnije tog dana, opijeni alkoholnim pićem¹⁴ sa slavlja, pogubili roba. Prvo su roba s velikim gnjevom povlačili, do momenta kad su mu razbili glavu. U isto vrijeme su ubili jednog svog zatočenog neprijatelja te su ih oboje raskomadali. Komadali su ih s velikom radošću, plešući i pjevajući. Međusobno su se mazali mašču žrtava i pili im krv, koju su sakupljali u dlanove. (Forsyth, 1983; 159)

Godine 1563. je potpisan mir s grupom Tamoio i napadi prestaju, omogućujući Portugalcima da krenu dalje graditi sela i braniti portugalske interese u Brazilu.

Anchieta je u doba boravljenja pisao mnoga pisma, koja su većinski bili izvještaji portugalskim državnim tijelima. U svom radu „Izvještaj o Brazilu i njegovim kapetanijama“ iz 1584. godine piše o ritualima kanibalizma, stavu Tupi prema nasilju i ratu te o običajima tadašnjih Brazilaca. Piše kako od rijeke Maranhio do zemlje Carijós, području koji obuhvaća više od 800 nautičkih milja obale, postoji samo jedan jezik. Svi koji pričaju tim jezikom jedu ljudsko meso, iako postoje neki tupijski Indijanci koji ga ne jedu i imaju veliko gnušanje prema njemu. Među narodom Tapuia (koji ne pripadaju Tupi ljudima) mnoga plemena ne jedu ljudsko meso i ne ubijaju neprijatelje osim u

¹⁴ Vино dolazi u Južnu Ameriku u 16. stoljeću.

bitkama. Najveća čast je uloviti neprijatelja u ratu, kako bi ga ubili i dobili novo ime. Često ratnik koji zatoči neprijatelja ne izvršava ubijanje, nego ga poklanja članu plemena, koji onda dobiva novo ime. Koliko god neprijatelja osoba ubije, toliko novih imena dobije. Iako postoji prirodna želja za ubijanjem, prema svojim neprijateljima se odnose s poštovanjem, ne zlostavljaju ga i ne muče. (Forsyth, 1983; 161)

Anchieta je zbog svojih zapisa i u moderno doba često citiran te se smatra jednim od klasika brazilskih etnografija 16. stoljeća. Mnogi ga smatraju prvim brazilskim etnologom zbog njegove povezanost s Indijancima. Njegovo se gore spomenuto djelo smatra jednim od osnovnih dokumenata za proučavanje braka, srodstva i rodbinskih odnosa među obalnim narodima Tupi. (Forsyth, 1983; 161-162)

2.2.3. Juan de Aspilcueta Navarro

Pater Juan de Aspilcueta Navarro je došao u Brazil 1549. godine gdje je odlučio raditi misionarski posao jer je brzo naučio tupijski jezik. Godine 1551. Navarro u prvom pismu opisuje iskustvo koje je doživio u selu blizu Porta Segura kada je došao pokrstiti Indijance koji su trebali biti ubijeni i pojedeni. Piše kako je jedenje neprijatelja odvratna praksa koju prakticiraju, primarno iz osвете. Neprijatelji je isto podržavaju. Jednog od neprijatelja su, kojeg su čuvali i debljali za smaknuće, pitali želi li biti prodan jezuitima kako bi se spasio od smrti. On je rekao da ne smije biti prodan, jer mora ispuniti svoju časnu dužnost da umre kao hrabar poglavica svojih ljudi. (Forsyth, 1983; 163)

U istom pismu opisuje svoje iskustvo s kanibalizmom u selu blizu Bahíe, gdje je upoznao Indijance s kršćanstvom. U jednom od posjeta selu vidio je kako su kuhali i jeli meso djevojke, čija glava je visjela na drvetu. Navarro se potom krenuo zgražati i prigovarati im zbog njihove prakse, na što su mu zaprijetili da će isto napraviti s njim ako ne prestane. Navarro je prestao prigovarati i do kraja dana su postali prijatelji. U međuvremenu je pronašao stopala, dlanove i glave mnogih muškaraca koje su dimili. Prije odlaska je ponovno pričao s njima, nagovarao ih da ne jedu meso i uspio u tome, jer su pokopali meso djevojke i muškaraca umjesto da su ga pojeli. Navarro smatra da su se reformirali, a ako i dalje prakticiraju kanibalizam, to rade dalje od očiju javnosti. (Forsyth,

1983; 163) Koliko je praksa ukinuta, ostaje upitno. U pismu iz 1552. godine dana Navarro piše kako je proveo mnogo vremena nagovarajući Indijance da prekinu s praksom kanibalizma, ali mnogima je teško prestati jer je praksa duboko ukorijenjena u njihovo društvo. Njihovi preci i njihovi neprijatelji su jeli ljudsko meso, na taj način su se osvećivali, a prije vlastite smrti najdraži im je obrok ljudsko meso. Navarro se pita kako ih pokrstiti ako ne žele prestati s kanibalizmom. (Forsyth, 1983; 163-164)

Zadnji opis je onaj o ubijanju zatočenika koji ne dolaze s područja Bahíe, za koje pišu da imaju drugačije rituale kanibalizma nego ovi iz područja Porta Seguro, ali ne opisuje ih dodatno. (Forsyth, 1983; 164)

Svi isusovci su bili pristrani na svoj način, ali on je najsnažnije isticao svoje protivljenje praksi u pismima koje je pisao. Problem je u tome kakvu poruku šalje. Postavlja isusovce kao autoritet, uzdiže ih iznad Indijanaca, svoju vjeru i kulturu vidi kao nepogrešivu. Očito je njemu bilo bitnije promicanje religijskih praksi kršćanstva više nego prihvatanje kulture Indijanaca i njih samih. Pitanje je do koje razine je utjecala Navarrova pristranost u opisima kanibalističkog rituala.

2.2.4. Pero Correia

Pater Pero Correia je jedan od isusovaca koji je poznat po robovlasničkoj djelatnosti, ali se pokajao za svoje grijehе i predao cijelu svoju imovinu Družbi Isusovoj. Tekuće znanje jezika mu je pomoglo napisati izvještaje u kojima piše o odnosu prema zatočenicima. Njegov opis je vrijedan jer u detalje opisuje pripreme za ritual, od ukrasa do spremnika i posuđa koje koriste. Nažalost, nemamo dostupan kompletan opis.

Correia piše kako zatočenik boravi u kolibi bez zidova sa svojom ženom i čuvarima do dana smaknuća. Za to vrijeme, u ostalim kućama priprema se crveno i žuto perje te boje koje će koristiti za izradu kostima i kruna. Žene izrađuju alkoholna pića, 50 do 100 spremnika, koji svaki teži oko 300 kilograma. Kada je to gotovo, plavom bojom ukrašavaju lica zatočenika, crtajući razne oblike. Na glavu ima stavljaju kape ukrašene resama od perja, a oko struka mu stavljaju užе s četiri kraja. Svaki kraj drži jedna osoba kako bi zatočenik ostao na mjestu. Gosti počinju piti dan prije

smaknuća, piju od popodneva do jutra idućeg dana. Krvnik dolazi s ukrašenim drvenim mačem, koji je dug 9 ili 10 dlanova. Mačem udara zatočenika po glavi dok ju ne rastvori. Tijelo mrtvaca žigošu, skuhaju ga i pojedu, a festival traje dok ne popiju sav alkohol. (Forsyth, 1983; 164-165)

2.2.5. António Blázquez

Pater António Blázquez 1553. godine dolazi u Brazil, gdje je zadužen za učenje indijanske djece i pisanje pisama o isusovačkim djelatnostima. Blázquez u jednom od pisama opisuje dogovor o nejedanju ljudskog mesa među grupom Indijanaca. Piše kako je Indijancima teško bilo držati se dogovora jer je za njih oduzimanje ljudskog mesa od njih bilo isto kao oduzimanje sve slave i časti koje su im preci prenijeli. Međutim prihvatili su dogovor, pod uvjetom da smaknu sedam neprijatelja koje su imali zatočene neko vrijeme, koje su obećali da neće pojesti. Indijancima je bilo bitno odraditi smaknuće kako bi izvršili osvetu za ubijene očeve i sinove, iako ona nije bila potpuna ako ih nisu i pojeli. (Forsyth, 1983; 165-166)

Kasnije u istom pismu opisuje i dio ceremonije ubijanja. Šest nagih žena se skupilo na trgu, pjevajući i krećući se na način da su podsjećale na vragove. Hodale su po trgu lajući kao psi, radeći grimase. Od stopala do glave su bile prekrivene nečime što je izgledalo poput kornjaša od žutog perja. Na leđima su imale mnoga perja, koja su nalikovala na konjsku grivu. Kada je trebalo oživiti zabavu, svirale su iz sviralica izrađenih od cjevanica ubijenih neprijatelja. Zatim neprijatelje dovode njihove žene, vodeći ih vezane užetom. Zatočenici dobivaju kamenje i naranče koje bacaju na ljude oko sebe. Nagovaraju ih na bacanje kako bi pokazali da su snažni i hrabri, a ako ne žele, rugaju im se da su slabe kukavice. Zatočenici prije smrti uživaju u piću, hrani i tjelesnim užicima, kao da neće brzo umrijeti. (Forsyth, 1983; 166)

2.2.6. Fernão Cardim

Zapisi Fernão Cardima se smatraju jednim od najboljih tekstova o običajima domorodaca. Njegovo djelo „Traktati o zemlji i narodu Brazila“ („Tratados da Terra e Gente do Brasil“) je neizostavni dio indijanske etnologije u Brazilu. Pisano je u 3 dijela, koja su originalno bili 3 zasebna rukopisa,

pod imenima „O klimi i zemlji Brazila“ („Do clima e terra do Brasil“), „O počecima i porijeklu Indijanaca“ („Do princípio e origem dos índios do Brasil“) i „Epistolarna pripovijest o putovanju i isusovačkoj misiji“ („Narrativa epistolar de uma viagem e missão jesuítica“). „O počecima i porijeklu Indijanaca“, napisan 1584. godine, najviše zanima antropologe jer popisuje mnoga plemena i teme, a uz svako pleme stoji kratki opis i geografska lokacija. Neke od tih grupa ne postoje u moderno doba, ali istraživanja onih koje još postoje to je bitan izvor informacija za davanje povijesnog konteksta. (Forsyth, 1983; 166)

Cardim je napisao jedan od najdetaljnijih zapisa od kanibalističkom ritualu među Tupinambáma:

„Od svih časti i užitaka života, nijedan nije ovim ljudima bitniji od ubijanja neprijatelja i uzimanja novog imena. Od svih velikih slavlja koje priređuju, nema većeg nego onoga u čast ubijenoga. Zatočeni u ratu, predodređeni da budu ubijeni, označavaju se stavljanjem tankog užeta oko vrata. Ako postoji strah da bi jedan od njih mogao pobjeći, vežu mu jednu ruku oko vrata, ispod brade. Prije nego uđu u selo, ukrašavaju zatočenike, čupaju im trepavice, obrve i brkove, strižu im dlake, a kosu skrivaju prekrivajući ju žutim perjem. Tako pokazuju svoju pobjedu svugdje gdje idu.“ (Forsyth, 1983; 166-167)

Piše kako zatvorenik obično dobije neku vrstu okova oko nogu, koje može lako skinuti, pa glavnu ulogu u njegovom zadržavanju ima čuvar. Čuvar, odnosno čuvarica, je obično žena kojoj su dali zadaću da mu bude supruga i priprema mu obroke. Žene obavljaju tu zadaću dragovoljno jer je to pozicija velike časti i poštovanja od drugih članova plemena. Problem se jedino javlja kada žene koje paze razviju naklonost prema zatočeniku te ga u tom slučaju puste da pobjegne, a nekad pobjegnu s njim. (Forsyth, 1983; 167)

U međuvremenu se priprema ceremonija na koju dolaze gosti iz okolnih regija, koji su u velikim grupama te plešući ulaze u grad nekoliko dana prije smaknuća, točnije početka samog obreda (ceremonije). Za goste smaknuća se izrađuju razni ukrasi i posuđe, ćupovi, lonci, burad za alkoholna pića i drugo. (Forsyth, 1983; 167)

Cardim opisuje ceremoniju po danima. Prvi dan pripremaju uže, određene debljine i tkanja. Uže je izrazito vrijedno, rijetki ga znaju izraditi i čuvaju ga poglavice. Uže u glinenoj posudi donose na trg, gdje ga vežu u poseban čvor i vapnom boje u bijelo. Drugi dan donose snopove divlje trske

dužine koplja i postavljaju ih u krug, s vrhovima okrenutim prema gore. Od toga naprave veliku lomaču, oko koje plešu muškarci i žene, noseći svežnje strijela na ramenu. Zatočenik je postavljen blizu lomače i mora bacati na plesače stvari koje mu se nađu pod rukom, a rijetko promaši jer je plesača mnogo. Plesači moraju brzo plesati kako bi izbjegli napade zatočenika. Treći dan nema pričanja niti pjevanja nego muškarci i žene skupa sviraju frule izrađene od šiba, a održavaju ritam udarajući nogama u zemlju. Četvrti dan u zoru peru zatočenika. Po povratku u selo, zatočenik mora biti na oprezu jer ne zna iz koje kuće dolazi ratnik koji će ga ubiti. Bitno je da se zatočenik proba oduprijeti napadu jer tako hrabro umire. Kada je borba gotova, žene donose novo obojenu glinenu posudu u kojoj se nalazi namotana užad. Užad vežu oko vrata zatočenika, radeći čvrsti čvor koji se ne može razvezati. Donosi se alkohol i dok god ga ima, plešu i pjevaju. Dan prije smaknuća na trgu izgrađuju kolibu od palminih listova, po jednu za svakog zatočenika. U njoj ostaju do smaknuća. Peti dan se događa smaknuće. Na taj dan njegova žena-čuvarica ga napušta, vraća se svojoj kući i pozdravlja se s njim, oponašajući žalovanje. Zatvoreniku prebacuju okove oko struka i postavljaju ga ispred kuće krvnika, koji izlazi iz svoje kuće plešući, po trgu radeći razne čudne grimase i pokrete s očima i tijelom. Kada se približi zatočeniku, on ga gađa stvarima koje mu dođu pod ruku. Tu završava ples i krene upirati mač na glavu zatočenika, jer će mu tamo i nanijeti kobni udarac. Od zatočenika se tad očekuje da ne žali za time što će biti ubijen jer i on sam je ubio mnoge. Miran je u saznanju da će ga njegova braća i rođaci osvetiti. Tada krvnik zamahuje prema njegovog glavi i obično iz prve ne pogodi, jer se osuđenici izmiču. Kada jednom pogodi, krvnik nastavlja udarati po glavi dok se ne rascjepi. Ako se dogodi da mrtav padne na leđa umjesto na lice, to znači da će krvnik umrijeti. Nakon toga dolazi koljač, koji po običaju prvo napravi rupu ispod želuca, odakle dječaci rukama izvade utrobu van. Koljač reže što mu je po želji i svaki od sudionika dobije jedan komad, a ostatak se dijeli u zajednici, osim par posebnih komada koji se čuvaju počasnim gostima. Komadi se peku da se meso ne pokvari, jer gosti to nose u svoje krajeve, gdje onda nastavljaju slavlje. (Forsyth, 1983; 167-168)

2.2.7. Francisco Soares

Poput gore spomenutih isusovaca, zapisi Francisca Soaresa su doprinijeli razumijevanju rituala kanibalizma, a dopunjuju se na iskaze Cardima. Piše o njihovoj velikoj želji dobivanja novih imena

zbog koje idu u ratove. Uzimaju ime ubijenoga i imaju onoliko imena koliko su osoba ubili. Kada piju alkohol, izgovaraju ta imena. Nakon što ubiju nekoga, ratnici ne dolaze u selo četiri dana, dok alkoholno piće ne bude kuhano. Dolazi osoba koja ima ulogu kuma ratniku, donosi mu ukrašeni mač, kojim vitla oko ratnika te ga stavlja u ruke ratnika, koji ga postavlja ispod svojih stopala. Njime će ubijati druge. Ratnik dobije ogrlicu s perlicama od kostiju risa, koja će mu omogućiti trčanje i bježanje brzo poput risa. (Forsyth, 1983; 168-169)

Soares piše kako se mnogi okupljaju za slavlje, a zatočenik boravi u kolibi koju su mu izradili. Dok je tako, posjećuju ga žene koje ga pokušavaju fizički ozlijediti i zamrljati crnom bojom, jer će osoba koja će ga smaknuti biti ofarbana u bijelo kako zlo ne bi ušlo u nju. Osoba koja ga je zatočila daje mu kćer ili žensku rođakinju za ženu, koja se brine za njega. Ako se dogodi da žena zatrudni, ubiju dijete po rođenju i ubojica uzima djetetovo ime. Dijete se ubija jer smatraju da žene nemaju veze sa srodstvom, time je dijete *de facto* neprijatelj. Za zatočenika ne brinu samo žene nego brinu i muškarci koji love za njega. Zbog toga što ne smije ništa raditi, zatočenik često postane jako debeo, jer zna proći i po 2 godine do njegovog smaknuća. (Forsyth, 1983; 169)

Kada dođe do smaknuća, događa se da na proslavi ne pokazuju nimalo žaljenja oko ubijanja neprijatelja. Kako zatočenik dolazi na trg, prijeti im i žestoko ih gađa voćem. Proslave traju četiri ili pet dana. Često izgrade novu kuću zatočeniku. Dobije ženu čuvaricu, s kojom ne smije imati seksualne odnose kako je ne bi iskoristio za bijeg i ostavio ju. Kada dođe odabrana žena čuvarica, skidaju mu svu užad kojom je bio vezan. Ostaje mu samo jedna ogrlica, koju njegova žena čuvarica stavlja ispod njegovih ruku. Zatočenik odvodi svoju novu ženu u kuću koju su mu sagradili. Ženama nije mrsko biti supruga neprijatelja jer je to velika čast. (Forsyth, 1983; 169)

Prije samog smaknuća prijete mu mačem i on se hvali kako je hrabar, kako iza sebe ima mnoga junačka djela i kako je ubio mnoge, nakon čega krene bacati stvari koje se nalaze oko njega i glasno i smiono izvikuje kako se ne boji smrti. Potom ga krvnik udari po glavi nakon čega on odmah pada na pod. Žene dovode svoje sinove kako bi ga dodirnuli, a na taj način osiguravaju da će i oni jednog dana uloviti svog zatočenika. Najbolje dijelove (*o debalho*) pojedu odmah, dok ostatak dijele i mještani i gosti. Starije žene krenu naricati o svojim umrlima, a krvnik se povlači u svoju kuću na mjesec dana. Za to vrijeme on posti i jede samo juhu od voća i brašna. Zajednica kreće raditi nova

alkoholna pića te si režu kožu na način kako bi im ostali ožiljci, koji služe kao ukras. (Forsyth, 1983; 170)

2.3. Osvrt na rane radove o brazilskom kanibalizmu

Radovi pisani u doba kolonizacije su bili pod mnogim vanjskim utjecajima, o kojima je bitno raspraviti kako bi se bolje razumio kontekst vremena i prodiskutirala validnost tekstova.

2.3.1. Osvrt na rad Hans Stadena

Autori Whitehead i Harbsmeier gledajući rad Hansa u kontekstu vremena i kasnijih radova drugih autora imaju iduća razmišljanja. Pišu kako Stadenovo djelo nije bilo često korišteno, osim u krugovima Nizozemaca, za promicanje kolonijalnih pothvata. Stadena se izbjegava i u Brazilu jer su se u modernoj brazilskoj antropologiji koristili više radovi francuskih etnografa.¹⁵ (2008; XLII)

Richard Burton¹⁶, u svom ponovnom izdanju „Istinite povijesti“ iz 1874. godine, piše pozitivno o radu Hansa Stadenu. Svjestan je negativnih aspekata, kao što je dodavanje ilustracija u izdanja koja nemaju veze sa Stadenom. U nekim je izdanjima knjiga krivo prevedena ili skraćena na način da gubi dio svoje vrijednosti. Prema Burtonu, Stadenov rad je bitan zbog surovog i realnog prikaza svojih iskustava, koliko god bila pod utjecajem religije. Pokazao je ograničenost razmišljanja brazilskog kanibala i europskog kršćana. Zapisao je velik broj stranih riječi jezika naroda Tupinambá koje je i preveo. (Whitehead, Harbsmeier, 2008; XLII-XLIII)

Kasniji kritičari njegovog djela ne gledaju na Stadenov prikaz istinit nego kao literarno podjarmljivanje Amerike. Automatska osuda svih domorodaca da prakticiraju kanibalizam kao i prikaz razlike između barbara i urođenika stavljaju u pitanje autentičnost Stadenova teksta. (Whitehead, Harbsmeier, 2008; XLIII) Herman Melville piše kako je kritika iz rečenice prije potpomognuta činjenicom nepostojanja svjedoka praksi kanibalizma koji nije bio ili Europljanin

¹⁵ U istom stoljeću kada Staden piše, svoje zapise rade još dva autora; svećenik André Thévet (1516 – 1590) i francuski protestant Jean de Léry (1536–1613); oboje opisuju narode Tupinambá.

¹⁶ Richard Francis Burton (1821 – 1890), engleski znanstvenik i istraživač.

ili domorodac koji je prihvatio europska učenja¹⁷. William Arens¹⁸ smatra da je Stadenov rad bio pisan samo zbog profita, podlijegao je europskoj opsesiji s kanibalističkim bajkama. Smatra kako njegov prikaz iskustva ne može biti prihvaćen kao dokaz prisutnosti kanibalizma. Korištenje kanibalizma na simboličke načine, primjerice za prikaz prirode ljudskih odnosa, otežava razmatranje takvog izvještavanja i evaluaciju etnografskih tvrdnji jer nije uvijek jasno u iskazu govornika da li pričaju o simbolici ili praksama koje se odvijaju. Arens tvrdi da je antropologija jednako sposobna mitologizirati svoje subjekte kao što to rade druge akademske ili profesionalne discipline sa svojim subjektima. On detaljno pregledava svu literaturu na temu kanibalizma i pronalazi nesigurnosti u objašnjenjima autora koji pišu o kanibalizmu, rodu, rasama i ratovanju urođenika Južne Amerike. (Whitehead, Harbsmeier, 2008; XLIII-XLIV) Arens također dodaje da Staden nije mogao ispravno prenijeti jezik jer su im falile lingvističke sposobnosti da bi ga uspješno preveli. Smatra da je izmislio govore pa je tako mogao izmisliti i kanibalističke rituale. To bi možda bilo točno, da 1555. godine nisu postojali mnogi Portugalci i drugi Europljani koji su do tada proveli oko 4 godine u Brazilu. Teško da u periodu boravljenja nisu naučili jezik ili da netko od Tupinambá nije naučio neki europski jezik. U tom slučaju bilo koja od tih osoba mogla je služiti kao prevoditelj autorima, a i samo autori su mogli lako naučiti jezik. (Forsyth, 1983, 170)

U širem kulturnom kontekstu, Whitehead piše kako je „Istinita povijest“ i dalje ključan izvor znanja o narodu Tupi, pogotovo zbog bogatog zapisa o ritualima žrtvovanja. Ono što nedostaje u samom tekstu je etnografska sofisticiranosti i sistematičnosti, kao u tekstovima Claude Lévi-Straussa. To ne mijenja činjenicu da je Stadenov etnografski izvještaj o svom osobnom i produženom iskustvu među narodom Tupi izrazito važan. Način na koji Staden zapisuje svakodnevne tupijske interakcije je vrlo relevantno za moderno antropološko razumijevanje kulture, pogotovo jer njegovi zapisi pokazuju političko i socijalno promišljanje koje se veže uz izvođenje rituala antropofagije. Na primjer, način na kojeg će Tupi ubiti bolesnog roba prije nego stigne umrijeti od bolesti, a kada krenu jesti njegovo bolesno tijelo izbjegavati će konzumirati glavu i utrobu, kako se ne bi razboljeli. Navedeni primjer pokazuje koliko je bitan kontekst za razumijevanje pragmatičnosti rituala žrtvovanja. U prije spomenutim događajima u kojima dovode zatočenika iz rata i brinu se o njemu nije postojala hitnost ili nužnost izvršavanja tog rituala, što pokazuje da nisu bili vođeni

¹⁷ Postao „civiliziran“ prema europskim standardima, odnosno približio se europskim kulturnim vrijednostima.

¹⁸ William Arens (1940 - 2019), američki antropolog, u radu "Mit o ljudožderstvu" iz 1979. godine tvrdio da kanibalizam nije postojao u svijetu, nego da su antropolozi donijeli krive zaključke.

strukturalnom ili funkcionalnom potrebom njihovog socijalnog sustava. Staden je toga bio svjestan, on je dobro poznao sistem jer je mogao koristiti njegovo funkcioniranje kako bi na kraju odgodio svoje vlastito smaknuće. Znao je koliku važnost sanjanje i prikaz sebe sa šamanskim sposobnostima imaju u tupijskim promišljanjima o njemu. Staden je jasno pokazao kako njihov motiv nije nužna potreba za osvetom, kako se propagiralo, nego je motiv za ritual žrtvovanja puno kompleksniji. Staden piše o jednom od motiva za ratovanje i kanibalizam imena „skupljanja lijepih imena“, kako naziva Eduardo Viveiros de Castro. Tako je svaki ratnik dobivao novo ime ovisno o ubijanjima neprijatelja ili robova. (Whitehead, Harbsmeier, 2008; XLIV-XLVII)

Whitehead (2008) za kraj nadodaje kako je Staden u svom radu prikazao da se ni u jednom trenu nije predao svojoj sudbini nego je koristio svoje znanje za bijeg. Pokazao je da se nije transkultuirao u procesu boravka tamo, ali da je skupio znanja. Zatočeništvo je od njega napravilo stalnog i kontinuiranog svjedoka, uz činjenicu da je bio i planirana žrtva za čin kanibalizma. U počecima profesionalne antropologije na početku 20. stoljeća bilo je bitno zapažanja iznositi objektivno. U 70-im godinama 20. stoljeća pojavila se nužnost stavljanja promatrača u kontekst svojih zapažanja, na način da etnografske ideje budu lako razumljive i validne. Iznošenje konteksta postaje najbitnije, prema Whiteheadu. On govori o Stadenu kao autoru teksta koji je modernom čitatelju daleko od klasično objektivnog racionalnog rada, ali je važan jer zadovoljava određene kriterije. Ti kriteriji su fizička i intelektualna prisutnost u aktivnostima o kojima piše i informativnost njegovih proklamacija o aktivnostima njegovih tupijskih otmičara. (Whitehead, Harbsmeier, 2008; LXXXVI)

Staden u svom radu pokriva veliki spektar tupijskih aktivnosti koje upotpunjuje sa slikama aktivnosti, puno više nego drugi autori 16.stoljeća koji su pisali o Tupijima. Pisanje iz religioznih pobuda ga odvaja od klasičnih etnografskih radova, on piše jer je uvjeren da sve što mu se događa je dio Božjeg plana. Upravo je u tome srž njegove objektivnosti. Staden svjedoči Boga, snazi vjere i sigurnosti iskupljenja i na taj način objektivno promatra tupijsko ponašanje. To je vidljivo u Stadenovoj mogućnosti da iskoristi svoje znanje, a sve pripisuje Bogu, koji utječe čak i na odluke Tupi pojedinaca koji mu žele nanijeti zlo. Nadalje, Staden u svojim opisima ne govori o kanibalizmu kao činu divljaštva, nego ga opisuje kao ritual. Kako je njegova sudbina neizvjesna bez Božjeg spasenja, tako je i kanibalistički obred za Tupije obavezne i ritualne prirode, koji im donosi vrstu spasenja. Dio je njihovih vjerovanja, kao što je Bog dio Stadenovih vjerovanja. To

daje etnografsku kvalitetu tekstu jer Staden mora demonstrirati kulturalnu i historijsku neizbježnost svoje sudbine, koja ne ovisi o volji pojedinca, nego je dio kulture. (Whitehead, Harbsmeier, 2008; LXXXVIII-XCIII)

2.3.2. Osvrt na isusovačke radove

U odnosu na rad Hansa Stadena, radovi isusovaca su imali druge problematične aspekte. Oni su jako dobro baratali tupí-guaraní jezikom, kojeg su sami učili i podučavali drugima, a kao što smo već spomenuli, Anchieta je toliko savladao jezik da je uspio u 6 mjeseci sastaviti i gramatiku tupijskog jezika. Svojim misionarskim radom su razvili odnos s indijanskim grupama, koje su s vremenom razvile poštovanje prema njima, pogotovo jer su se isusovci borili za ukidanje ropstva i vraćanje otetih robova svojim zajednicama. Isusovci su proveli godine među Indijancima koji žive na obali od Pernambuca do Santosa, što im je bilo više nego dovoljno vremena za upoznavanje svakodnevnog života tih društvenih grupa. Kako nije svaki autor imao kontakte s istim grupama, tako se i njihovi zapisi međusobno razlikuju u detaljima, što je pokazatelj razlika prakse među grupama, ali isto tako i da radovi nisu plagijati. (Forsyth, 1983, 171)

Ono što je očito iz svih radova je nepostojanje striktnosti, koja bi se danas mogla pripisati logici kulturnog relativizma. Kako se oni vode kršćanskim svjetonazorom, teško da isti ne bi utjecao na način kako gledaju na prakse Indijanaca. To nam je bitno za promišljanja o tome jesu li pretjerali ili iskrivili svoje zapise o kanibalizmu u toj mjeri da ih danas možemo smatrati nevaljalim. Isusovci su također velike napore ulagali u poticanje civilnog vodstva na ukidanje kanibalizma kao prakse. S druge strane, velike napore su ulagali i kako bi ukinuli iskorištavanje Indijanaca. Samim time, nema jasnog razloga kako bi im prikaz kanibalizma, za kojeg su jasno isticali da se ne odnosi na sve, pomogao u sprječavanju iskorištavanja Indijanaca, jer bi moglo imati upravo suprotan učinak. Moglo bi dovesti do toga da kolonizatori koriste praksu kanibalizma kao motiv za nasilnu europeizaciju Indijanaca.

Bitno je napomenuti da su iste informacije dijelili svojim nadređenima ili portugalskim vlastima, svojim prijateljima i obiteljima. To bi značilo da tijekom isusovačke prisutnosti u trajanju više od 75 godina, svi isusovci odlučili direktno lagati o praksi kanibalizma, što se ne čini izgledno. Greške

su im se dogodile, jer im je falilo antropološkog znanja, jer u svojoj obuci za katoličke misionare nisu učili pisati etnografije. (Forsyth, 1983, 171-173)

Iako su zapisi pod utjecajem etnocentričnih predrasuda, i dalje su vrijedni izvori o kanibalizmu. Isusovci su pisali u detalje jer su bili zgroženi situacijom na koju su naišli, na taj način su zahtijevali pomoć drugih službi u Brazilu oko ukidanja prakse, što je na kraju i dovelo do uništavanja tog dijela indijanske kulture.

3. Kanibalizam u brazilskoj književnosti

U ovome poglavlju obraditi ćemo neke od najbitnijih književnih radova koji su se bavili kanibalizmom u Brazilu. Bitno je sagledati prikaz kanibalizma u književnosti kako bi dobili širi kulturni i povijesni kontekst. Kanibalizam se kao tema ili motiv pojavljivao u brazilskoj literaturi, gdje je sam ritual opisivao u djelima, ali isto tako je koncept kanibalizma dobivao nova značenja ili služio kao simbol. Faze korištenja kanibalizma u književnim djelima su bitne za proučavanje, jer djela prenose duh vremena i promišljanja o tematici. Walter Moser je pisao o 4 etape razvitka korištenja rituala u tekstovima iz pozicije književne kritike, a to su agresija i smrt, inkorporacija, aproprijacija i asimilacija te produkcija. (Almeida, 2002; 93)

U prvoj fazi agresije i smrti događa se kompletno proždiranje objekta kanibalističkog čina, iza kojega ne ostaje ništa. U ovoj fazi kanibalistički ritual nije metafora nego direktno uništavanje tijela drugoga. Svejedno dolazi do preživljavanja kanibalizma u imaginaciji, koje se vidi u dijalogu brazilске književnosti s tekstovima kolonijalnih kroničara, tradicionalnim autohtonim mitovima i sa samom povijesti Brazila. (Almeida, 2002; 93)

U fazi inkorporacije dolazi do stvaranja novog objekta, novog „tijela“. Kao i u samom ritualu, kada ratnik ulovi neprijatelja i pojede ga, on dobiva novo ime te mijenja i podiže svoj status u društvu. U književnosti se koriste stari radovi koji asimiliranom korpusu daju novi status i sami dobivaju novu ulogu u književnosti kao cjelini. Tijek promjene se odvija u dva smjera, prema tekstovima napisanima u prošlosti i prema tekstovima koji još nisu napisani te će biti konzumirani u budućnosti. Pristup čitaoca i događanja u sadašnjosti utječe na stvaranje novih tekstova. Ono što intelektualce posebno privlači kod kanibalizma je jedinstvenost koju pruža u odnosu na europsku kulturu, nešto što njihova djela čini više posebnima, iako nisu bježali od europskih književnih utjecaja. (Almeida, 2002; 93-95)

Treća faza teži stvaranju načina razmišljanja koji će pomoći konstruiranju identiteta Brazila nakon oslobođenja od kolonijalizma. Gledaju se ideje koje odgovaraju većini stanovništva Brazila, na taj način traže nešto svoje (brazilsko). Nova djela se stvaraju bez pritiska od kopiranja ili pripadanja određenim stilističkim pravilima, jer se prihvaća utjecaj interkulturalnosti, uz koji se vanjsko prevodi unutar kulturnog konteksta. Originalnost je samo reorganizacija elemenata. Ne postoji

hijerarhija među elementima i sve je jednako vrijedno, staro, novo, strano ili domaće. Time se smanjuje osjećaj inferiornosti koji je ostao kao posljedica kolonijalizma.

U četvrtoj fazi jednostavno ostaje sloboda stvaranja djela. (Almeida, 2002; 95-99)

3.1. Gregório de Matos e Guerra

Rođen 1633. godine u Salvadoru, glavnom gradu Bahie. Otac mu je bio portugalski plemić, a majka rodom Brazilka. Zbog edukacije seli se u Coimbru, gdje završava studij prava i dobiva titulu doktora znanost. U Portugalu radi kao sudac. (Coelho, 1978; 614) U Brazil se vraća s 47 godina, gdje počinje život satiričara i boema. S vremenom zbog toga bude prognan u Angolu jer je svojim satirama naljutio moćne političare. U Angoli ostaje više od 10 godina, kada se uspijeva vratiti u Brazil, ali nikada u rodnu Bahiu. Pred smrt ostavlja se boemskog života i okreće se kršćanstvu.¹⁹ Umire 1696. u Recifeu u Pernambucu, godinu dana nakon povratka (Coelho, 1978; 614).

Gregório de Matos jedan je od najbitnijih baroknih pisaca i satiričara, isto tako poznat pod imenom Boca do Inferno ili Paklena usta. U svojoj se poeziji bavio raznim temama, s jedne strane pišući o religiji i tražeći božansko oprostjenje i spas, a s druge strane je opisivao život birokracije, aristokracije, stvarnost bordela, slamova i siromašnih dijelova Brazila. Pisao je mnogo ljubavne poezije usmjerene prema bijelim ženama, obično viših staleža, a u isto vrijeme piše pornografsku poeziju, u kojoj glavnu ulogu imaju žene tamnije boje kože, koje su željne seksualno zadovoljiti bijele muškarce, uključujući i njega. (Haberly, 2008; 56-58)

Kanibalistički elementi u Matosovoj poeziji su primarno lingvističke prirode. On koristi tupijske toponime kako bi stvorio parodiju u diskursu. U sonetu „Poglavarima Bahua zvanim karamuru“ („Aos principais da Bahua chamados os caramurus“) piše o izmišljenom indijanskom plemiću, čije ga podrijetlo diskvalificira od prihvaćanja kao pravog plemića. Tvrdi kako ga kanibalizam jedini čini plemićem. Koristi riječi indijanskog i afričkog podrijetla kako bi stvorio scenu miješanja različitih narodnosti, od momenta kada je bijeli čovjek došao i preuzeo brazilsku zemlju. Način na

¹⁹ Sa web-stranice <https://www.academia.org.br/academicos/gregorio-de-matos/biografia>; pristupljeno 20.8.2020.

koji piše je potaknut njegovim rasističkim i etnocentričnim pristupom, gdje stavlja indijansko podrijetlo na mjesto manje vrijednosti. (Almeida, 2002; 101-103)

Matos ima pogled koji je centriran na portugalsko, apsolutističko, hijerarhijsko i na taj način promatra lokalno stanovništvo. Prema tom pogledu, domoroci nisu sposobni biti civilizirani ili biti potpuno ljudski, gdje se antropofagija stalno koristi kao antiteza. Kada piše o ritualu kanibalizma, govori o endokanibalizmu, gdje se jedu pripadnici iste društvene skupine, i egzokanibalizmu, gdje se jedu osobe „drugih nacija“. Na taj način želi istaknuti kako se od kanibalizma nikako ne može pobjeći. (Almeida, 2002; 103-104)

3.2. José de Alencar

Rađa se u današnjoj Fortaleza, glavnom gradu Ceare 1829. godine, a umire 1877. u Rio de Janeiru. Završio je pravo u São Paulu, a poslije fakulteta bavio se politikom i pravom. Svoj renome ostvario je pišući književnu kritiku pod pseudonimom Ig. (Coelho, 1978; 32-33) Kasnije napušta posao pravnika i okreće se pisanju fikcije. Stvara djela koja su ozbiljna, potkovanana znanošću, vješto tehnički i umjetnički pisana. Daje prijedloge i rješenja za nacionalizaciju brazilske književnosti i učvršćuje pisanje romana u Brazilu. Svojim radom zaslužio je ime *o patriarca da literatura brasileira* (patrijarh brazilske književnosti).²⁰

Za književnost 19. stoljeća u Brazilu karakteristična je tendencija prikazati Brazil koji živi u duhu romantičkih senzibiliteta. Alencar je htio ojačati sliku jedne veličanstvene prošlosti kojom se bilo koji Brazilac može ponositi i preko koje se može pokazati različitim od Portugala. Tako i literatura koju piše Alencar teži izgraditi takvu povijest. Bogatstvo naracije prikazano je u preko 20 izdanih radova, a uloženi su trud i u opis svakodnevnog aspekta života u Brazilu. Osim opisu, veliku posvećenost u svom radu daje jeziku, za koji smatra da je fundamentalno pitanje za uspostavljanje identiteta nacije. (Cândido, 2004; 56-57) U obzir uzima sve književne stilske smjerove koji su postojali do 19. stoljeća u Europi²¹ i zaključuje kako su klasični stilovi najbolji za transformacijski

²⁰ Sa web stranice <https://www.academia.org.br/academicos/jose-de-alencar/biografia>; pristupljeno 20.8.2020.

²¹ Književnost antike (grčka i rimska), srednjovjekovna književnost, renesansa, manirizam, barok, klasicizam i prosvjetiteljstvo, predromantizam i romantizam.

portugalski jezik u Brazilu i specifičnost društva. Piše mnoge tekstove o kompleksnosti brazilske realnosti u kojima se trudi dati smjernice novim brazilskim autorima. (Almeida, 192-193; 2002)

Godine 1857. izdaje roman „O guarani“ u kojem želi zapisati nacionalna sjećanja, koji će služiti kao dodatak povijesti države. Njegovi likovi služe za prikazivanje odnosa između statičkog spomenika povijesti i strasti ljudi koji tu povijest žive, zato ih prikazuje idealiziranima. Na primjer, Dom Antônio de Mariz je glavni lik koji oscilira između mita i povijesti u povijesnim pričama o njemu, ali i u romanu. Dom Antônio de Mariz je stvarna povijesna ličnost, koju Alencar koristi u svom djelu kako bi iskazao mitsko vjerovanje prema kojem su osnivači Brazila plemići. S druge strane imamo lika Peri, prikaz druge osnivačke sile Brazila, a to su indijanske društvene skupine. Alencar ne spominje osobe afričkog podrijetla kao relevantne za povijest stvaranja brazilskog identiteta. (Almeida, 2002; 195-196)

Kao i neke autore tog doba, kritiziraju ga, jer koristi kanibalistička indijanska plemena kao simbol specifičnog brazilskog. Alencar im odgovara da su neki ljudi razvili odbojnost prema autohtonom elementu u brazilskoj literaturi do te točke da je kompletno eliminiraju. Zato on to uvodi u svoje knjige kako bi pokazao protestiranje protiv takve ekstravagantne pretenzije. U romanu „O guarani“ koristi za prikaz rituala kanibalizma pleme koje napada kuću Dom Antônia. Mnogo piše o kanibalizmu, pokušava istaknuti greške koje su se pojavile kod kroničara u počecima kolonijalizma. Ističe da ti zatvorenici nisu bili gojeni za hranu, njihovo tijelo je služilo za ispunjenje niza rituala, da bi na kraju sama konzumacija služila za prijenos herojstva. Nisu ubijali i jeli ljudsko meso iz osвете jer je postojao i endokanibalizam, koji je postojao unutar grupa Indijanaca i prije nego su došli kolonizatori. (Almeida, 2002; 197-199)

Godine 1874. izdaje roman „Ubirajara“. Dok u romanu „O guarani“ imamo i pripadnike europskih i indijanskih društvenih skupina, u „Ubirajari“ postoje samo oni indijanskog podrijetla. Dolazi do sve veće posudbe tupijskih elemenata i likovi više ne pretendiraju biti lažni srednjovjekovni vitezovi, hrabri nepogrešivi junaci europske romantike. On lik Indijanca opisuje iz tekstova kolonijalnih kroničara, ali ga boja romantičarskim tendencijama. U opisima likova i rituala obraća veliku pozornost na detalje. Glavni lik Jaguarê želi postati pravi ratnik i kasnije dobiti ime kako bi se mogao oženiti. Za ostvarenje cilja mora uloviti priznatog zarobljenika, bio to ratnik iz drugog plemena ili jaguar. Jaguar je cijenjena životinja, koja označava snagu, hrabrost i okrutnost, i zato bira to ime za svog heroja, s dodatkom slova ê koji je karakterističan za tupijski jezik. Životinja

jaguar, uz spomenuta značenja, isto tako označava akt eminentnog kanibalizma. Simbol jaguara se pojavljuje i u „O guarani“, kada Peri ubija jaguara golim rukama. I on, kao i Jaguarê, ostvaruje pravo na ženidbu jer prolazi kroz iste obrede prijelaza. Dobivanje novog imena smo susreli u mnogim tekstovima iz kolonijalnog doba te se smatra najbitnijim dijelom rituala. Jaguarê pronalazi svoju ljudsku žrtvu, ali za razliku od klasičnih romantičarskih neprijatelja, žrtva je prikazana kao lik s mnogim vrlinama i sam Jaguarê mu zahvaljuje za njegovu žrtvu. Ovaj motiv je dodan kako bi se ojačala ideja rituala kanibalizma koji nije motiviran osvetom nego je dio rituala prijelaza. Po izvršavanju rituala, Jaguarê postaje Ubirajara, simbolično prestaje biti životinja i postaje čovjek. Postaje punopravni član svog društva. U 19. stoljeću postoji evolucijska ljestvica civilizacije koja je prikazivala etape razvoja čovječanstva, po kojoj su Portugalci bili ispred Indijanaca. Alencar koristi ljestvicu u primjeru Jaguarêovog napretka, koji diže svoje mjesto kako u svojoj zajednici, tako i na toj ljestvici. Osim u slučaju rituala kojeg provodi Jaguarê, vidimo opise kako druge osobe prolaze u slučaju provođenja rituala kanibalizma. Jedan od slučajeva je onaj Jandire, kćerke iz neprijateljskog sela, koja izbjegne svoju sigurnu smrt proždiranjem kada odlučuje postati žena jednog važnog ratnika. U njenom slučaju, kada dođe dan njene prirodne smrti, njena lubanja se razbija, kao simbol onoga što je morala proći, ali je u prošlosti izbjegla. Isto tako je i s muškim zatočenicima koji umru prije nego uspiju biti žrtvovani. (Almeida, 2002; 201-207)

3.3. Mario de Andrade

Rođen 1893. godine u São Paulu, gdje i umire 1945. godine. Studira glazbu, koju predaje na matičnom fakultetu u São Paulu. Bio je pjesnik, pisac kratkih priča, romanopisac, muzikolog, folklorist. Bavio se promicanjem brazilske kulture i glazbe. Svojim radom zaradio je mjesto jedne od centralnih ličnosti u razvitku brazilske književnosti 20. stoljeća. (Coelho, 1978; 54-55)

Mario de Andrade jedan je od glavnih sistematičnih teoretičara brazilskog modernizma, umjetnik čija je poetika oscilirala između djela bogatih manifestacijom emocionalne biografije i fascinacije izgradnjom estetskog objekta. Andrade se sam prozvao začetnikom književnog pokreta *desvairismo*, a njime označava automatski način pisanja koji pridonosi oslobađanju najmračnije sfere psihe. Za njega su to jedini autentični izvori za pisanje poezije. Moderna književnost za njega nije pisanje o onome što se može doživjeti vani, u materijalnom svijetu. Svaka riječ ima svoje pravo

postojanja i ona čini njegovu umjetnost modernom. S druge strane, Andrade je bio i folklorist te je često inovativno stavljao elemente kolonijalne prošlosti u svoja djela. (Bosi, 2015; 788-790)

Andrade 1928. godine izdaje „Macunaíma: heroj bez karaktera“ („Macunaíma: O herói sem nenhum caráter“). Roman izrađuje kombinacijom folkloristike i moderniteta, koristeći Freudov pristup psihoanalize kako bi raščlanio mitove i autohtone običaje, pomoću teorija nesvjesnoga i „pred-logičkog mentaliteta“. (Bosi, 2015; 607-616) Namjera Andradea u stvaranju „Macunaíme“ nije bila kristalizacija jedinstvenog i ujedinjenog brazilskog književnog jezika ili karaktera, već heterogeno presijecanje svih glavnih etničkih, povijesnih i jezičnih niti koje su se skupile na području Brazila u svim stoljećima njegovog postojanja. Čitateljima se može prikazati kao pothvat magičnog realizma, gdje se fantastika isprepliće s realnošću, čiji se utjecaj proteže kroz desetljeća i preko nacionalnih granica u kasnijoj književnosti fikcije o Južnoj Americi. (Daniel, 2008; 170)

Glavni junak Macunaíma, rođen crnac, od majke Indijanke, postaje bijelac nakon što se okupa u magičnom izvoru. (Pagnan, 2010; 248) Nazvan „junakom bez ikakvog karaktera“, prikazan je kao stalno mijenjajući. Ne donosi svoje odluke nego mu zadovoljstvo i strah pokazuju staze koje treba slijediti. Put mu kreće rođenjem u amazonskoj džungli, gdje susreće prve blještave i senzualne đavle, nastavlja dolaskom u moderni São Paulo u potrazi za talismanom koji je ukrao div Venceslau Pietro Pietra. Pošto ne uspijeva pobijediti stranca, Macunaíma koristi magijske rituale religije *macumbe*, nakon što pojede zmiju, uspijeva ga pobijediti. Njega progoni zemljani crv Oibê preko cijelog Brazila dok jednog dana ne postane zvijezda u zviježđu Ursa Maior. Konačna transformacija samo je posljednji čin u nizu metamorfoza koje prolazi lik u djelu. Macunaímu možemo gledati kao metaforu za građenje nacionalnog identiteta Brazila, koji se stalno mijenja, ovisno o okolnostima u kojima se zemlja nalazi. (Pagnan, 2010; 248)

Djelo „Macunaíma“ je izdano 1928. godine, iste godine kad i „Antropofagijski manifest“ Oswalda de Andradea i njegove grupe istomišljenika (o njemu ćemo više pisati u idućem poglavlju). Zbog pristupa koji je Mario de Andrade imao u svom djelu, Macunaíma postaje izabrana od Oswaldove grupe kao prvi antropofagijski roman te stoji uz bok ostalim važnim djelima u antropofagijskoj biblioteci, poput Hans Stadenova klasika. Biblioteka sadržava sva djela koja podržavaju antropofagijsku misao brazilskog modernizma. (Almeida, 2002; 82-83)

Kada govorimo o aspektu antropofagije, u „Macunaími“ je možemo vidjeti u prenesenom značenju. Raul Bopp, brazilski pjesnik i diplomat, tvrdi kako Andrade koristi neiscrpnu materiju za dobivanje

poetskih sastojaka, odbacujući što mu ne treba, a cjelokupnu materiju gleda kao jednako vrijednu. On proždire mnoge elemente kako bi ostvario antropofagijsku sliku. Neki od tih elemenata su domorodački mitovi iz etnografija i tekstova američkih Indijanaca, lingvistički klišeji poput heroja iz djela njemačkog etnografa Theodora Koch-Grünberga, brazilskih stereotipa Brazilaca i stranaca, poput portugalskih kolonijalnih kroničara. Andrade teži jednom antropofagijskom jeziku, koji je raznolik i koji može predstaviti jedinstveno bogatstvo jezika Brazila. Slično kako i brazilska muzika nije potekla iz samo jednog izvora nego je pod utjecajem mnogih vrsta glazbe, u velikoj većini portugalske. Tako stvara literaturu koja konzumira klasične stilove koji su bili popularni među kolonizatorima i stvara jedinstvenu brazilsku književnost. (Almeida, 2002; 84-86)

Mario de Andrade prikazuje i sam čin kanibalizma, ali na pomalo iskrivljen način. Iako sam kanibalizam treba predstaviti Macunaímu kao hrabrog, on je zapravo prikazan kao nespreman za borbu i da se suoči s ubijanjem svog neprijatelja, nakon čijeg ubijanja i jedenja radi novu tetovažu na tijelu. Nakon svega, Macunaíma je i dalje nesretan i traži dalje rješenje za svoj strah i mržnju te odlazi u Rio de Janeiro. Sam autor se svojom filozofijom ne zalaže za kompletnu konzumaciju drugoga, jer ne vrijedi sve što postoji u drugome. Brazilski identitet doživljava kao nepotpun zato kroz proces pisanja stalno zahtjeva nove dijelove, nove elemente kojima će se ostvariti neke nove faze stvaranje i ponovno otkriti lice Brazila. (Almeida, 2002; 88-92)

3.4. Graciliano Ramos

Ramos je rođen 1892. godine u Quebrangulu, Alagoasu, a umire 1953. godine u Rio de Janeiru. Dobar dio života provodi na sjeveroistoku Brazila s kojim se dobro upoznaje i obrađuje problematiku regije u svojim djelima²². Jedno vrijeme je obnašao dužnost gradonačelnika grada Palmeira dos Índios. (Coelho, 1978; 907) Osim što je pisao romane pisao je i djela za djecu, a intenzivno se bavio novinarstvom i politikom. Zbog političke aktivnosti je bio uhićen pod optužbom da je komunist. Zadržan je u zatvoru nekoliko mjeseci pod optužbama koje su se mijenjale, ali nisu bile održive. (Bosi, 2015; 877) Svoje iskustvo zapisuje u romanu „Sjećanja na zatvor“ („Memórias do Cárcere“), objavljen posthumno 1953. godine. Pravednost postaje velik

²² Primjer roman „Vidas Secas“. (Coelho, 1978; 908)

motiv u njegovim djelima. (Coelho, 1978; 907-908) Kasnije u životu se priključuje Brazilskoj komunističkoj partiji i kreće obilaziti Rusiju i socijalističke zemlje. (Bosi, 2015; 877-878)

Godine 1933. izdaje svoj prvi roman, „Caetés“. U njemu glavni junak João Valério pokušava napisati roman o brazilskim osnivačkim korijenima, istog imena kao Ramosov roman, Caetés. João Valério u svom romanu za glavnog junaka bira *caetéa*²³, proždirača-kanibala, koji pojede biskupa Sardinhu, ali priča nikada nije napisana do kraja. Wander Melo Miranda gleda na izostanak završetka i prazninu u narativu nacionalnog osnutka kao posljedicu nedovršenog i fragmentiranog raspleta razvitka političke zajednice Brazila. Brazilska povijest je ista kao i iskustvo João-a Valéria. Ne postoji jedan odgovor na pitanje brazilskog identiteta i nacionalnosti, jer je uvjetovano mnogim povijesnim događanjima i utjecajima. Suočavanje s različitim mogućnostima definiranja prošlosti Brazila i isključenje istih podrazumijeva više kanibalističko proždiranje, nego prosto brisanje iz postojanja. (Almeida, 2002; 92-93)

²³ Narod koji lingvistički spada pod grupu tupijskih naroda.

4. Antropofagija²⁴ kao alat za razvitak brazilske kulture i identiteta

Brazil je kroz vrijeme svog postojanja nakon portugalske kolonizacije prošao mnoge faze. Nakon što su Portugalci otkrili prirodne vrijednosti koje se nalaze na prostoru Brazila, počinju stvarati proizvodnju na tim područjima. Kako Darcy Ribeiro kaže, prema Brazilu su se većinom ophodili kao prema tvornici, Brazil je bio vrijedan samo zbog dobara koji su se izvozili. Za održavanje proizvodnje dovodili su robove iz Afrike²⁵ i zarobljavali pripadnike autohtonih plemena kako bi odrađivali posao proizvodnje, dok su Europljani koji su se doseljavali većinom imali vodeće pozicije. Zbog tog pristupa u Brazilu nije nikad postojala zajednička vizija naroda. Većina stanovnika nije imala ni osnovno ljudsko pravo na zaposlenje koje ih je moglo prehraniti, oblačiti i osigurati mjesto za život. Proces proizvodnje za vanjske potrebe tržišta nije to dopuštao jer što veći izvoz i potrebe stranih kupaca bili su bitniji od radnika. Kao posljedica, novo brazilsko društvo je bilo multietnički konglomerat svoje vrste, nastao pod utjecajem miješanja populacija Europljana, Indijanaca i robova iz Afrike, koji je nastao uslijed genocida i etnocida pripadnika indijanskih i afričkih kultura. Nakon godina deindijanizacije, defrikanizacije i nakon osamostaljenja postoji potreba stvoriti jedan identitet koji će obuhvatiti sve ljude i događaje. Kopiranje Europe i njenih kultura nije uspjelo u Brazilu, kao što je uspjelo u slučaju Sjedinjenih Američkih Država ili Kanade, iako je postojalo jednako bogatstvo sirovine i hrane.²⁶ Afrika je probala kopirati Europu, ali sada živi u siromaštvu, gdje se ljudi progone, a plemena se trude zadržati autentičnost. U Brazilu je situacija bila drugačija. Osim doseljenika koji su bili Portugalci i Afrikanci, u Brazil su se u velikim brojevima doseljavali i Arapi, Japanci, Indijci i mnogi Europljani, poput Talijana, Nijemaca, Španjolaca itd²⁷. Motivi za dolazak su svima bili različiti, ali svi oni su došli tražiti bolju budućnost za sebe, a Brazil ih je rado primio. Svaka od zemalja doseljenika je imala jedan nacionalni identitet, ali su po doseljenju svi oni rado gradili jednu novu naciju, koja postoji kao makro društvena

²⁴ Nadalje ćemo pojačano koristiti izraz antropofagija kako bi istaknuli kulturni značaj promjene pojma iz nečega prvotno negativnoga u nešto pozitivno u slučaju Brazila, promjena koja se događa u vremenu kreiranja nacionalnog identiteta; unatoč grčkom korijenu riječi.

²⁵ Ponekad su dovodili cijela plemena iz Afrike, koje po dolasku u Brazil ne bi razdvajali.

²⁶ Proces kopiranja je bio pod utjecajem nasilne politike Velike Britanije, koja je zabranjivala lokalne govore i kulture, što smo i prije spomenuli, a ponekad su zabranjivali i korištenje drugih europskih jezika osim engleskog. Knjiga pod naslovom „Sakriveno od povijesti: Kanadski holokaust“ („*Hidden from History. The Canadian Holocaust*“), objavljena prvi put 2019. godine, piše više o tim zabranama u slučaju Kanade.

²⁷ Postojao je i određeni broj Hrvata, oko 15 tisuća, koji su doselili u Brazil 1920-ih godina kada je Brazil postojala potreba za poljoprivrednim radnicima. Danas tamo živi četvrta generacija Hrvata, većinom koji su se kompletno asimilirali, govore skoro isključivo samo portugalski jezik i imaju male ili nikakve veze s Hrvatskom.

skupina. Kao posljedica, Brazil se razlikuje od zemalja poput Sjedinjenih Američkih Država i Kanade u tome što su različite društvene skupine, po dolasku u Brazil, mijenjale svoju kulturu pod utjecajem brazilske zajednice, dok su oni koji su došli u SAD ili Kanadu, bili samo kopije svojih zajednica u Europi. (Ribeiro, 1995; 199-203)

Kao odgovor na takvo stanje u Brazilu, u 20. stoljeću susrećemo novi pokret koji se temelji na principu antropofagije koju prakticiraju narodi Tupi u prošlosti. Rad koji je obilježio ovakav pristup u izgradnji jedinstvenog nacionalnog identiteta Brazila je „Antropofagijski manifest“ („Manifesto Antropófago“) kojeg je 1928. godine izdao Oswald de Andrade u časopisu „Revista de Antropofagia“. U njemu on povezuje traženje modernističkog literarnog izričaja s izgradnjom brazilskog identiteta. (Andrade, 2017)

Poziva da se umjetnost i identitet stvaraju po principu rituala kanibalizma, gdje domorodac proždire osobu izvan svoje društvene grupe kako bi na taj način osigurao prosperitet svoje grupe. Andrade se snažno oslanja na kolonizatorsko viđenje Brazila kao divlje zemlje koje su nametnuli kolonizatori, što smatra prednosti u izgradnji daljnjeg identiteta. Kanibalizam u ovom slučaju obuhvaća uzimanje od vanjskih kultura što osnažuje i obogaćuje brazilskog pojedinca te odbacivanje nepotrebnoga. Na taj način gradi svoj jedinstven identitet. (Bary, 1991; 36) Andrade i njegov antropofagijski pokret uzima u obzir miješanje, koje je u temeljima njihove nacije, podižu to na novu razinu kako bi se ujedinili.

Augusto de Campos piše o idejama „Antropofagijskog Manifesta“ na sljedeći način:

„Revizije Re-vistas: Os Antropófagos', objašnjava kako je svrha antropofagije ponovno uspostavljanje radikalnih i revolucionarnih linija modernizma i postavljanje temelja ideologije usmjerene prema kreaciji američke utopije. (...) predlaže da suvremeni čitatelj pojede Revistu, kao iskaz solidarnosti prema kanibalističkoj gozbi, kako bi spoznao kreativnu interpretaciju njenog poučnog potencijala.“ (Jackson, 1978; 2)

Benedito Nunes piše kako se Andradeova antropofagija može gledati na tri način. Kao metafora, dijagnoza i izvor terapijskog olakšanja za Brazil. Metafora jer se ritual kanibalizma koristi za prikaz potrebe za razvitkom vlastite autonomije. Dijagnoza jer upućuje na traumu potlačenog patrijarhalnog i kolonijalnog društva, s imitacijom stranih modela, a preko satire, verbalne agresije i kritičizma otvara terapijski ispušni ventil za intelektualnu revitalizaciju. (Jackson, 1978; 3)

Oswald de Andrade razvija filozofiju u malim krugovima umjetnika, koji u salonima promišljaju o idejama antropofagije u književnosti. Nisu se stvarali romani i poezija, što je karakteristično za europski modernizam, nego se književnost publicirala u drugačijim formama, u obliku pisama, novinskih članaka, avangardnih kolumni, manifesta, kritičkih eseja, govora i ponekad u obliku šale. Time antropofagijski pokret bira jedinstveni pristup izričaja, gdje uzima dio europskog modernizma koji odgovara produkciji u Brazilu, a odbacuje pisanje „velikih djela“. (Jackson, 1978; 1-2)

Za razvijanje svoje antropofagijske perspektive Andrade vuče inspiraciju iz europskih djela²⁸, većinom znanstvenih, koje kombinira s pričama iz indijanskih mitova i priča kolonijalnih kroničara.

Inovativnost antropofagijskog pristupa je vidljiva u kritičkom promatranju, sve se promatra na način kako će kulturni element postojati u novom kontekstu, koje značenje će dobiti, za razliku od prijašnjeg pristupa gdje su se elementi pokušavali transplantirati bez obzira na kontekst i potrebe. Suely Rolnik govori kako postoje dvije binarne struje, jedna koja predstavlja popularnu kulturu i druga koja predstavlja manje, lokalne kulture, koje se trude zadržati svoje postojanje bez vanjske kontaminacije. Antropofagija se u kreaciji identiteta nalazi negdje između te dvije struje, ona promatra sve elemente kao jednake u hijerarhiji i spaja ih. Na primjer, posljedično možemo vidjeti povezivanje Tupi tradicija s najmodernijim znanstvenim saznanjima. Zapravo na brazilskim pojedincima ostaje pravo samostalnog konstruiranja svog problema. (Rolnik, 1998; 2-4) Taj pristup postaje popularan u Brazilu u mnogim sferama života, od književnosti, umjetnosti, arhitekture do znanosti.

Razvijanje vlastitog jezika je važno jer je bitno prestati promišljati kroz jezik kolonizatora i naći svoj izričaj koji će pomoći u uspostavljanju identiteta. Hélio Oiticica piše da je za razvitak moderniteta u Brazilu ključalno odrediti jezik, ali opet se javlja pitanje tko je autoritet po pitanju

²⁸„Europski sastojci "Antropofagije" koje je Oswald transformirao mogu se pronaći u „Manifestu“: Montaigneovi „Esseji“, ojačani Rousseauom, oslikavaju stabilne i ne potisnute vrline divljačkog društva, njegove matrijarhalne principe užitka. Od Freuda, Oswald je upio transformaciju tabua u totem i spojio koncept s Nietzscheovom metaforom (u „Genealogiji morala“) čovjeka kao životinje koja asimilira unutarnje i vanjske sukobe. Od Keyserlinga preuzima ideju tehnološkog divljaštva pomiješanog sa Spenglerovim zaključkom o pobjedi stroja i dovela Oswalda do teorije karijske revolucije.“ (Jackson, 1978; 3)

što može sadržavati jezik, a što ne. Antropofagijski pristup se nameće kao odgovor na pitanje autoriteta. (Rolnik, 1998; 4-5) Gledajući širu sliku, antropofagijsku strategiju možemo opisati kroz niz karakteristika. Prva akcija koja se događa u ovoj strategiji je degradacija svih kultura elite, znači da se mogu miješati bilo koje kulture. Do toga dolazi iz dva razloga. Prvi je jer europski model u tropima nije djelovao za razvijanje teritorija zbog stalnog sukoba s prirodom. Drugi je razlog što u vrijeme kada je Europa prolazila Prvi svjetski rat, počinje se pojavljivati nezadovoljstvo s europskim sistemima i buržoazijom te Europljani postaju kritični prema trenutnom stanju i pokušavaju naći odgovor u „primitivnom“. Osim toga, nema više razlike između kolonizatora i koloniziranoga jer se u moderno doba isprepliću i obuhvaćaju cijeli planet. Kao što smo prije napomenuli, svi izvori postaju jednako validni jer prijašnje kulturne hijerarhije više ne postoje i na tome se temelje izbori pojedinca. Ovi odabiri ne djeluju na razini cijelog sistema nego na razini dijelova sistema. Ne postoji objašnjenje jednog elementa unutar jednog sistema. Sada su elementi jednog sistema artikulirani drugim elementima drugih sistema te tim putem gube konotacije identiteta. (Rolnik, 1998; 5-7)

Druga karakteristika antropofagijske strategije je kreiranje kulture koja nema nikakve veze sa značenjem, objašnjavanjem ili interpretiranjem otkrivanja istine. Prema „Antropofagijskom manifestu“, istina je samo laž koja je mnogo puta ponovljena. Stvaranje kulture u antropofagijskom smislu znači crtati kartu koja sudjeluje u konstrukciji teritorija kojeg predstavlja, u stvaranju oblika nove figure, novog „ja“, novog svijeta. Prema Hélio Oiticici, kod stvaranja brazilskog identiteta i kulture su jedino univerzalno prisutni kritička pozicija i eksperimentiranje kao konstruirajući elementi.

Antropofagijsku strategiju možemo sumirati kao onu koja stvara napetost između svjetova koji se ne dodiruju na službenoj karti postojanja. Ona *a priori* demistificira svaku i sve vrijednosti, decentralizira i stavlja sve na isti nivo vrijednosti, pokreće proces subjektivizma u antropofagijskom smislu. (Rolnik, 1998; 6-7) Taj proces zahtjeva daljnje promišljanje o tome što je subjektivno, kako se gradi identitet, pogotovo u svijetu koji naizgled više nema formalnih granica nego identitet i kultura zaprimaju globalne razmjere.

5. Kanibalizam u antropologiji

Kako su se kolonizatorske i robovlasničke politike mijenjale kroz vrijeme, tako se razvijaju antropologija i ostale humanističke znanosti. Jednako tako se mijenjao pogled prema autohtonim narodima i etničkim skupinama. Antropologija se iz prijatelja kolonizatora, prema nekim kritičkim tumačenjima, mijenja u kulturnog relativista u odnosu prema svom subjektu. Pogled na kanibalizam se mijenja i u pogledu pojedinca, koji je pod utjecajem sve jače prisutnosti u njegovom svakodnevnom okruženju. Pogotovo u moderno doma kada mnoge informacije dolaze kroz medije. Ove promjene su krucijalne, jer se od ukidanja kolonija svijet mijenja kako bi se maknule granice između „nas i njih“, iako će taj proces dugo trajati.

Shirley Lindenbaum je u svom radu dala pregled kako se u antropološkoj teoriji mijenjala definicija i opis kanibalizma. Prvi zapisi su oni Michel de Montaigneovi iz 1581. godina, u knjizi „Eseji“ iz 1580. godine. On u svom eseju „O kanibalima“ piše kako je kanibalizam samo prethodnik kasnijih ideologija kulturnog relativizma.²⁹ (Montaigne, 2007) Bronisław Malinowski 1930-ih piše kako kanibalizam, kao i druge prakse poput vještičarenja, imaju funkcionalnu i pomoćnu praksu unutar afričkog društva, a vezane su s drugim kulturnim praksama. Malinowski zbog toga brani tradicionalne prakse, uključujući i kanibalizam. Edward Evans-Pritchard na temelju vlastitih istraživanja svodi kanibalizam na želju za mesom i zbog njegovih etničkih i geografskih varijacija smatra da to nije redovita praksa. 1950-ih godina funkcionalisti su u britanskoj antropologiji proučavali kanibalizam u visočju Nove Gvineje u kontekstu socijalne strukture, vraćanja, politike i ratovanja. U 70-im godinama 20. stoljeća funkcionalisti su ponekad prikazivali kanibalizam u evolucijskom okviru kao kulturalni aspekt koji reflektira društveni i moralni razvitak čovječanstva. Nakon toga, antropolozi su promišljali o konzumaciji ljudskog mesa kao proizvodu ekoloških uvjeta i nutritivnih potreba. U slučaju Asteka, prema materijalističkom objašnjenju glavni motivi su zadovoljavanje potrebe za konzumacijom ljudskog mesa zbog nedostatka proteina u prehrani, održavanje moći elite i poticanje ratnike na dokazivanje. (Lindenbaum, 2004; 480) U 70-im godinama također postoji struja u antropologiji, pod krovom bioantropološke škole. Ona gleda na sve ne-europske narode kao nesrodne ljudima, odnosno da su bliži čovjekolikim majmunima. Na temelju tih razlika, koje oni pripisuju evoluciji, pretpostavljaju postojanje mnogih vrsta ljudskog

²⁹ Montaigneov citat iz „Eseja“: „Ne vidim (...) ništa barbarsko ili divlje u tom narodu, prema onomu što mi je bilo rečeno: osim što svatko naziva barbarskim, to što se razlikuje od njegovih običaja.“

roda. Smatrali su kako mnoge etničke skupine imaju velik rizik od izumiranja, primjerice u ratovima s drugim skupinama, ali da su im glavne prepreke u opstanku borbe s „civiliziranom ljudskom rasom“. Zagovornici ove struje počinju organizirati kongrese i svjetske sajmove na kojima se prikazuju ljudi iz indijanskih ili afričkih etničkih skupina, a takva okupljanja za cilj su imala educiranje javnosti o različitim evolucijskim stadijima ljudskog postojanja. Kao primjer bi izdvojili „Prvu brazilsku antropološku izložbu“ koja je organizirana 1882. godine, pod vodstvom Nacionalnog muzeja u Rio de Janeiru. Na toj izložbi prikazani su mnogi objekti i informacije o različitim domorodačkim narodima Brazila. Glavni postav je bila obitelj brazilskih Indijanaca iz područja Goiás i Espírito Santo, prikazani u simuliranim uvjetima, prikazujući navodni svakodnevni život takve skupine. (Sánchez Arteaga, El-Hani; 2010; 400-405) Oni se na taj način odmiču od gledanja pojma kanibalizma kao nešto što se događa „nama“, Europljanima, nego je praksa koja postoji u „primitivnim“ ljudskim vrstama.³⁰

Marshall Sahlins kritizira dotadašnja pojašnjenja rituala kanibalizma jer ih smatra iskrivljenima pod utjecajem materijalističkih pogleda Zapada. Sahlins daje odmak od materijalističkog pogleda i okreće se promišljanjima o utjecaju vjerovanja, kozmologije i rituala na kreiranje prakse, odnosno kako samo praktička funkcija institucija nije dovoljna kako bi se shvatila kulturna struktura. Tim pogledom utječe i na kasnije radove antropologa, koji mijenjaju svoj kut gledanja. Nakon 50-ak godina proučavanja teme kanibalizma, znanost tvrdi da su prijašnji sudovi o kanibalizmu bili preuranjeni i da nisu bili dovoljno upoznati s kulturnim kontekstima kako bi donijeli informiranu odluku. Od 90-ih godina 20.stoljeća antropolozi nastavljaju s proučavanjem prakse kanibalizma, ali kroz svoja istraživanja skupljaju i iskaze pripadnika istraživanih kultura, točnije istražuju što za njih znači taj ritual. Mijenjanje fokusa znanstvenika uzima u obzir činjenice i fantastiku koja postoji u različitim ponašanjima i vjerovanjima. (Lindenbaum, 2004; 481-482)

Osim kod antropologa, tema kanibalizma postaje legitimna tema istraživanja te mnogi znanstvenici, među njima i evolucijski biolozi, počinju promatrati kanibalizam. Oni smatraju da se kanibalizam javlja kada njegova praksa znači povećanje broja potomaka koje pojedinac može imati u populaciji, da ostaje više resursa za njih. Drugi ga proučavaju kroz istraživanje bioraznolikosti,

³⁰ Ignoriralo se nasilje koje se tada odvijalo u Europi, u doba kada su se borili mnogi ratovi. Drugačiju vrstu nasilja imamo i u priči o ženi, Elizabeti Báthory (1560 – 1614), mađarska grofica koja je živjela u Slovačkoj (koja je tada bila dio Mađarske), za koju se nakon uhićenja optuživalo se da je ubila i pojela 80 žena (većinom nevjenčanih, mladih žena), a govorilo se da je ubila i preko 650 djece.

evolucijske značajke predacije unutar vrste, utjecaj gena pojedinca te koji utjecaj imaju kanibalističke prakse na populaciju i strukturu zajednice. Arheolozi pronalaze ljudske ostatke u posudama za kuhanje koji indiciraju na praksu kanibalizma na mnogim lokalitetima, potvrđujući zastupljenost prakse kako na svim kontinentima. (Lindenbaum, 2004; 481-482)

Na prijelazu u 21. stoljeće, antropolozi su shvatili opasnosti uokvirivanja kulturne razlike u povijesnom smislu, zanemarujući raspon različitih društvenih i kulturnih oblika i praksi koje susreću u sadašnjosti. Pitanje je jesu li one proizvod modernih društvenih, političkih i kulturoloških procesa. Suvremene preobrazbe ponašanja i praksi uključuju kontinuirano stvaranje novih izraza kulturnih razlika, kao i redefiniranje alternativnih uvjerenja i praksi. Studije su prešle od ispitivanja kulturnih izolata do dokumentiranja povijesnih procesa kojima su ljudi na dalekim lokacijama postali „alternativno moderni“. Na primjer, Knauftova etnografija društvenog života Gebusija u Novoj Gvineji nudi bogat izbornik cjelonoćnih plesova, razrađenih ceremonija inicijacije i niz čarobnjačkih istraga i vraćanja koji su u prethodnim desetljećima doveli do pogubljenja i kanibalizma oko jedne trećine odraslog stanovništva. Kad se Knauf vratio 1998. godine, fundamentalističko kršćanstvo, školovanje za djecu i marketing vrtnih proizvoda potaknuli su toliko velike promjene da su autohtoni plesovi i inicijacije uglavnom bili ograničeni na udaljena sela, duhovni mediji su prestali raditi, a čarobnjaštvo i kanibalizam više se nisu događali. Etnografska pažnja usmjerena na „alternativnu modernost“ činila se kao jedan od načina suprotstavljanja nasljeđu prosvjetiteljskog koncepta „modernosti“ i društveno znanstvenog diskursa „Zapada i Ostataka“. Kao posljedica tog progressa, kanibalizam postaje jedna od bitnih tema u postmodernim i postkolonijalnim istraživanjima. (Lindenbaum, 2004; 482-483) Pitanje i dalje ostaje kako promatrati ne-zapadne kulture, kako antropolozi mogu na ispravan način prikazati materijale koje otkrivaju u svojim istraživanjima, na način da im budu vjerni.

Dva antropologa, Gananath Obeyesekere i Marshall Sahlins, započinju debatu oko toga kako znanstvenici moraju pristupiti razumijevanju ne-zapadnjačkih kultura. Obeyesekere vidi praktičnu funkciju ljudskih vjerovanja i aktivnosti u životu tih istih ljudi i potrebu za razumijevanjem unutar psiholoških faktora. On svoju hipotezu temelji na primjerima poput opisa putovanja Jamesa C

ooka na Novom Zelandu, gdje su tekstovi manje skoncentrirani na detaljan opis antropofagije koju su susreli, a više na fascinaciju Britanaca prema samom činu. Britanci su stalno imali pitanja za domoroce, nudili su im meso i tako poticali Maore na kanibalizam i uveličavanje uživanja u praksi

za njihovo zadovoljstvo. Sahlins s druge strane promatra kulture kao međusobno zasebne i individualne, svaka kreira svoju posebnu strukturu, a kanibalizam se treba pokušati razumjeti preko strukture te kulture. Potrebno je razumjeti kako kanibalizam dobiva mjesto u kulturnoj shemi, zašto baš tu poziciju i kakav odnos ima prema drugim kulturnim kategorijama i konceptima. Sahlins vidi kanibalizam kao kompleksan fenomen koji dobiva mnoštvo atributa zbog svog odnosa sa asortimanom materijalnih, političkih, lingvističkih, ritualnih, natprirodnih i drugih elemenata društva. (Lindenbaum, 2004; 483)

U francuskim esejima, promišljanja idu dalje od same prakse i razmišljaju o ponavljajućoj metafori kanibalizma, koja omogućava prikaz mnogih socijalnih, kulturnih i religijskih realnosti. Metafora kanibalizma im omogućava promišljanje o različitim načinima bivanja ljudskim bićem. U različitim razdobljima stvaralaštva, metafora kanibalizma se koristila kako bi se prikazali odnosi među različitim objektima, recimo odnos jedenja ljudskog mesa, srodstva i udruživanja. Služila je i za prikaz poimanja identiteta i razlika, divljaštva, animalnosti, pretjerane upotrebe moći i djelovanja zakona. (Lindenbaum, 2004; 483)

Pojavljuje se istraživanje povezanosti tijela i uma, odnosno kako je tijelo vezano uz kulturu. Kulturni pogledi usmjereni prema agresiji usmjerenoj na tijelo, koja se povezuje s ratnom antropofagijom, čarobnjaštvom, raznim vrstama tjelesnog kažnjavanja i žrtvovanja, otkrivaju postojanje značajne poveznice između tijela i reda u društvenom i kozmičkom svijetu pojedinaca. Hélène Clastres sugerira da kod naroda Tupi postoji praksa ubijanja i proždiranja šurjaka ne zato da bi se zatočile žene nego da bi se ostvarila težnja pojedinca da živi u svijetu u kojem ne ovisi o drugome. (Lindenbaum, 2004; 484) Beth Conklin u svojoj knjizi „Konzumirajući tugu“ („Consuming Grief“) prezentira pristup u kojem rigorozno bilježi cijelu kozmologiju brazilske Wari' skupine, na taj način čuvajući njihove prakse i vjerovanja. U njoj piše o poroznosti tijela, odnosno Wari' vjerovanju da su tijela fluidni entiteti, a razlike se ostvaruju kroz obrede/rituale rođenja, odrastanja, seksualnog čina i smrti. Primjer kanibalizma u Wari' kulturi je pogrebni kanibalizam, koji je za njih posljednji čin povezivanja sa izgubljenom osobom. Za njih je smrt intiman čin; ideja da ostave tijelo trunuti u lijesu je za njih zastrašujuća³¹. (Petrey, 2005; 121-122)

³¹ Zbog utjecaja Zapada, nakon 1959. ostavljaju tu praksu iza sebe. (Petrey, 122; 2005)

Pitanje pravog pristupa ostaje još uvijek aktualno u struci i još nema jednog univerzalnog odgovora koji odgovara svim mogućim situacijama kontakta s kulturama, kako drugim, tako i svojim vlastitim. Kulturni relativizam je došao najbliže idealnom pristupu, uz stalno kritičko reevaluiranje izvora, ali treba ostati otvoren svim opcijama.

6. Postkolonijalna kritika radova o (brazilskom) kanibalizmu

U antropologiji možemo s vremenom vidjeti pomake koji pomažu unaprijediti znanosti i davati relevantnije rezultate. Kako bi se taj proces boljitka nastavio, moramo kritički sagledavati radove koje antropolozi objavljuju. Isti je slučaj i kada su u pitanju radovi koji se tiču kanibalizma. Mnogi faktori su utjecali na iskrivljenost pristupa i ponekad podataka u antropološkim tekstovima.

Prvo čega se trebamo dotaknuti je reprezentacija domorodačkih naroda. S prvim kontaktima s novim narodima, u Europi se javlja fascinacija i divljenje prema njima. Prikazivani su da vode život u simbiozi s prirodom, neopterećeni pravilima koja su „normalna“ u Europi, a priroda je tolike ljepote da podsjeća na raj. Opisuju se kao plemeniti divljaci i primitivni. U tom periodu ne postoji odbijanje kanibalističkih praksi jer se te osobe čine daleko, a njihovo ponašanje ne smatraju skandaloznim. S vremenom njihovo ponašanje postaje meta kritika, opisuju se kao pogani i divljaci, a njihov način života pun neumjerenosti, u hrani pogotovo, kada kanibalizam postaje promatran kao odvratn i pokazatelj njihove zlobe i perverzности. (Lindenbaum, 2004; 485-486) Pojam kanibal postaje odrednica između „nas“ i „njih“, pokazuje razliku između „civiliziranog i divljaka“, kolonizatora i koloniziranoga, a kanibalizam postaje atribut koji se daje „primitivnom Drugom“. (Conklin, 1997; 68) Kako se kolonizacija nastavljala, rasle su želje za iskorištavanjem kolonija, bilo je sve više u interesu kolonizatora predstavljati kolonizirane narode kao odvojene, koji čekaju biti civilizirani i naučeni kako živjeti. U povijesnim knjigama za osnovnu školu 1910. godine je pisalo kako su barbari ljudi koji ne znaju kako obrađivati zemlju, ne koriste metal, nemaju škole i neuki su, ne znaju se hraniti, oblačiti ili graditi kuće; stalno se svađaju međusobno i ne razumiju što je pravda. Ukratko, oni su sve suprotno od civiliziranog³². Kasniji zapisi misionara su podržavali takve zapise, pridodajući domorodačkim narodima kojekakve poroke, da pretjerano uživaju u drogama, alkoholu i sl. Na taj način su pokušavali impresionirati donatore koji su financirali putovanja misionara. (Lindenbaum, 2004; 487-490) Kao što je spomenuto u prijašnjem poglavlju, u jednom periodu fizikalnim antropolozima nije bio problem gledati na etničke skupine iz kolonija kao nešto što nije ljudsko. Zbog toga im nije bio problem stavljati domoroce u zoološke

³² Možemo razjasniti pojmove sa sljedećom definicijom: „civilizacija je pojam društva koje je steklo visoku razinu kulture, stabilnosti, političke tolerancije i životnog standarda; uljudba, opr. primitivizam, barbarstvo“. (v. <http://hjp.znanje.hr/index.php?show=search>)

vrtove, skupa sa životinjama. Dapače, to je sve bilo u svrhu edukacije. (Sánchez Arteaga, El-Hani; 408-409; 2010)

Osim što su se karakterizirali kao primitivni, u to doba se javlja još jedna karakterizacija koja je služila za uvođenje Drugog Zapadu, a to je ona egzotičnosti. Na egzotične narode Europljani upisuju svoja značenja i upisuju im značajne razlike koje služe kao protuteža. Egzotične civilizacije su kod Montaignea gledane kao izvedive alternative „civiliziranom“ svijetu. On smatra nedostatak zakonodavnog sustava među Tupinambáma poželjnijim nego sustav koji postoji u Francuskoj i ostatku Europe. (Lindenbaum, 2004; 490)

Ukidanjem kolonija dolazimo do postmodernog svijeta u kojem egzotični žive među Europljanima. Više ne postoji jasna opozicija između „nas i njih“ jer oni postaju dio našeg doma. Time dolazi do pucanja prezentiranja zapadne kulture kao univerzalne. Sve ono što je definiralo egzotičnog Drugoga u postmodernom svijetu postaje samo izvozno dobro, gdje dijelovi domorodačke kulture dolaze na zapadnjačka tržišta, ali gube svoj originalni smisao. Francuski Telecom koristi izraze „ostani u kontaktu sa svojim plemenom“, tetovaže se prestaju vezati uz sliku zločinaca i pokvarenjaka već postaje ime za novi telekomunikacijski uređaj. Ne samo to, tetovaže postaju popularne kod pojedinaca nevezano uz kulturu odakle potječu i znak izražavanja vlastitog identiteta. Etnički utjecaj vidljiv je u odjeći, glazbi, umjetnosti i kuhinji. Unatoč tome da su „primitivne“ prije gledali kao neumjerene, danas je normalno na televiziji gledati natjecanja u Americi i Japanu čiji jedini uvjet za pobjedu je pojesti najviše u određenom roku. Neumjerenost postaje sport. Snimaju se televizijski programi u kojima se konzumiraju kukci i ostale do tada neprihvaćene kulturne supstance. Tema kanibalizma prestaje biti tabu tema i počinje se pojavljivati u književnim djelima i glazbi. Piše se publicistika koja se bavi tabuom prakse kanibalizma (Diehl, Donnelly; 2010; Schutt 2017;), snimaju se filmovi³³ te tematike i na taj način kanibalizam postaje dio popularne kulture (Lindenbaum, 2004; 487-491)

Kao što možemo vidjeti, danas je dobrodošla promjena razmišljanja. Rawson 1997. opisuje proces ovako:

³³ Filmovi se snimaju i prema prvim napisanim tekstovima o kanibalizmu, odnosno prema radovima Stadena, Theveta i Lérya. To su filmovi "Kako je bio ukusan moj Francuz" („Como era gostoso o meu francês“) i "Hans Staden – Evo dolazi naše jelo, skakutajućí" („Hans Staden – lá vem nossa comida pulando“)

„Zajednički faktor u povijesti kanibalističkih optužbi je kombinacija negiranja sebe i dodjeljivanje naših atributa onima koje želimo oklevetati, osvojiti i civilizirati. U ovim takozvanim ravnopravnim vremenima i u trenutnoj atmosferi postkolonijalnog osjećaja krivnje i samo okrivljavanja, negiranje sebe proširujemo na negiranje onih koje želimo rehabilitirati i prihvatiti kao nama jednake.“ (Lindenbaum, 2004; 491)

Iako je ispočetka proces krenuo kako je Rawson opisao, danas je situacija malo drugačija. Kanibalizam koji je postojao kao ekskluzivna odrednica Drugoga, danas je prihvaćen kao praksa koja je postojala u nekom vremenskom razdoblju u većini zemalja u svijetu. Smatra se kako je kod praljudi to bila česta pojava. Ta spoznaja nam daje mogućnost odbacivanja koncepata koje smo koristili da izgradimo negativnu sliku o Drugome kako bi izgradili koncepte o sebi koji nisu točni, iako proces zahtjeva vrijeme. Prihvaćanjem da je kanibalizam prakticiran svugdje miče se nametnuta razlika između „Zapada i Ostatka“³⁴. Zbog odbijanja prihvaćanja stanja kakvog jest, danas ni ne postoji puno literature o kanibalističkim praksama u Europi, iako je poznato da su postojali oblici koji su se koristili u medicini (Lindenbaum, 2004; 491-492; Conklin, 2001) i povremeni alimentarni kanibalizam³⁵ (Pejović, 2018; 173).

Priznajući mogućnost prakticiranja kanibalizma u ljudskoj povijesti, uključujući našoj vlastitoj, vodi Bradyjevom pozivu na promišljanje o složenostima koje nisu uzete u obzir kod upoznavanja kanibala. Sada postoji ohrabrenje da ozbiljno shvatimo gledište antropologije kao jedne od moralnih disciplina čiji karakterističan način rada nije samo proučavanje subjekata, već i relevantan etički angažman s njima. Bitno je uvažiti kulturne razlike i postupati ovisno o zakonima i pravilima koji ovise o kontekstu društvene zajednice. Potrebno je razmontirati dualizam koji je stoljećima nastajao i oblikovao zapadnjačko znanje. Kako je prije lik kanibala služio za konstruiranje etničkih razlika, danas služi kako bi ih pomogao dekonstruirati. Slično kao u antropofagijskom pokretu, Brazilci transformiraju tabu u totem redefiniirajući antropofagijski primitivizam kao nešto pozitivno, na taj način brane svoju kulturu, promišljaju o sebi, iskazuju svoju snagu i sposobnost oslanjanja na sebe, te kritiziraju kolonijalizam. (Lindenbaum, 2004; 491-493)

³⁴ U praksi je još potrebno raditi na implementiranju i ispravljanju krivih predodžbi.

³⁵ Povremeni kanibalizam u situacijama kada je čovjek izmoren glađu, tokom opsada, ratova, brodoloma ili bilo kojih drugih neprilika u kojima je prinuđen da jede meso drugih ljudi ili čak vlastito. (Pejović, 2018; 173)

Beth Conklin nam daje primjer promjene i integracije novih ideja. Conklin je istraživala Wari' Indijance u Brazilu. U tim godinama brazilska vlada uspostavlja prve kontakte s njima i kroz nekoliko narednih godina uspostavljaju kontrolu nad njima. Wari' nisu bili imuni na stereotipna predstavljanja koje smo gore naveli i Conkin napominje kako je neizbježno stvaranje stereotipa o Indijancima, kao i stereotipa o kolonizatorima, koji postoje kao jednodimenzionalne figure, usmjerene samo na uspostavljanje simboličke i političke dominacije. Jedina razlika među stereotipima je odbacivanje stereotipa o zapadnjaku kao neuvjerljivima, dok se stereotipi o Indijancima smatraju razumljivim jer je očito da nitko u javnosti ne podnosi kanibalizam. Ali ne možemo govoriti u stereotipima jer su kontakti između kultura kompleksni i o kulturnim elementima se može različito promišljati, ovisno o tome u čijim rukama se nalazi. Wari' kanibalizam je postojao u dva oblika, kao pogrebni, o kojem smo već pričali, i kao ratni kanibalizam, u kojem su od neprijatelja i pripadnika drugih indijanskih skupina uzimali komade mesa i odnosili ih doma kako bi ih pekli i jeli. Dok je pogrebni kanibalizam služio za iskazivanje ljubavi i pripadnosti, ratni kanibalizam je služio za projiciranje mržnje i neprijateljstva. Njime su karakterizirali neprijatelje kao niže od ljudi i jednačili ih sa životinjama. Prvi kontakti s njima u 20. stoljeću nisu bili prijateljski i oni su tjeroali Brazilce lukovima i strijelama, ali su Brazilci silili proces pacifikacije s Wari'jima zbog svojih poslovnih interesa i na njihova tjeranja uzvraćali su im modernim oružjem. Smrtno je stradalo preko 399 Wari'ja, mnogi su umrli jer su ih Brazilci autsajderi zarazili bolestima na koje nisu bili imuni, a već su živjeli u lošim uvjetima. Od 399 umrlih, Brazilci su ubili njih 108. Wari' su uzvraćali, ubijajući, osakaćuju i uzimajući dijelove tijela, plašeći ljude koji su živjeli na farmama ili mjestima skupljanja gume. U novinama su također objavljivali slučajeve kada su Brazilci znali uzimati dijelove tijela Wari'ja tako da je praksa bila obostrana. U to vrijeme postoje mnogi ljudi koji sudjeluju u pacifikaciji, pripadnici Katoličke crkve, koji pokušavaju dovesti do ukidanja kanibalizma, što im i uspijeva s vremenom, te mnogi novinari, antropolozi, koji su pratili situaciju i pisali o njoj te pripadnici SPI-a (*O Serviço de Proteção aos Índios* – Služba zaštite Indijanaca). Brazilce i Wari' Indijance lošijeg ekonomskog i socijalnog statusa poticali su na odlazak na zajedničke ekspedicije, a na jednoj od njih umrlo je jedno Wari' dijete nakon što se zarazilo od Europljana. Tada su Brazilci svjedočili ritualu pogrebnog kanibalizma, koje je pripadnik SPI-a dopustio. U tom momentu su nastale i fotografije rituala, koje su nakon toga poslane novinama, i na kraju izdane u časopisu „O Cruzeiro“, unatoč velikom naporu antropologa, Katoličke crkve i SPI da se to ne dogodi. Kako se „O Cruzeiro“

odnosio prema slikama je ono što je dosta revolucionarno za drugu polovicu 20. stoljeća. Slike jesu objavljene, ali uz članak u kojem nema diobe između „nas“ i „njih“ već govore kako su brutalni napadi na Brazilce rezultat jednako brutalnih napada na Wari'. Novinari su se postavili kao etnografi; pisali su iz pozicije kulturnog relativizma. To je jako značajno jer su najveće novine u Brazilu svojom perspektivom omogućile daljnje razumijevanje rituala kanibalizma, opisivali su ga detaljno, s naglaskom na empatiju, a ne stvaranju senzacionalističke priče. To se dalje širi u druge novine, koji su donekle mijenjale priču, ali glavna ideja „O Cruzeiro“ je ostala. Kasnije antropolozi i katolička crkva koriste situaciju u kojoj se nalaze Wari' kako bi ih prikazali kao žrtve, a ne brutalne ratnike kao što su prijašnja iskustva pokazivala. Wari' su se nalazili u teškoj situaciji, mnogi su bolovali, falilo im je i lijekova i hrane, teško su mijenjali svoje navike te su se često skrivali u šumama kako bi obavili svoje rituale kanibalizma. 20-ak godina nakon prvog kontakta su bili zanimljivi istraživačima, ali oni kasnije gube interes. Antropolozi i Katolička crkva ih karakterizira kao žrtve sistema, te s vremenom postaju dosadni i gube svoju egzotiku. Conklin pak smatra da je njihova snaga u tome da su i dalje opstali, stvorili bogatu zajednicu koja se temelji na njihovim tradicionalnim vjеровanjima, gdje po antropofagijskom principu konzumiraju vanjsko koje donosi boljitku zajednice, ali bez konzumiranja ljudskog mesa. (Conklin, 1997; 68-76)

Bitno se osvrnuti na senzacionalizam u pričama i osobne interese organizacija i pojedinaca, koji su svakako utjecali na opise kanibalizma. Slučaj toga smo vidjeli u zapisima isusovaca i Wari' Indijanaca. Geertz također tvrdi da kulturna antropologija živi od kontroverzi koje se javljaju kao odgovor na njena istraživanja. (Lindenbaum, 2004; 483) Pitanje je u kolikoj je mjeri postojalo te koliko je to utjecalo na vjerodostojnost iskaza. Svakako je u interesu kolonizatora bilo prikazivanje domorodaca kao zlih, kao što smo vidjeli gore u opisu primitivizma. To je opravdavalo porobljavanja i krađe koje su se odvijale na njihovom teritoriju, a to je vidljivo i u radovima o kanibalizmu. Kanibalizam se automatski pripisivao novim narodima, a priče koje su se pisale o tome su bile zanimljive europskom čitaču, iako sami autori često nisu imali nikakvog kontakta s narodima o kojima su pisali, nego su slagali priče temeljene na pričama koje su i sami čuli. (Pickering, 2018; 4-5) Ono što je svakako bitno je maknuti se od takvih opisa, jer stvara udaljenost među kulturama koju smo već pokazali nepostojećom u stvarnom svijetu. Dodatni razlog ističe Claude Lévi-Strauss, a to je da smo kroz istraživanja otkrili nepostojanje fundamentalno i apsolutno dobroga ili lošega. Prakse koje možemo okarakterizirati kao zle ili loše imaju neku ulogu u društvu, koja je možda zaostatak starije prakse, a zbog sporosti društvenih promjena još ostaje. Ali koji god

razlog bio, bitno ga je otkriti, ali je bitno promatrati i suditi zlo prema normama određenog ponašanja u određenom društvu, a na antropologiji je da se na to fokusira. (Petrey, 2005; 115-116) Tako i kanibalizam treba promatrati unutar društva u kojem se prakticira, pod utjecajem drugih aspekata istog društva.

Kulturni relativizam je potrebno prakticirati u proučavanju drugih kultura, ali još nema jednog lijeka za brisanje vlastitih iskustava i razmišljanja antropologa. Većina starih zapisa koje imamo o kolonijalizmu napisanih prije 20. stoljeća su pisali ljudi koji nisu bili educirani o ispravnom načinu pisanja etnografija. Potrebno je revidirati literaturu koja se koristi, bili to zapisi, novine, crkveni zapisi. Iako su starijeg datuma i to ih može činiti vrijednim povijesnim izvorom, to ne osigurava da točno prenose kontekst tog vremena. Može doći do daljnjeg raspačavanja netočnih podataka ako se koriste bez provjeravanja. Dodatan problem je što mnoge kulture za koje su postojale tvrdnje prakticiranja kanibalizma nisu imali praksu zapisivati svoje zakone, običaje itd., te nam uvelike fali i taj dio. Pickering postavlja pitanje zašto je kanibalizam nestao kada su krenuli zapisivati svoju povijest i zakone. (Pickering, 2018; 6-7) Iako ne postoji garancija da oni ne bi htjeli „uljepšati“ svoje zapise, sigurno bi i ta perspektiva bila bitna. Andrade, kritizirajući, ali prihvaćajući neistinit pogled stranca, piše u „Antropofagijskom manifestu“: „Djeca sunca, majka živih. Susreli su se i ljubili bjesomučno, sa svim licemjerjem čežnje (*saudade*), imigranata, trgovaca i turista. Susret, iako neistinit, na taj način nije negiran, već se pozitivno potvrđuje, čak i kroz osjetilne i licemjerne oči stranaca. Teško je bilo pobjeći od utjecaja koji je Zapad imao na poimanje autentičnosti ljudi u Brazilu i potrebu za prihvaćanjem. (Islam, 2011; 170-171) Netočnost izvora se može izbjeći ako se kod korištenja starih izvora o svima promišlja kritički i u kontekstu situacije, kako bi se prorijedili validni izvori informacija (Pickering, 2018; 1-4).

Takva istraživanja sve više dovode do dokazivanja nepostojanja kanibalizma kao kulturne prakse u tolikom broju koliko su stariji zapisi sugerirali, ali je sigurno postojao, kao što imamo dokaze u slučaju Brazila. Kako bi se dobila što točnija slika situacije treba jako detaljno proučavati specifična društva i pitanje kanibalizma u njima, a izbjegavati tražiti generička objašnjenja. Ali kanibalizam se ne može istraživati sam nego u konekciji s drugim fenomenima u društvu. Na primjer, u konekciji s pogrebnim vjerovanjima, sistemima srodstva, svetima pričama, pogledima na svijet, jednako kao i unutar sistema metafore i komunikacije. Kanibalizam postoji kao objašnjenje za određene prakse, ali se tokom proučavanja prakse mora kritički sagledati postoji li

još neko moguće objašnjenje. (Pickering, 2018; 9) Isto vrijedi i za slučaj Brazila. DaMatta tvrdi kako se mora proučavati ono što je „između stvari“ kako bi se razumio Brazil i brazilski kanibalizam kao praksa i kao metafora, sve u svrhu izbjegavanja stavljanja grupa u esencijalističke kategorije. (Islam, 2011; 161)

7. Opći pregled rada

Otkrićem brazilske obale 1500. godine kreće prvi susret ostatka svijeta s bogatstvom Brazila, kako prirodnim, tako i društvenim i kulturnim. U počecima kolonizacije brazilski domoroci su prikazivani kao da žive u raj, da su izrazito dobronamjerni, no to se s vremenom mijenja. Kako je Portugal razvio želju za ekonomskim iskorištavanjem brazilskih dobara, tako se kreću pisati tekstovi koji pomažu toj želji kolonizatora, a uz to potrebno je bilo prihvaćanje porobljavanja Indijanaca u Brazilu i doseljavanje što većeg broja Portugalaca. Kolonizatorska literatura bila je sastavljena većinskim dijelom od tekstova isusovaca i službenika dopisnika, a nedostatak tiskarskih strojeva ograničio je širenje literature. Kritičkim sagledavanjem literature iz tog doba dobivamo nekoliko radova koji su vrijedni za dobivanje slike o brazilskom kanibalizmu.

Prvi takav rad je onaj Hans Stadena koji nekoliko godina boravi u Brazilu, a od toga je proveo devet i pol mjeseci kao zatočenik Tupinambá. To mu je dalo jedinstvenu priliku da iz prve ruke svjedoči ritualu antropofagije, pogotovo jer je i sam bio predodređen da postane žrtvom rituala. Braća Nhaêpepô-oaçu i Alkindar-Miri su ga ulovili i poklonili očevom bratu, Ipirú-guaçu, kao poklon jer je on Alkindar-Miriju prije darova ulovljenog roba. Staden ih je s vremenom uvjerio da će ozljeđivanjem njega donijeti veliku nesreću svom plemenu pa su ga pustili na miru i nisu ga žrtvovali te se uspješno vraća u Francusku.

U periodu kada je bio tamo je svjedočio ritualu kanibalizma i opisao ga je u detalje. Oni ozljeđeni neprijatelji koji su dovedeni nakon borbe u selo bi bili odmah pečeni na ražnju i pojeli bi ih zajedno svi u selu, uz piće *caium*. Pojeli bi i robove koji su pratili njihove neprijatelje u borbu, objašnjavajući da su sami krivi jer su odabrali pratiti ih u borbu. Staden piše kako su često jeli svoje protivnike jer su ih mrzili, a ne jer je postojala potreba za tim zbog gladi.

Kada su doma doveli zatočenike koji su bili u dobrom stanju, tada ih počinju pripremati za ritual. Zatočenici dobivaju sve što im je potrebno, hranu, piće, sklonište i žene. U međuvremenu priprema se sve što je potrebno za sam ritual. Žene pripremaju pića za sve koji dolaze, izrađuju se ukrasi, konoplje *mussurana* i palica *ibira-pema* kojim će zatvorenik biti smaknut. Dan prije, osuđenika prebacuju u zasebnu kolibu u kojoj boravi do obavljanja rituala, a koja se ruši nakon smaknuća. Oko mjesta smaknuća plešu i pjevaju ljudi, kako pripadnici tog plemena tako i oni iz susjednih, koji su pozvani da prisustvuju ritualu. Žrtvu stavljaju na sred grupe, vezanog užetom, za kojeg ga

mnogi povlače. Nakon toga ga puštaju na miru, a on ih gađa kamenjem. Krvnik se povlači na drugom mjesto, s još 14 ili 15 muškaraca, gdje oboje svoje tijelo pepelom i zatim odlaze na mjesto rituala. Žene ga prvo oslikavaju, piju s njim, a potom se one same šminkaju. Jedna od žena trči s palicom, slaveći i pokazujući zatvoreniku, koji sjedi i mora održavati vatru. Tada jedan muškarac uzima palicu, pokazuje ju žrtvi i zatim ju daje krvniku. Krvnik se obraća žrtvi i govori mu da on mora obaviti smaknuće jer su žrtva i pripadnici njegove zajednice isto tako ubili i pojeli mnoge pripadnike krvnikove zajednice. Zatvorenik na to odgovara da će mnogi osvetiti njegovu smrt. Zatim ga krvnik ubija udarcem palicom u potiljak, otvarajući mu lubanju. Žene potom skidaju kožu s tijela žrtve kako bi se otkrilo meso, a krvnik reže noge i ruke. Nakon što 4 žene radosno prođu cijelo selo svaka držeći jedna ud, meso se dijeli među svima prisutnima. Krvnik dobiva novo ime koje odgovara broju ljudi koje je ubio i dobiva ožiljak na gornjem dijelu nadlaktice, koje mu služi kao znak velike časti.

Nadalje imamo tekstove isusovaca, koji dolaze u Brazil kako bi pomogli u pokrštanju domorodaca, kao ispomoć kapetanijama koje nisu mogle izdržati stalne napade. Oni su provodili edukaciju domorodaca i učili ih portugalski jezik, u isto vrijeme sami učeći jezik svojih učenika. S vremenom su mogli održavati mise na njihovom jeziku. Indijanci su imali veliko poštovanje prema isusovcima jer su im pomagali u svakodnevnom životu i strogo se protivili otmicama Indijanaca u svrhu porobljavanja.

Pater Manuel da Nóbrega, osnivač Colégia de São Paulo do Piratininga, koji kasnije postaje najveći brazilski grad São Paulo, jedan je od najistaknutijih isusovaca. O ritualu piše kako prvo jedno vrijeme drže žrtvu zatočenu, a žene se brinu o njegovoj svakoj potrebi. Poslije se skupe i ubijaju ga u sklopu velike ceremonije gdje se njegovo dimljeno meso pojede. U drugoj zajednici, sličan je proces, isto se prvo brinu za njega, nakon toga ga peru i odvođe na javni trg zavezanoga, gdje nakon govora lokalnog stanovništva, žrtva govori da se nitko hrabar ne boji smrti, tako i on, te da je on ubio mnoge i mnoge će nakon njega doći i osvetiti njegovu smrt.

José de Anchieta je izrazito bitan za brazilsku zajednicu jer je prvi sastavio Tupí-Guaraní gramatiku, koju je kasnije podučavao drugim isusovcima. To znanje omogućavalo je prevođenje tekstova na jezik naroda Tupí-Guaraní i bolje sporazumijevanje. On jedini daje primjer kada se kanibalizam događao unutar jedne obitelji, koja je nakon unutarnjeg sukoba riješila problem tako da je ubojica ubijen, inače bi se rođaci međusobno nasilno sukobili i pojeli jedni druge, s ciljem da

osvete ubijenoga. Kada je radio na sklapanju mira s plemenom Tamoio na njihovom teritoriju, svjedočio je njihovoj praksi kanibalizma. Pleme Tamoio je u ritualu žrtvovalo roba jednog od Anchietinih pratitelja. Cijeli dan su pili i slavili i nakon toga su ga ubili tako da su mu rastvorili glavu, nakon čega su ga rastrgali u komade, podijelili među sobom i nastavili s proslavom. Kasnije piše „Izveštaj o Brazilu i njegovim kapetanijama“ u kojem piše kako ne jedu sve indijanske grupe u Brazilu ljudsko meso, dapače, postoje i oni kojima je sama ta praksa odbojna. Piše kako ona plemena koja prakticiraju ritual kanibalizma rade to kako bi dobili novo ime, što je jako bitno za status u društvu. Osim što dobivaju novo ime, dobivaju i snagu i hrabrost ubijene osobe, jer samo osobe koje su cijenjene u svom društvu postaju žrtve.

Pater Juan de Aspilcueta Navarro dolazi u Brazil baviti se misionarskim poslom. Kada bi išao obavljati pokrštavanja svjedočio je kako su ubijali i jeli neprijatelje. Otvoreno priznaje da provodi većinu vremena kako bi ih natjerao da prekinu s praksom kanibalizma. Navarro piše kako oni to rade samo iz osvete, a ritual ubijenom donosi veliku čast. U jednom od posjeta svjedočio je kuhanju djevojke, a po kućama je pronašao stopala, ruke i glave muškaraca koje su dimili. Jednom su se vratili iz rata, u kojem su ubili mnoge neprijatelje i svugdje po selu su bili kotlovi puni ljudskog mesa.

Pero Correia je jedan od isusovaca koji je poznat po tome da je prije bio robovlasnik, ali se priključuje Družbi Isusovoj, kojoj ostavlja svu imovinu i trudi se iskupiti za svoje grijehe. Dio njegovih zadaća na poslu je bilo pisanje izvještaja, u kojim piše i o kanibalizmu. Slično kao i Staden, piše kako se ritual sprema danima, žene rade alkoholna pića za goste, mnoge ukrase od perja i plavu boju za bojanje lica žrtava. Na dan rituala piju i plešu, a nakon nekoliko udaraca u glavu, ubijaju žrtvu, čije meso jedu i nastavljaju sa slavljem.

Pater António Blázquez u Brazilu se bavi podučavanjem djece i pisanjem pisama o isusovačkim djelatnostima. Blázquez piše kako su unutar jedne grupe Indijanaca uspjeli osigurati da prestanu s kanibalizmom. Dogovor je bio da za kraj pojedju sedam svojih neprijatelja, koje su imali u zatočeništvu i nakon toga su se držali dogovora, iako je za njih ljudsko meso bilo najdraže meso. Ceremonija proždiranja sedam zatočenika počinje sedam ili 8 dana prije samog smaknuća. Tada kreću slavlja i pojavljuje se šest golih žena, ukrašene u raznovrsna perja, ponašajući se kao vragovi i svirajući iz sviralice koje su napravili iz kostiju prijašnjih žrtava. Zatočnici bacaju kamenje i

naranče na sakupljene ljude, da pokažu da su jaki i hrabri, a uživaju u piću i hrani, neopterećeni svojom smrću koja ih čeka.

Fernão Cardimovi zapisi su neizostavni dio indijanske etnologije. Daje jedan od najdetaljnijih opisa kanibalizma među Tupinambáma. Piše kako nema veće časti za jednog Tupinambá-u nego dobiti nove ime ubijajući neprijatelja i ne postoji bolje slavlje nego ono koje prethodi smaknuću. Žrtve se ukrašavaju za pokazivanje, čupaju im obrve i strižu svu dlaku s tijela. Žrtva dobiva okove oko nogu, a ima i čuvaricu koja mu je ujedno žena i mora ga spriječiti u bijegu, što ponekad završi tako da čuvarica razvije naklonost i pusti zatočenika da pobjegne. Cardim opisuje ritual po danima. Prvi dan uzmu konop koji mora biti određene debljine i koji je jako vrijedan, a čuvaju ga poglavice sela. Oboje ga u bijelo i imaju slavlje prezentiranja konopa. Drugi dan naprave veliku lomaču oko koje plešu, a zatočenik je pored vatre i baca na njih što god mu dođe pod ruku. Treći dan sviraju frule i ritmički udaraju u zemlju, ali uz to nema niti razgovora niti pjevanja. Četvrti dan u zoru peru zatvorenika. Vraćaju ga u selo, ali on ne zna iz koje kuće dolazi njegov ubojica i mora stalno gledati preko ramena, tako pokazuje svoju hrabrost jer se mora probati oduprijeti napadu. Kada napad završi, vežu ga, donesu alkoholna pića te piju, plešu i pjevaju dok god ga ima. Zatočeniku naprave kolibu od palminog drveća i tamo ostaje do smaknuća. Peti dan postavljaju zatočenika ispred kuće krvnika, koji izlazi van plešući. Zatočenik ne žali što će biti smaknut jer će ga njegova obitelj osvetiti. Krvnik ga ubija zamahom u glavu, nakon čega dolazi koljač koji ga raskomada i podijeli komad svakom članu zajednice, ali i gostima koji onda odnose komad žrtve u svoje krajeve. Francisco Soares, zadnji isusovac kojeg smo spominjali, se svojim iskazima nadopunjuje na Cardima i daje jako sličan prikaz rituala, uz par iznimki, kao što opisuje različite ukrase. Soares isto piše kako žena koja ga čuva bude netko iz porodice osobe koja je zatočila žrtvu, a da je velika čast bili žena neprijatelju.

Gore navedeni radovi su svi bili nedostatni jer nisu pisani na način na koji bi danas antropologija pristupila. Mnogi kasnije i kritiziraju kako nije postojao kanibalizam u Brazilu, ali to je kasnije opovrgnuto. I kod Stadena i kod isusovaca je očito da postoji utjecaj religije na promišljanje u situacijama kanibalizma, ali i dalje daju kvalitetne informacije. Staden razmišlja o svemu kao da je dio Božjeg plana, on pušta da svjedoči Boga i samim time dobiva objektivnost u opisivanju, ali ga to ujedno drži od toga da prođe proces transkulturacije. Staden daje bogat prikaz svojih iskustava koje upotpunjuje slikama, opisuje veći broj aktivnosti nego bilo koji od autora koji se bavi istom

tematikom, a ujedno zapisuje mnogo Tupinambá vokabulara. Ne kritizira ritual niti ga opisuje kao divljaštvo, nego kao nešto što je dio kulture kao takav. Isusovci su u svojim iskazima imali veliku prednost što su razumjeli jezik, što im je omogućivalo široko shvaćanje običaja. Zbog toga što nemaju svi iste iskaze, jer se ritual morao razlikovati od grupe do grupe očito je da radovi nisu plagijati. Iako im je bilo u interesu ukidanje prakse kanibalizma, ujedno im je to bila motivacija pisati detaljnije zapise kako bi bolje prezentirali praksu kojoj su svjedočili. Kroz 75 godina prisustva isusovaca u Brazilu su napisani mnogi službeni zapisi, mnoga pisma prijateljima i obiteljima i sva se podudaraju, znači da nije bilo mjesta za stvaranje falsificiranih podataka.

Kanibalizam postoji u brazilskoj književnosti kao snažan motiv i tema. Književna kritika dijeli postojanje kanibalizma u književnosti u 4 etape razvitka korištenja rituala, a to su agresija i smrt, inkorporacija, apropijacija i asimilacija te produkcija. Prva faza je doslovno proždiranje žrtve iza koje ne ostaje ništa. Druga faza je transformacija do koje dolazi nakon što se konzumira neki novi element i zatim dolazi do stvaranja novog tijela. U trećoj fazi ne postoji hijerarhija među elementima koji se konzumiraju, sve je jednako vrijedno, samo se gleda što odgovara većini stanovništva kako bi se stvorio identitet Brazila. Ne postoji originalnost djela nego je ona samo posljedica reorganizacije elemenata. U četvrtoj fazi je produkcija djela pod utjecajem prijašnjih faza.

Gregório de Matos, poznat pod nadimkom Boca do Inferno, stvarao je u baroku. Pisao je poeziju u kojoj je prikazivao mnoge slike brazilske stvarnosti, od toga kako živi aristokracija do života u slamovima i bordelima. Kanibalizam se u njegovoj poeziji očituje na dva načina, jedan je lingvističke prirode, a drugi je opisne prirode. Lingvistički kanibalizam prakticira na način da koristi mnoge tupijske riječi i toponime u svojim dijelima i stavlja ih uz bok portugalskom. O ritualu piše na dva načina, o endokanibalizmu, gdje su žrtve rituala pripadnici iste skupine, i egzokanibalizmu, gdje su žrtve van skupine, obično neprijatelji.

José de Alencar stvara djela u kojima je zastupljen duh europskog romantizma. Pisao je bogate naracije u kojima je htio prikazati svaki aspekt života Brazila. Bavi se problemom jezika i kako je on bitan za razvitak identiteta. U svojim djelima piše o kanibalizmu kao ritualu koji je bio potreban kako bi se prenijelo herojstvo s neprijatelja na osobu koja ga je konzumirala, ali nisu ubijali iz osвете. U jednom djelu stvara lik Jaguarê preko kojeg iznosi dio indijanske mitologije u kojoj je *jaguar* čin kanibalizma i cijenjena životinja, koja simbolizira hrabrost, snagu i okrutnost. Lik želi

imati svoju obitelj i unaprijediti status u društvu i zato mora uloviti časnog neprijatelja kako bi dobio novo ime i ostvario svoju želju.

Mario de Andrade, samoprovani začetnik pokreta *desvairismo* koji želi stvarati djela koja zadiru u tajne psihe, piše literaturu u kojoj kombinira folkloristiku i modernitet, a stavljao je mnoge kolonijalne elemente u svoja djela. U „Macunaími“ teži prikazati brazilski identitet kao heterogeno presijecanje svih glavnih etničkih, povijesnih i jezičnih niti koje su se preklapile na području Brazila u svim stoljećima njegove povijesti. Jezik isto mora pokazivati tu raznolikost prošlost, isto kao što se brazilska glazba sastoji od mnogih stranih utjecaja. Da bi to ostvario, Andrade u svojim djelima provodi antropofagiju svoje vrste, a to je konzumiranje i korištenje domorodačkih mitova iz etnografija i tekstova američkih Indijanaca, lingvističkih klišeja poput heroja iz djela njemačkog etnografa Theodora Koch-Grünbergama, brazilskih stereotipa i stereotipa stranaca, poput portugalskih kolonijalnih kroničara. Prikazuje i sam ritual kanibalizma, u kojem je glavni lik Macunaíma nespreman suočiti se s ubijanjem svog neprijatelja, ali ipak ga ubija i pojede te nakon toga dobiva novu tetovažu. Njega ta situacija učini jako nesretnim te ide dalje u svijet i traži rješenje za svoj strah i mržnju.

Time dolazimo do još jednog romana s junakom indijanskih korijena pisca Graciliana Ramosa. Njegov prvi roman „Caetés“ ima za glavnog junaka João Valéria, koji pokušava napisati roman o brazilskim osnivačkim korijenima, istog imena Caetés. U njemu je glavni lik *caeté*, proždirač-kanibal, koji pojede biskupa Sardinhu. Priča o biskupu Sardinhi je jedna od priča iz brazilskoj povijesti, a Ramos je prisvaja u romanu. Valérijev roman nije nikad napisan do kraja pa zato na taj način služi kao metafora za brazilski identitet koji je još u procesu formiranja i samim time nedovršen.

Kao što je istaknuto u prošlim radovima, s vremenom se pojavilo pitanje brazilskog identiteta o kojem se promišljalo osim u literaturi i u znanosti. Nije bilo tako jednostavno odrediti brazilski identitet jer je Brazil od svog otkrića prošao kroz mnoge faze. Počeo je kao tvornica koja je izvozila dobra izrađena radom Indijanaca i afričkih robova, obespravljenih ljudi koji su boravili na istom prostoru kao i doseljenici, pridošlice koje Brazil ne smatraju svojom domovinom. Nakon oslobođenja i godina deindijanizacije i defrikanizacije, došlo je do stvaranja novog multietničkog brazilskog društva. Društvo koje se u početku većinski sastojalo od Indijanaca, Afrikanaca i Portugalaca je s vremenom počelo prihvaćati druge etnicitete u svoje redove, poput Talijana,

Nijemaca, Španjolaca, Arapa, Japanaca, Indijaca i drugih. Svaka od tih grupa je u različitim stupnjevima sudjelovala u formiranju novog brazilskog društva, a mnoge su povratno mijenjale i kulture iz kojih su dolazile.

Kao odgovor na takvo stanje, pojavljuje se antropofagijski pokret potaknut djelom Oswald de Andradaea „Antropofagijski manifest“ („Manifesto Antropófago“). Andrade se snažno oslanja na viđenje Brazila kao divlje zemlje i koristi kanibalistički ritual kao bazu svoje nove filozofije i smjera u književnosti. Krajnja želja je bila stvoriti novu utopiju. Ovaj pristup postaje popularan i u drugim oblicima umjetnosti, arhitekturi i znanosti. Andradeova antropofagija se može gledati na tri načina, kao metafora, dijagnoza i izvor terapijskog olakšanja za Brazilce. Metafora jer metaforički govori da trebaju proždirati stranu materiju za vlastiti razvitak, dijagnoza jer ukazuje na stoljećima potlačeno društvo, a olakšanje se može ostvariti kroz pisanje satira i kriticizma koji omogućavaju revitalizaciju tog istog društva.

Bazični princip novog pristupa je da pojedinac u procesu izgradnje jedinstvenog identiteta uzme od vanjskih kultura što ga osnažuje i obogaćuje, a sve ostalo odbaci. Antropofagijski pristup sve promatra kritički i na kreatorima ostaje da sami dizajniraju svoj problem te vođeni njime biraju elemente koje će odabrati. Svi elementi su isti po vrijednosti, jedino je bitno promatrati kako će ti elementi djelovati u novom kontekstu i kako će na njega utjecati. To je odlična strategija koja djeluje u novom svijetu gdje ne postoje kulturne hijerarhije, gdje više ne postoji razlike između kolonizatora i koloniziranog, ni formalne granice. Kao odgovor na takav svijet, javlja se antropofagijski subjektivizam koji gradi identitet iz vlastite kritičke pozicije, eksperimentirajući s novim, decentraliziranim elementima, koji su svi jednako vrijedni.

Kako u primjeru promjene brazilskog društva vidimo promjene u svijetu, tako tu istu promjenu možemo vidjeti u poimanju kanibalizma i proučavanja istoga u antropologiji te promjene u antropologiji kao znanosti. U današnje doba kulture se promatraju kroz vizuru kulturnog relativizma, ali to nije uvijek bio slučaj. Moderni zapisi počinju u 20. stoljeću, stoljeću kada se i znanost najviše razvija. Bronisław Malinowski 1930-tih godina piše kako kanibalizam ima funkcionalnu praksu unutar društva te da je vezan s drugim kulturnim praksama, kao i one s njim. Edward Evans-Pritchard smatra kako kanibalizam nije stalna praksa nego ovisi o želji pojedinaca za ljudskim mesom. 1970-ih britanski funkcionalisti su prikazivali kanibalizam kao aspekt koji pokazuje moralni i društveni razvitak civilizacije. Tvrde kako je nastao kao odgovor na ekološke

uvjete i nutritivne potrebe. U isto vrijeme postoji struja bioantropologije koja gleda na ne-europske narode kao „primitivne ne-ljude“ u smislu da su srodniji čovjekolikim majmunima nego ljudima. Počinju organizirati kongrese i svjetske sajmove na kojima organiziraju izložbe ljudi, da bi educirali svekoliko pučanstvo i pokazali im „svakodnevni“ život tih pojedinaca. Tim odmakom oni na kanibalizam gledaju kao nešto što postoji samo kod „primitivnih“ populacija.

Marshall Sahlins smatra da su ti pogledi pod utjecajem materijalističkih vizura Zapada, te da je potreban novi pristup u kojem se promišlja cijela kulturna struktura koja je vezana uz taj ritual. Znanost odlučuje da su neki sudovi o kanibalizmu bili preuranjeni i da ne daju točnu sliku zbog izostanka pravog kulturnog konteksta. U 1990-tim godinama istraživanja kanibalizma se trude dati široku sliku cijele kulturne slike, ispitujući pripadnike istraživane kulture što za njih znači praksa kanibalizma. Uočili su opasnost stavljanja kulturne prakse u krivi okvir, te počinju raditi detaljne dokumentacije načina života. Dva antropologa, Gananath Obeyesekere i Marshall Sahlins, predstavljaju svoje modele kao ispravne pristupe istraživanju. Obeyesekere smatra da se ljudska vjerovanja i prakse moraju promatrati na temelju toga koja je njihova realna funkcija i psiholoških faktora, koji utječu na stvaranje i održavanje istih. Sahlins vidi kulture kao individualne i da same rade svoju posebnu strukturu te da ih se samo unutar samih može razumjeti. Tako i kanibalizam nastaje zbog svog odnosa s grupom materijalnih, političkih i ostalih elemenata društva.

Proučavanje kanibalizma antropolozima omogućava promišljanje o različitim načinima bivanja ljudskim bićem, odnosno kako su tijelo i um vezani te posljedično kako su tijelo i kultura vezani. Proučavanje kažnjavanja, žrtvovanja, ratne antropofagije i ostalih tjelesnih agresija sugeriraju kako postoji značajna veza između tijela i reda u društvenom i kozmičkom svijetu pojedinca u kulturi.

Kako bi se poboljšao rad, bitno je i učiti iz prošlih grešaka, a tu bitan doprinos daje postkolonijalna kritika. U ranim radovima pojavilo se karakteriziranje Drugoga kao „primitivnog“ ili „egzotičnog“, a svaka od tih karakterizacija nosila je sa sobom svoje negativne aspekte. Kanibal postaje odrednica između „nas“ i „njih“, pokazuje razliku između „civiliziranog i divljaka“, a kanibalizam postaje atribut koji se daje „primitivnom Drugom“, neovisno kojoj je kulturi pripadao. Prema tumačenjima Drugi je do dolaska zapadnjaka živio životom u kojem se nije znao brinuti za sebe i treba mu se pomoći kako bi napokon postao civiliziran. Ukidanjem kolonija više ne postoji jasna distinkcija između „nas“ i „njih“, pogotovo jer se populacije miješaju i dijele teritorije. Tu puca gledište europske kulture kao univerzalne, elementi kultura Drugih pojavljuju se u zapadnjačkim kulturama

i gube svoj originalni smisao te postaju kič. Kanibalizam prestaje biti temelj osuđivanja i ocrnjivanja Drugog već postaje popularna tema u filmovima, serijama i knjigama. S vremenom prestaje negiranje prakse u europskom društvu i time nestaje formalno odvajanje „nas“ i „njih“. Prihvatanjem te činjenice pomaže da se ruše predrasude koje su pomagale da izgradimo koncepte o Zapadu koji nisu točni, iako je proces spor i traje još i danas.

Sagledavajući sve krive poteze antropologije, možemo zaključiti da je potrebno uvažiti kulturne razlike i postupati ovisno o kontekstu društvene zajednice, o njenim zakonima i pravilima. Antropologija je u jednu ruku moralna disciplina i ima obavezu ponašati se etički prema subjektu. Kao i brazilska antropofagija, potrebno je sagledavati sve elemente hijerarhijski i ne dodjeljivati im vanjsku vrijednost, nego ih promatrati u kontekstu i kako oni sami utječu na kreiranje konteksta. Odličan primjer daje Beth Conklin s populacijom Wari' Indijanaca, gdje mediji daju prostora prezentiranju kulturnog konteksta prakse umjesto da prosuđuju o istoj za vlastite pozicije. Antropolozi su u tom slučaju imali svoje agende i htjeli su ih prezentirati kao žrtve, što je imalo negativan utjecaj na populaciju. Geertz to pripisuje trendu da kulturna antropologija živi od kontroverzi koje se javljaju kao odgovori na istraživanja. Bitno je maknuti osobne interese pojedinaca i organizacija, kao i senzacionalizam iz jednadžbe. Važno je prestati razmišljati na način da postoji univerzalno dobro ili loše nego da je ono definirano unutar kulture u kojoj se odvija. Tako kanibalizam unutar brazilske kulture nije loš nego je praksa koja obogaćuje zajednicu pomažući pojedincima napredovati. Bitno je promišljati o starim tekstovima, novinskim člancima, zapisima iz crkava unutar konteksta u kojem su napisani i na taj način od njih uzimati korisne informacije ili ih kompletno odbaciti. Velika je šteta da mnoge civilizacije u kojima je prakticiran kanibalizam, tako i u slučaju Brazila, nisu sami zapisivali svoje prakse i vjerovanja. Bitno je sakupiti što više materijala kako bi se dobila što šira, točnija slika kulturne situacije.

8. Zaključak

Ritual brazilskog kanibalizma ima dugačku i bogatu povijest. Njegova uloga u brazilskom društvu se mijenjala kroz vrijeme, što smo vidjeli i u znanstvenim tekstovima i u književnim radovima. Danas je brazilaska antropofagija dala jedinstvenu metodu izgrađivanja identiteta kroz kreiranje subjektivnog identiteta, a ta metoda se može prekrojiti kako bi bila korisna antropologiji. Metoda je to koja gleda na sve elemente kao jednake, nema osuđivanja i gleda kako sami subjekt gradi svoj identitet. To se može prenijeti i na proces kreiranja značenja unutar društvenih grupa. Danas je jasno da postoje mnogi utjecaji koji se trebaju uzeti u obzir. Potrebno je sagledati i način na koji elementi unutar društva utječu jedni na druge i time potiču promjene. Potrebno je ponovno pogledati stare izvore koji su služili za objašnjavanje praksi. Antropologija je od brazilskog kanibalizma također profitirala na način da joj je on otvorio pogled na nove načine postojanja i bivanja ljudskom osobom i društvom. Na taj način uvidjela je druge perspektive osim one etnocentrične. Osim toga, brazilski kanibalizam je znanosti pomogao, jer je pomogao formirati jedinstveno društvo koje će uvijek biti zanimljivo antropolozima zbog svoga multietničkog bogatstva. Antropologija je brazilskom kanibalizmu pomogla na način da je pomogla srušiti škodljive stereotipe. Ona pokušava pomoći vidjeti brazilsko društvo takvo kakvo je danas, pomažući u prezentaciji njegovog identiteta. Neka od krivih shvaćanja su ukorijenjena u svijetu i potrebno ih je nanovo ocijeniti. Bitno je srušiti netočne i štetne stereotipe koji su nastali u starijim antropološkim radovima kako bi omogućili daljnju reprezentaciju kako brazilskog identiteta, tako i identiteta drugih naroda koji su bili kolonizirani u prošlosti. Korisno bi bilo nanovo pogledati radove i raditi na ukidanju dinamike moći koja je usustavljena tim tekstovima. Antropologija i svi koji se njom bave se trebaju dalje razvijati u pozitivnom smjeru, kritički promišljati o radovima koji se pišu i otkrivati daljnje bogatstvo koje proizlazi iz otkrivanja kultura svijeta.

9. Popis priloga

1. Slika 1. Geografska raspoređenost brazilskih indijanskih plemena; autor Emil Heršak
2. Slika 2. Ples sa Stadenom; autor Hans Staden (68:1557)
3. Slika 3. Smrt i izlječenje (Mjesec se ljuti na njih zbog krivog postupanja prema Stadenu); autor Hans Staden (78:1557)
4. Slika 4. Palica ibira-pema; autor Hans Staden (146; 1557)

10. Popis literature

1. ALMEIDA, Maria Cândida Ferreira de. 2002. *Tornar-se outro: o Topos canibal na literatura brasileira*. São Paulo: Annablume
2. ANDRADE, Oswald de. 2017. *Manifesto antropófago e outros textos*. São Paulo: Penguin i Companhia das Letras
3. BARY, Leslie. 1991. „Oswald de Andrade's 'Cannibalist Manifesto'“. *Latin American Literary Review* 19/38:35-37
4. BITTNER, Devin. 2016. *Cannibal Complex: The Western Fascination with Human Flesh Eating*. Schenectady: Union College
5. BOSI, Alfredo. 2015. *História concisa da Literatura Brasileira*. São Paulo: Editora Cultrix
6. CÂNDIDO, Antonio. 2004. *O Romantismo no Brasil*. São Paulo: Humanitas
7. COELHO, Jacinto do Prado. 1978. *Dicionário de literatura: literatura portuguesa, literatura brasileira, literatura galega, estilística literária*. Porto: Figueirinhas
8. CONKLIN, Beth A. 1997. „Consuming Images: Representation of Cannibalism on the Amazonian Frontier“. *Anthropological Quarterly* 70/2:68-78
9. CONKLIN, Beth A. 2001. *Consuming Grief: Compassionate Cannibalism in an Amazonian Society*. Austin: University of Texas Press
10. DANIEL, Mary L. 2008. „Brazilian fiction from 1900 to 1945“. U *The Cambridge History of Latin American Literature*, ur. Roberto González Echevarría and Enrique Pupo-Walker. Cambridge: Cambridge University Press, 157-188
11. DIEHL, Daniel i Mark P. DONNELL. 2010. *Pojedi bližnjega svoga*. Zagreb: Ljevak
12. FAUSTO, Carlos. 1999. „Cinco séculos de carne de vaca: antropofagia literal e antropofagia literária“. *Nuevo Texto Crítico* 12/23-24:75-82
13. FORSYTH, Donald W. 1983. „The Beginnings of Brazilian Anthropology: Jesuits and Tupinamba Cannibalism“. *Journal of Anthropological Research* 39/2:147-178
14. Gregório de Matos. Pristupljeno 20.8.2020., sa web-stranice <https://www.academia.org.br/academicos/gregorio-de-matos/biografia>
15. HABERLY, David T. 2008. Colonial Brazilian literature. U *The Cambridge History of Latin American Literature*, ur. Roberto González Echevarría and Enrique Pupo-Walker. Cambridge: Cambridge University Press, 47-68

16. ISLAM, Gazi. 2011. „Can the subaltern eat? Anthropophagic culture as a Brazilian lens on post-colonial theory“. *Organization* 19/2:159-180
17. JACKSON, Kenneth David. 1978. „A View on Brazilian Literature: Eating the 'Revista de Antropofagia'“. *Latin American Literary Review* 7/13:1-9
18. José de Alencar. Pristupljeno 20.8.2020., sa web-stranice <https://www.academia.org.br/academicos/jose-de-alencar>
19. MEADE, Theresa A. 2004. *A Brief History of Brasil*. New York: Checkmark Books i Facts on File, Inc.
20. MONTAIGNE, Michel de. 2007. „O ljudožderima“. U *Sabrana djela Michela de Montaignea*, ur. August Kovačec. Zagreb: Disput, 312-328
21. NAVARRO, Alexandre Guida Navarro e Marcos MELO DE LIMA. 2012. „Eucaristia antropofágica: o caso Hans Staden“. *Politeia: História e Sociedade* 12/1:137-149
22. LÉVI-STRAUSS, Claude. 2016. *We are all cannibals and other essays*. New York: Columbia University Press
23. LINDEBAUM, Shirley. 2004. „Thinking About Cannibalism“. *Annual Review of Anthropology* 33:475-498
24. OBEYESEKERE, Gananth. 2005. *Cannibal talk: the man-eating myth and human sacrifice in the South Seas*. Berkley - Los Angeles - London: University of California Press, Ltd.
25. PAGNAN, Celso Leopoldo. 2010. *Manual Compacto de Literatura Brasileira*. São Paulo: Rideel
26. PEJOVIĆ, Kristina. 2018. „Oblici manifestacije kanibalizma“. *Etnoantropološki problemi* 13/1: 169-192. <https://doi.org/eap.v13i1.9> (pristup 22.8.2020.)
27. PETREY, Derek. 2005. „Write about All of This: Concerning Cannibalism Revisionism“. *Chasqui: revista de literatura latinoamericana* 34/1:113-123
28. PICKERING, Michael. 2018. „Cannibalism in the Ethnographic Record“. U *The International Encyclopedia of Anthropology*, ur. Hilary Callan. Hoboken: John Wiley & Sons, Ltd.
29. RIBEIRO, Darcy. 1995. *O Povo Brasileiro: A Formação e o Sentido do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras

30. ROLNIK, Suely. 1998. „Subjetividade Antropofágica“. U *Arte Contemporânea Brasileira: Um e/entre Outro/s*: São Paulo: Fundação Bienal de São Paulo
31. SÁNCHEZ ARTEAGA, Juanma i Charbel Niño EL-HANI. 2010. „Physical anthropology and the description of the 'savage' in the Brazilian Anthropological Exhibition of 1882“. *História, Ciências, Saúde-Manguinhos* 17/2:399-414
32. SCHUTT, Bill. 2017. *Cannibalism: A Perfectly Natural History*. Chapel Hill: Algonquin Books
33. SCHUTT, Bill. 2017. *Eat me: A natural and Unnatural History of Cannibalism*. London: Profile Books ltd. i Wellcome Collection
34. STADEN, Hans. 1557. *The true history of his captivity*. New York - London: RoutledgeCurzon
35. WHITEHEAD, Neil. L. i Michael HARBSMEIER. 2008. *Hans Staden's True History: An Account of Cannibal Captivity in Brazil*. Durham - London: Duke University Press

11. Sažetak rada - Brazilski kanibalizam: antropološko načelo u kulturi

Ključne riječi: kanibalizam, antropologija, Brazil

Sažetak:

Rad se bavi kanibalizmom, s naglaskom na brazilski kanibalizam. Daje detaljan kronološki pregled razvitka brazilskog kanibalizma, od prvih susreta s njim u 16. stoljeću. Cilj je smjestiti ga u razne povijesne kontekste koji su utjecali na njegovu promjenu definiranja. Povijesne kontekste ćemo prezentirati kroz zapise Hansa Stadena i svećenika Družbe Isusove te književna djela. Kanibalizam se pojavljivao u književnim djelima u četiri faze, koje je potrebno prezentirati za potpunije dobivanje povijesnog konteksta. Osim toga, rad se bavi pitanjem kako je kanibalizam kao metafora utjecao na stvaranje brazilskog identiteta nakon oslobođenja Brazila od kolonijalne vlasti. Rad se također bavi pitanjem kako su antropološki tekstovi prikazivali kanibalizam i osobe koje su ga prakticirali kroz vrijeme te daje kratku kritiku istih tekstova. U radu je cilj pokazati kako je znanost antropologije mijenjanja pod utjecajem studija o kanibalizmu te kakav je utjecao imao na metodologiju koja se danas koristi za proučavanje kulturnih fenomena.

Palavras-chave: o canibalismo, a antropologia, o Brasil

Resumo:

Este artigo dedica-se ao canibalismo, com ênfase no canibalismo brasileiro. O objetivo é fazer uma revisão cronológica completa do desenvolvimento do canibalismo brasileiro, desde seu primeiro encontro no século XVI. O objetivo é colocá-lo em diferentes contextos históricos e mostrar como eles afetaram as diferentes formas como o canibalismo foi descrito. O contexto histórico é retratado através das obras de Hans Staden e dos jesuítas. O canibalismo também foi muito utilizado na literatura brasileira. Seu uso passa por quatro fases de desenvolvimento, que são necessárias apresentar para se ter uma visão mais completa do desenvolvimento do pensamento sobre o assunto. Além disso, este texto fala sobre a maneira na qual o canibalismo como metáfora impactou a formação da identidade brasileira, após a independência do Brasil. O texto também fala da

questão de como a literatura antropológica retratou o canibalismo e seus participantes durante a história. O texto dá um olhar crítico sobre os textos antropológicos. Objetivo é mostrar como o canibalismo influenciou as mudanças na antropologia e na metodologia utilizada hoje na investigação dos fenômenos culturais.

Key words: cannibalism, anthropology, Brazil

Abstract:

This paper concentrates around cannibalism, with an emphasis on brazilian cannibalism. It strives to give a thorough chronological review of development of brazilian cannibalism, since first encountering it in 16th century. The goal is to place it in different historical contexts and show how they affected the different ways it was portrayed. Historical context will be portrayed through works of Hans Staden and the jesuits. Cannibalism was also frequently used in brazilian literature. Its use goes through four phases of development, which are necessary to present in order to get a more complete view of development of thought on the subject. Besides that, this paper dwells on the question of how cannibalism as a metaphor impacted the way brazilian identity was formed after Brazil gained its independence. The paper also deals with the question of how anthropological literature portrayed cannibalism and its participants throughout history and gives a critical look at those same texts. Goal is to show how cannibalism influenced the changes in anthropology and the methodology used today in research of cultural phenomena.

12. Resumo

O primeiro encontro entre as riquezas naturais e sociais do Brasil e o resto do mundo, teve início na descoberta do litoral brasileiro em 1500. Nos primórdios da colonização, os indígenas brasileiros eram retratados como pessoas extremamente bem-intencionadas que vivem no paraíso; mas isso mudou com o tempo. Quando Portugal desenvolvia o desejo de exploração econômica dos bens brasileiros, os textos começaram a ser escritos para atender ao desejo dos colonizadores. De ponto de vista dos portugueses, foi necessário escravizar os índios no Brasil e assegurar a imigração portuguesa, no maior número possível. A literatura colonial era composta principalmente de textos dos jesuítas e dos funcionários portugueses (correspondentes), mas a falta de impressoras limitava a difusão da literatura. Ao fazer uma revisão crítica da literatura daquela época, obtemos várias obras muito valiosas para a aquisição da imagem do canibalismo brasileiro.

A primeira dessa obra escreveu-a Hans Staden, que residiu no Brasil alguns anos, e que passou nove meses e meio como prisioneiro da tribo Tupinambá. Isto deu-lhe uma oportunidade única para testemunhar o ritual de antropofagia em primeira mão, especialmente porque ele próprio estava destinado a tornar-se uma vítima do ritual. Os irmãos Nhaêpêpô-oaçú (Jeppipo Wasu) e Alkindar-Miri (Alkindar Miri) capturaram-no e deram-no ao irmão de seu pai Ipirú-guaçú (Ipper Wasu) como um presente porque Ipirú-guaçú havia dado o escravo capturado a Alkindar-Miri no passado. Staden acabou por convencê-los, que se eles o machucassem isso traria má sorte para sua tribo. Por isso, não sacrificaram Staden e deixaram-no vivo, tendo Staden posteriormente voltado para França. (Staden, 1557)

Durante o período em que esteve lá, Staden testemunhou o ritual de canibalismo, que descreveu em detalhes: os inimigos feridos, que foram trazidos após a luta para aldeia, seriam imediatamente grelhados e comidos por todos na aldeia, com um copo de caium. Os indígenas brasileiros também comiam os escravos que acompanharam os seus inimigos na batalha. Staden escreve que muitas vezes comiam os seus oponentes porque os odiavam, não porque estavam com fome. Quando os indígenas traziam os prisioneiros, que estavam em boas condições, para casa começavam a prepará-los para o ritual. Os detidos recebiam tudo que o que precisavam - comida, bebida, abrigo e mulheres. Neste ínterim, tudo o que era necessário para o próprio ritual era preparado. As mulheres preparavam bebidas para todos os que participavam; eram feitos os ornamentos, a mussurana

(corda grossa de algodão) e o bastão de ibira-pema, com qual o prisioneiro será executado. Na véspera, o condenado era transferido para uma cabana separada, onde ficava até ao começo do ritual. A cabana era demolida após a execução. Os membros dessa tribo dançavam e cantavam ao redor do local da execução, junto com os membros de tribos vizinhas, que eram convidados a participar no ritual. A vítima era colocada no meio do grupo e era amarrada com uma corda, para que muitos a puxassem. Depois disso, a vítima poderia atirar pedras contra os membros da tribo. O carrasco retirava-se para outro lugar com 14 ou 15 homens, e todos pintavam seu corpo com cinzas, voltando depois para o local do ritual. As mulheres primeiro pintavam a vítima, bebiam com ela, e em seguida, eles maquiavam-se. Uma das mulheres corria com o bastão, comemorando e mostrando-o ao prisioneiro, que estava sentado, mantendo o fogo. Então, um homem pegava no bastão, mostrava-o ao prisioneiro e depois dava-o ao carrasco. O carrasco dirigia-se à vítima e dizia que devia realizar esta execução porque a vítima e os membros da comunidade da vítima também teriam matado e teriam comido muitos membros da sua comunidade. O prisioneiro respondia que muitos iriam vingar a sua morte. O carrasco então matava-o com um golpe na nuca com o bastão, abrindo-lhe o crânio. Em seguida, as mulheres removiam a pele do corpo da vítima, para revelar a carne, e o carrasco cortava-lhes as suas pernas e os braços. Depois quatro mulheres passeavam alegremente por toda a aldeia (segurando um membro da vítima), a carne era partilhada entre todos que estavam ali. O carrasco recebia o novo nome que corresponde ao número de pessoas que tinha matado e obtinha uma cicatriz na parte superior do seu braço, que serviria como um símbolo de grande honra. (Staden, 1557)

Além desta obra, existem textos dos jesuítas, que vinham ao Brasil para batizar os nativos. Os jesuítas chegaram para dar apoio aos capitães que não poderiam suportar os constantes ataques sozinhos. Os jesuítas implementaram a educação dos índios e ensinavam-lhes a língua portuguesa, enquanto ao mesmo tempo estudavam a língua dos seus próprios alunos. Com o tempo, os jesuítas puderam organizar missas na língua dos nativos. Os índios tinham grande respeito pelos jesuítas, porque eles ajudavam-nos na sua vida do dia a dia e eram fortemente contra os sequestros dos índios com o objetivo de torná-los escravos. (Forsyth, 1983)

O padre Manuel da Nóbrega é um dos mais destacados jesuítas. Ele é o fundador do Colégio de São Paulo do Piratininga, no que se tornou mais tarde a maior cidade brasileira São Paulo. Ele escreveu sobre o ritual o seguinte: no início os indígenas mantêm a vítima em cativo, e as

mulheres cuidam de todas as suas necessidades. Mais tarde, os membros da tribo reúnem-se e matam-na como parte de uma grande cerimônia, em que a sua carne defumada será comida. Em outras comunidades indígenas, o processo é semelhante. Cuidavam do prisioneiro e, em seguida, levavam-no amarrado para a praça pública, onde após o discurso de habitantes da aldeia, o prisioneiro dizia que ninguém corajoso tem medo da morte, nem ele. Dizia também ele tinha matado muitas pessoas e que muitos iriam vingar a sua morte. (Forsyth, 1983)

José de Anchieta é extremamente importante para a comunidade brasileira porque ele foi o primeiro a compilar a gramática Tupi-guarani, que mais tarde ensinava aos outros jesuítas. Esse conhecimento possibilitou a tradução dos textos para a língua tupi-guarani e melhorou a comunicação. José de Anchieta é a única pessoa que dá um exemplo do canibalismo que ocorreu dentro de uma família. Depois de um conflito interno entre a mãe e o filho, e a morte do filho, a família resolveu o problema matando o assassino (mãe). Caso isto não tivesse sido feito, os membros da família entrariam em conflito uns com outros e comer-se-iam uns aos outros, com o objetivo de vingar a vítima. Durante as suas tentativas de fazer as pazes com a tribo Tamoio, José de Anchieta testemunhou a sua prática de canibalismo. A tribo sacrificou um escravo, que tinha sido um dos companheiros de Anchieta. Os membros da tribo beberam e festejaram o dia todo e depois mataram o escravo e abriram a sua cabeça. Em seguida rasgaram o seu corpo em pedaços, dividiram-no entre eles e continuaram a festa. Mais tarde, José de Anchieta escreveu "Relatório sobre o Brasil e suas capitanias", no qual apontou que nem todos os grupos indígenas no Brasil comiam carne humana, de facto, existiam aqueles que achavam esta prática repulsiva. Ele escreveu que as tribos que praticavam o ritual do canibalismo faziam-no para obterem um novo nome, que era muito importante para o status social. Além de adquirirem um novo nome, eles também pensavam que ganhariam a força e a coragem da pessoa assassinada. (Forsyth, 1983)

Padre Juan de Aspilcueta Navarro veio ao Brasil para fazer trabalho missionário. Durante os batismos que fazia testemunhou o ritual dos indígenas mataram e comerem os seus inimigos. Ele admitiu abertamente que passava a maior parte de seu tempo forçando-os a parar com essa prática. Navarro escreveu que os indígenas fazem isso por causa da vingança, e porque o ritual trazia grande honra à vítima. Numa das visitas, Navarro testemunhou eles cozinharem uma menina e encontrou pés, mãos e cabeças de homens fumando nas casas. Uma vez em que os indígenas voltaram da

guerra, em que eles tinham matado muitos inimigos, a aldeia ficou cheia de caldeirões preenchidas com carne humana. (Forsyth, 1983)

Pero Correia é um jesuíta que é conhecido por ter sido proprietário de escravos antes de se juntar à Companhia de Jesus, a que deixou todos os seus bens, tentando dessa maneira expiar os seus pecados. Parte do seu trabalho era escrever relatórios, tendo nessa função escrito sobre canibalismo. Tal como Staden, ele escreveu que o ritual é preparado durante dias – as mulheres preparam o vinho para os convidados, fazem enfeites de penas e tinta azul para pintar os rostos das vítimas. No dia do ritual, os indígenas bebem e dançam e, após algumas pancadas na cabeça, matam a sua vítima, cuja carne comem, continuando a festejar. (Forsyth, 1983)

O padre António Blázquez no Brasil ensinava crianças e escrevia cartas sobre atividades jesuítas. Blázquez escreveu que dentro de um grupo indígena os jesuítas conseguiram que cessassem as práticas do canibalismo. O acordo era que eles comessem sete inimigos, que estavam em cativeiro, e depois disso teriam de cessar com o canibalismo, embora considerassem a carne humana a sua comida favorita. A cerimónia para devorarem os sete detidos começou sete ou oito dias antes da execução. Começaram então as celebrações e surgiram seis mulheres nuas, decoradas com várias penas, comportando-se como demónios e tocando flautas que tinham feito dos ossos das vítimas anteriores. Os detidos atiraram pedras e laranjas às pessoas reunidas, para mostrarem que eram fortes e corajosos, e depois também apreciavam bebida e comida, sem o peso da morte que os esperava. (Forsyth, 1983)

Os textos de Fernão Cardim fazem parte indispensável da etnologia indígena. Cardim deu uma das descrições mais detalhadas do canibalismo entre os Tupinambás. Ele escreveu que não há maior honra para um Tupinambá do que obter um novo nome depois de matar o inimigo. E além disso, que não há melhor celebração do que aquela que precede a execução. A vítima tinha grilhões nas pernas e estava guardada pela sua esposa, que a devia impedir de escapar; o que às vezes terminava com a mulher desenvolvendo afeto e deixando o detido escapar. Cardim descreveu o ritual por dias: no primeiro dia os indígenas iam buscar uma corda que devia ser de uma certa densidade, e que era muito valiosa e normalmente era guardada pelos chefes da aldeia. Pintavam-na de branco e comemoravam a apresentação da corda. No dia seguinte, faziam uma grande fogueira em torno da qual dançavam. O prisioneiro ficava perto do fogo e atirava neles o que estivesse em suas mãos. No terceiro dia, os indígenas tocavam flauta e batiam no chão ritmicamente, mas não

falavam, nem cantavam. No quarto dia de madrugada, lavavam o prisioneiro. Levavam-no de volta para a aldeia, mas o prisioneiro não sabia de que casa vinha seu assassino e tinha de olhar constantemente por cima do ombro. Dessa maneira, tentando resistir ao ataque, ele mostrava a sua coragem. Quando o ataque acabava, os indígenas amarravam o prisioneiro, traziam vinho e outra bebida, dançavam e cantavam. Depois fazem uma cabana de palmeiras para o detido, que fica lá até à sua execução. No quinto dia, colocavam o detido em frente da casa do carrasco, que saía dançando. O detido não se temia ser executado porque a sua família vingá-lo-ia. O carrasco matava-o com um golpe na cabeça, depois do que vinha o carnicheiro que o desmembrava e distribuía uma peça de carne a cada membro da comunidade, e também aos seus convidados. (Forsyth, 1983)

Francisco Soares também era um jesuíta que contribuiu para a compreensão do ritual. Francisco Soares e Fernão Cardim ofereceram descrições muito semelhantes do ritual, com algumas exceções, por exemplo as descrições das várias decorações. Soares também escreveu que a mulher que guardou o prisioneiro era alguém da família da pessoa que deteve esse prisioneiro, ou por outras palavras, era uma grande honra ser a esposa do inimigo. (Forsyth, 1983)

As obras acima mencionadas são escassas em informação rigorosa, porque não foram escritas de uma forma usada pela antropologia contemporânea. Muitos autores criticaram posteriormente que não havia canibalismo no Brasil, mas isso foi refutado. Apesar de, no caso de Staden e dos jesuítas, ser óbvia a influência da religião no modo de pensar o canibalismo, eles forneceram muitas informações preciosas. Staden pensou em tudo como se isso fosse parte do plano de Deus, vê-se como uma testemunha de Deus e assim ganhou objetividade na descrição, mas ao mesmo tempo, isso impedi-o de passar o processo de transculturação. Staden fez um bom relato das suas experiências, que complementou com imagens, descrevendo um grande número de atividades conectadas com o canibalismo, usando muitos vocabulários tupinambás. Ele não criticou o ritual, nem o descreveu como selvajaria, mas como prática que faz parte da cultura como tal. (Whitehead, Harbsmeier, 2008) Os jesuítas tinham em seus testemunhos a grande vantagem de compreender a língua o que lhes permitia ter uma compreensão ampla dos costumes indígenas. É óbvio que as obras não são plágios umas das outras porque os autores não mencionaram os mesmos detalhes nos seus textos, o que também mostra as diferenças no próprio ritual em diferentes grupos indígenas. Embora autores portugueses estivessem interessados em abolir o canibalismo, essa prática também encorajou a escrita dos registos detalhados, a fim de melhor apresentar a prática que eles

testemunharam. Durante os 75 anos da presença jesuíta no Brasil, muitos registros oficiais foram escritos, além de várias cartas para os amigos e os membros da família, e todos coincidem, o que significa que os autores não criaram dados falsos. (Forsyth, 1983)

O canibalismo existe na literatura brasileira como um motivo relevante e um tema significativo. É importante escrever sobre o canibalismo na literatura para obter um contexto histórico e cultural mais amplo. A crítica literária divide a existência do canibalismo na literatura em quatro fases de desenvolvimento do ritual: (1) agressão e morte; (2) incorporação; (3) apropriação e assimilação e (4) produção. O primeiro estágio é devorar o corpo da vítima na sua totalidade. O segundo estágio é a transformação que ocorre após o consumo de algum novo elemento, sendo, então, um novo corpo criado. Na terceira fase não há hierarquia entre os elementos consumidos, tudo é igualmente valioso, basta olhar para o que convém à maioria da população para criar a identidade do Brasil. Não há originalidade na obra, ela é apenas uma consequência da reorganização dos elementos. Na quarta fase a produção das obras literárias é influenciada pelas fases anteriores. (Almeida, 2002)

Gregório de Matos, conhecido pelo apelido de Boca do Inferno, foi um dos maiores poetas brasileiros do período Barroco. Escreveu poesia na qual retratou várias imagens da realidade brasileira, de cotidiano da aristocracia à vida em palhas e bordéis. O canibalismo manifesta-se na sua poesia de duas formas – uma de caráter linguístico e outra de caráter descritivo. O canibalismo linguístico é praticado usando muitas palavras e topónimos Tupí, colocando-os ao lado do português. Gregório de Matos escreveu sobre o endocanibalismo, em que as vítimas do ritual eram membros do mesmo grupo, e o exocanibalismo, em que as vítimas se encontravam fora do grupo, geralmente sendo inimigos de alguma tribo. (Haberly, 2008) (Almeida, 2002)

José de Alencar produziu obras em que representou o espírito do romantismo europeu. Escreveu narrativas ricas nas quais queria retratar todos os aspectos da vida brasileira. Falou sobre o problema da língua e como a língua é importante para o desenvolvimento da identidade. Em suas obras, José de Alencar escreveu sobre o canibalismo como um ritual necessário para transferir o heroísmo do inimigo para a pessoa que o consumia (na sua explicação, os indígenas não matavam por vingança). Na sua obra de ficção *Ubirajara* (1874) Alencar inventou a figura do Jaguarê. Através dessa personagem o autor apresentou uma parte da mitologia indígena em que o jaguar é um animal símbolo do canibalismo e um animal valorizado, ele simboliza a coragem, a força e a crueldade. O

Jaguarê queria ter uma família e melhorar seu status social, e por isso, tinha de capturar o inimigo honrado para obter um novo nome e realizar esse seu desejo. (Cândido, 2004) (Almeida, 2002)

Mario de Andrade, fundador autoproclamado do movimento desvairismo, queria criar obras que revelariam os segredos da psique. Escreveu as suas obras combinando folclore e modernidade, e colocou lá muitos elementos coloniais. Em “Macunaíma” (1928) Andrade tentava retratar a identidade brasileira como uma intersecção heterogênea das principais influências históricas, linguísticas e étnicas, que se misturaram no território brasileiro ao longo dos séculos. A língua também devia mostrar o seu passado diverso. Para conseguir isso, Andrade exerceu uma antropofagia específica, ou seja, ele utilizou os mitos indígenas presentes na etnografia de índios americanos, bem como os clichés linguísticos, por exemplo, os heróis das obras do etnógrafo alemão Theodor Koch-Grünberg, e, enfim, os estereótipos brasileiros e estrangeiros. (Bosi, 2015) (Daniel, 2008) (Pagnan, 2010) (Almeida, 2002)

Isso leva-nos ao romance com o herói de raízes indígenas, escrito por Graciliano Ramos. O seu primeiro romance “Caetés” (1933) tem como protagonista João Valério. Ramos tentava escrever um romance sobre as raízes fundadoras do Brasil, com o mesmo nome, Caetés. O protagonista é caeté, um glutão-canibal, que come o Bispo Sardinho. A história do Bispo Sardinho provem da história brasileira, e por isso foi importante para Ramos. O romance nunca foi completado e, portanto, serve como metáfora da identidade brasileira que nessa altura estava em processo de formação, ou seja, era inacabada. (Bosi, 2015) (Almeida, 2002)

A questão da identidade brasileira surgiu na literatura e na ciência. Não foi fácil determinar a identidade brasileira porque o Brasil passou por várias etapas desde a sua descoberta. Começou como uma fábrica que exportava produtos feitos por índios e escravos africanos, isto é, pessoas marginalizadas que viviam na mesma área que os imigrantes, recém-chegados que não consideravam o Brasil a sua pátria.

Segundo Ribeiro (1995), após a libertação e alguns anos de desindianização e desafricanização, uma nova sociedade multiétnica brasileira foi criada. Assim, a sociedade que inicialmente foi constituída predominantemente por índios, africanos e portugueses, acabou por aceitar outras etnias, como italianos, alemães, espanhóis, árabes, japoneses, indianos e outros. Cada um desses grupos participou em diferentes graus na formação da nova sociedade brasileira e,

consequentemente, muitas mudanças tinham sido introduzidas nas suas culturas originais. (Ribeiro, 1995)

Em resposta, surgiu um movimento antropófago inspirado na obra de Oswald de Andrade intitulada “Manifesto Antropófago” (1928). Na sua visão o Brasil era um país selvagem, e ele igualmente usou o ritual do canibalismo como base da sua nova filosofia e direção literária. O desejo final era criar uma utopia. Essa perspectiva também se tornou popular em outras formas da arte, arquitetura e ciência. (Andrade, 2017) A antropofagia de Andrade pode ser vista de três maneiras: como uma metáfora; como diagnose; ou como uma fonte de alívio terapêutico para os brasileiros. Metáfora porque elabora a necessidade da devoração metafórica da matéria estranha para o próprio desenvolvimento; diagnose porque indica uma sociedade oprimida por séculos; e o alívio terapêutico para os brasileiros porque a escrita das sátiras e das críticas possibilita a revitalização dessa mesma sociedade. (Jackson, 1978; 3)

O princípio geral dessa nova perspectiva, de um ponto de vista do indivíduo, era adotar os elementos das outras culturas que o fortaleciam e enriqueciam no processo da construção de uma identidade única. O pensamento antropófago via tudo de forma crítica. Todos os elementos tinham o mesmo valor, por isso, a única coisa importante era observar como esses elementos agiriam no novo contexto e como o afetariam. Foi uma estratégia importante no novo mundo onde já não havia uma diferença entre o colonizador e o colonizado. Em resposta a tal mundo, surgiu o subjetivismo antropófago que constrói uma identidade a partir da sua própria posição crítica, que experimenta com elementos novos e descentralizados, mas todos igualmente valiosos. (Rolnik, 1998)

Através do exemplo das mudanças na sociedade brasileira podemos rastrear as mudanças na noção do canibalismo. Mudanças estas que também ocorreram no estudo do canibalismo na antropologia (científica). Atualmente, as culturas são vistas numa perspectiva de relativismo cultural, mas nem sempre foi assim. Os registos modernos começam no século XX, quando a ciência começou a desenvolver-se. Bronisław Malinowski escreveu na década de 1930 que o canibalismo tem uma função prática na sociedade e que está interligado a outras práticas culturais. Edward Evans-Pritchard não considerou o canibalismo como uma prática constante, mas como um ritual que depende do desejo dos indivíduos por carne humana. Na década de 1970, os funcionalistas britânicos retrataram o canibalismo como um aspeto cultural que, dentro do enquadramento

civilizacional, refletia o grau de desenvolvimento moral e social da civilização. Eles afirmavam que o canibalismo foi criado em resposta às condições ecológicas e às necessidades nutricionais.

Ao mesmo tempo existiu uma corrente de bioantropologia que viu os povos não europeus como humanos primitivos (quase deshumanizados), isto é, pessoas mais parecidas com macacos do que com a raça humana. Eles organizaram congressos e feiras mundiais, onde fizeram exposições de pessoas (ing. human zoo), a fim de educar toda a população e mostrar-lhe a vida cotidiana desses indivíduos. Com essa mudança na percepção, a bioantropologia viu o canibalismo como algo que existe apenas nas populações “primitivas”. (Lindenbaum, 2004)

Marshall Sahlins acreditou que esses pontos de vista foram influenciados pelos materialistas do Ocidente e que será necessário introduzir um novo método, que repensará a estrutura cultural associada ao ritual do canibalismo. Em resposta, a ciência decidiu que alguns julgamentos sobre o canibalismo foram prematuros e não mostraram uma imagem precisa, devido à falta de um contexto cultural. Na década de 1990, a investigação sobre canibalismo tentou dar uma imagem mais ampla do quadro cultural, examinando membros da cultura investigada e, também, o que a prática do canibalismo significa para eles. Os investigadores perceberam o perigo de colocar uma prática cultural num quadro potencialmente errado, e começaram a trabalhar na documentação detalhada do modo de vida dos povos investigados. Dois antropólogos contemporâneos no século XX, Gananath Obeyesekere e Marshall Sahlins, apresentaram os seus modelos da investigação. Obeyesekere acredita que as crenças e as práticas humanas devem ser vistas de acordo com a sua função real e os fatores psicológicos que influenciam a sua criação e manutenção. Sahlins vê as culturas como partículas individuais, que têm a sua própria estrutura, e que podem ser compreendidas só por dentro. Assim, o canibalismo surge por causa da sua relação com um grupo de elementos materiais, políticos e sociais. (Lindenbaum, 2004)

O estudo do canibalismo permite aos antropólogos refletir sobre as diferentes formas de se ser humano. Investiga a maneira como o corpo e a mente estão conetados e, conseqüentemente, como o corpo e a cultura estão conetados. O estudo de castigos, sacrifício, antropofagia de guerra e outras agressões corporais sugere que há uma conexão significativa entre o corpo e a existência social do indivíduo.

Para melhorar as obras no futuro, é importante aprender com os erros do passado, e a crítica pós-colonial dá uma contribuição importante. Para uma melhor compreensão deve ser dado o contexto histórico. Nos primeiros trabalhos sobre canibalismo, apareceram as caracterizações do Outro como "primitivo" ou "exótico", e cada uma dessas caracterizações carregava consigo os seus próprios aspetos negativos. O canibalismo passou a ser um determinante entre "nós" e "eles"; ele mostrava a diferença entre "civilizado e selvagem". O canibalismo era um atributo dado ao "Outro primitivo", não importava qual a cultura indígena a que pertencia. Segundo as interpretações do Outro, até a chegada dos ocidentais, ele viveu uma vida em que ele não sabia como cuidar de si mesmo e precisava de ajuda para se tornar "civilizado". Com a abolição das colónias, de certa maneira não há mais uma distinção clara entre "nós" e "eles", especialmente porque as populações se misturaram e compartilhavam territórios. A visão da cultura europeia como universal acabou, os elementos das culturas dos Outros surgiam nas culturas ocidentais e perdiam o seu significado original tornando-se kitsch. O canibalismo deixa de ser o fundamento da condenação e difamação do Outro, mas torna-se um tópico popular em filmes, séries e livros. Com o tempo, a negação da prática do canibalismo na própria sociedade europeia acabou e, portanto, a separação formal entre "nós" e "eles" desapareceu. Aceitar esse facto ajuda-nos a quebrar os preconceitos sobre o Outro. O processo de mudança de opinião é lento e continua até hoje.

Considerando todos os movimentos imprecisos da antropologia, podemos concluir que é necessário levar em conta as diferenças culturais e ainda o contexto da comunidade social, as suas leis e regras. A antropologia é, por um lado, uma disciplina moral e tem a obrigação de se comportar eticamente com o seu sujeito. Tal como a antropofagia brasileira, é necessário olhar para todos os elementos hierarquicamente e não lhes atribuir um valor externo, mas observá-los no contexto e como eles próprios influenciam a criação do contexto. Um exemplo é dado por Beth Conklin com a tribo Wari', onde o jornal deu espaço para apresentar o canibalismo no seu contexto cultural, ao invés de julgar pelas suas próprias posições. Neste caso, os antropólogos tiveram as suas próprias agendas e quiseram apresentar a tribo Wari' como vítimas, o que teve um impacto negativo na população. (Conklin, 1997) Geertz atribui isso à tendência de que a antropologia cultural vive de controvérsias e reações aos estudos que produz. É importante remover os interesses pessoais de indivíduos e organizações, bem como o sensacionalismo. É mais importante parar de pensar que existe um bem ou um mal universal. Isso só pode ser definido na cultura em que ocorre. Assim, o canibalismo na cultura brasileira não foi uma "má prática", mas foi uma prática que enriqueceu a comunidade,

ajudando os indivíduos a prosperar. É importante refletir sobre textos antigos, artigos de jornal, registros de igrejas dentro do contexto em que foram escritos e dessa forma extrair informações úteis dos textos ou descartá-los completamente. É uma pena que muitas civilizações nas quais o canibalismo foi praticado, como é no caso do Brasil, não tinham escrito textos sobre as suas práticas e crenças. É importante colectar o máximo de material possível para obter uma imagem excessiva e autêntica da situação cultural. (Lindenbaum, 2004) (Pickering, 2018)

Hoje, a antropofagia brasileira deu um método diferente de construção de uma identidade por meio da criação de um sujeito subjetivo, e esse método pode ser redesenhado para ser útil à antropologia. A antropologia também beneficiou do canibalismo brasileiro pois este apontou para novas formas de existir e de ser humanos e de sociedade. Além disso, o canibalismo brasileiro mostrou se relevante para a ciência que vai poder fazer pesquisas valiosas numa sociedade única que sempre será do seu interesse. A antropologia tem ajudado o canibalismo brasileiro porque tenta quebrar estereótipos desfavoráveis. Ajudando a ver a sociedade brasileira como ela é hoje e ajudando-a a apresentar a sua identidade. A antropologia e os antropólogos devem desenvolver se numa direção positiva. É necessário pensar criticamente sobre as obras que vão ser escritas e descobrir a riqueza que surge com a descoberta mais completa das culturas do mundo.