

EUCARISTIA ANTROPOFÁGICA: O CASO HANS STADEN

*Alexandre Guida Navarro**
*Marcos Melo de Lima***

RESUMO:

O artigo enfoca o tema dos ritos antropofágicos e os seus desdobramentos no mundo social dos tupinambás. Busca-se entender as motivações e interesses que moviam a captura e a deglutição do inimigo, além da celebração comunal eucarística e o seu sentido de unidade entre os tupinambás. Estuda-se, também, as funções sociais da vingança.

PALAVRAS-CHAVE: *Dívida simbólica. História indígena. Ritos antropofágicos. Vingança.*

Como indica o título deste artigo, pretendemos focar a temática dos rituais antropofágicos praticados pelos tupi-guaranis no Brasil seiscentista, destacando, em particular, o caso Hans Staden. O ritual foi traduzido como “bárbaro” e de “motivação demoníaca” pelos europeus que por aqui estiveram durante os primeiros tempos do Descobrimento. Tais práticas foram relatadas nas cartas dos descobridores e logo ganhariam as ruas, praças, feiras, tabernas, casebres e palácios da Europa. Ilustrações conferiram mais realidade a esses relatos e os índios americanos foram adquirindo feições bestiais.

Previamente, é preciso uma breve compreensão do imaginário europeu deste período. Monstros, sereias, unicórnios, bruxas, o Éden e o rei lendário dos relatos de Marco Pólo, Preste João, além de outros seres mitológicos, estavam bem presentes no cotidiano, na cartografia e nos escritos dos cronistas

* Professor da Universidade Federal do Maranhão (UFMA). Doutor em Antropologia pela Universidad Autónoma de Mexico (Unam), com pós-doutorado pela Universidade Estadual de Campinas (Unicamp). Email: altardesacrificios@yahoo.com.br.

** Mestrando em História pela Universidade Federal do Maranhão (UFMA). Email: histmelo@ig.com.br.

quinhentistas e seiscentistas. As descobertas do “Novo Mundo” se fizeram por homens inseridos em uma época de transição, supersticiosos e antropocêntricos.

Hans Staden, como homem do seu tempo, não “fugiria à regra”. Sua descrição dos modos de vida dos tupinambás fluminenses e, em destaque, os rituais de antropofagia praticada por esses povos, reflete seu olhar de estranhamento em relação ao “outro”, tido como bárbaro, violento e desprovido de humanidade.

Os relatos das aventuras vividas por esse marinheiro alemão em terras do Brasil nos apresentam uma sociedade complexa e de extremado rigor ritualístico na preparação e na oferta do corpo do “guerreiro” a ser sacrificado pela tribo inimiga, como forma de “matar a fome” de seus antepassados por vingança.

O homem europeu aqui chegado, envolto pelos turbilhões de transformações que sacudiam o Velho Mundo nos séculos XV e XVI, mesmo marcado por um intenso processo de mudança política, religiosa e econômica na Europa, sofreu com o choque de cultura. Essas transformações vividas no Velho Mundo resultaram da centralização política dos Estados Nacionais com a formação das monarquias absolutistas, da Reforma Religiosa e da Contra Reforma, bem como da política mercantilista, destacando a expansão marítima comercial européia, empreendimento lucrativo para as coroas envolvidas.

Além de causarem uma alta inflacionária na Europa com a chegada do ouro e da prata do Novo Mundo, a expansão colonial revelou terras até então “desconhecidas”.

Entretanto, no imaginário dos navegadores, dos religiosos e no coletivo social europeu essas terras foram associadas ao próprio paraíso terreal descrito nos textos sagrados. A visão mítica de uma terra que “mana leite e mel”, sem maldade, de “puros ares”, onde se vivia na primeira infância – homens como Adão, antes do pecado, já possuía localização definida e fazia parte de alguns mapas confeccionados pelos navegadores e teólogos da época. Dentre esses, alguns defendiam a presença do paraíso nas terras do chamado Novo Mundo; outros a localizavam nos confins da Ásia (HOLANDA, 1994).

TUPIGUARANI, TUPI-GUARANI

Cabe aclarar, logo de início, as problemáticas que envolvem o termo tupiguarani. Esta denominação (sem hífen) é utilizada pelos arqueólogos para definir uma tradição cerâmica caracterizada pela sua policromia (em geral,

preto e vermelho sobre engobo branco) (PROUS, 1992; SCATAMACCHIA, 1991; 2000). No entanto, tupi e guarani têm significações diferentes. O primeiro termo refere-se ao tronco lingüístico tupi, cuja família tupi-guarani é somente uma de várias (*e.g.* tupi-mondé, mundurucu, tupari...) e, ao mesmo tempo, é utilizado, indistintamente, para se referir a todos os povos que não falam o guarani; e o segundo refere-se a somente uma língua das várias faladas pela família tupi-guarani e corresponde ao povo que habitou especialmente o sul do Brasil e o Paraguai (CUNHA, 1992).

Neste sentido, cada uma das línguas faladas corresponde, também, a um determinado grupo social (por exemplo, a língua guarani corresponde ao grupo guarani). Portanto, o termo tupiguarani foi criado pelos arqueólogos para definir, através da cultura material, os vestígios arqueológicos dos grupos da família tupi-guarani (tupinambá, guarani, tapirapé, araweté e outros) que, como se pensava à época da criação da terminologia, comporiam uma população homogênea (VIVEIROS DE CASTRO, 1986; NOELI, 1996). No entanto, hoje sabemos que, apesar de compartilharem muitos traços culturais comuns, estes grupos possuíam organizações sociais e costumes diferentes que refletiram na cultura material (LARAIA, 1986). Além disso, nem todos os grupos da família tupi-guarani confeccionaram cerâmica, o que é um problema metodológico para a aplicação da terminologia tupiguarani para definir este tipo de artefato (MEGGERS; MARANCA, 1980).

Relatos etnohistóricos do século XVI mencionam, com freqüência, a ocupação tupiguarani na ilha de São Luís. Estes documentos históricos narram diversos aspectos da vida cotidiana dos indígenas, como a organização do espaço, a guerra e as maneiras com que se alimentavam (NAVARRO, 2007; PORRO, 1992). Por exemplo, as grandes vasilhas de cerâmica, chamadas de *cambuchi* pelos guaranis e de *igaçaba* pelos tupis, que serviam para armazenamento de líquidos como o cauim (bebida fermentada feita à base de mandioca ou milho), utilizadas em rituais e reutilizadas, às vezes, como urnas funerárias, foram retratadas pelos cronistas e sua representação corresponde aos artefatos encontrados nas pesquisas arqueológicas (PROUS, 2005; 2006; NOELLI; BROCHADO, 1998).

HANS STADEN: UM CRISTÃO NO PARAÍSO

A pureza dos habitantes aqui encontrados foi relatada e reforçada no primeiro documento oficial do Brasil, a carta de Pero Vaz de Caminha. Outros

viajantes e cronistas que também conheceram as paragens do Brasil e que por aqui passaram durante os séculos XVI e XVII compartilharam, em boa parte, dessa visão. A Europa se sentia abandonada por Deus. Guerras e pestes assolavam o Velho Mundo; o sofrimento vivido era atribuído ao pecado de nossos primeiros pais. Assim, buscavam no Novo Mundo algo que se assemelhasse com o Jardim do Éden. Sérgio Buarque destaca que os europeus desse período acreditavam que “talvez, em algum lugar remoto, resguardado do resto do mundo pela imensidão dos mares, e entre gentes tão nuas de roupa quanto de vícios, se acharia alguma imagem, atenuada embora, daquilo que foi o Paraíso” (HOLANDA, 1994, p. 196-197). Essa percepção da beleza angelical e pura dos nativos foi cedendo terreno para uma nova visão. O paraíso começou a ser habitado pelos colonizadores e se transformou em inferno e purgatório.

Terra de calores sufocantes, gente nua e de “belos corpos”, “dos papagaios” ou “dos canibais”; terra de muitos nomes que, afinal, virou Brasil. Os degredados, aventureiros, religiosos, comerciantes, cristão-novos e grumetes, que aqui viviam ou viveram, enxergavam nos índios e nas índias indivíduos bestializados, lascivos, canibais, incestuosos e de corpos sedentos pelo pecado. Um religioso contemporâneo da colonização, Frei Vicente do Salvador, afirmou que o nome Brasil foi de apadrinhamento do próprio Satanás, que de forma vitoriosa, em primeira instância, conseguiu fazer esquecer a denominação de Terra de Santa Cruz, dada no primeiro batismo (apud DEL PRIORE, 2000). Assim, esses “índios” se transformaram em seres “sem almas”, “sem fé”, “sem lei”, “sem rei”; se transmutaram em indivíduos bestializados que viviam sob o signo do demo.

Na segunda metade do século XVI, as imagens edênicas do Brasil ainda fervilhavam no imaginário europeu. Essa imagem começa a desfazer-se com a circulação dos relatos dos primeiros cronistas a respeito dos rituais de antropofagia praticados pelos tupinambás do litoral brasileiro. Em 1509, quando foi editada a primeira publicação das cartas de Américo Vespúcio, uma gravura ficou marcada no imaginário coletivo europeu: a figura dos canibais que simbolizaria, a partir de então, as terras da América. A imagem de um marinheiro seduzido por três índias nuas que seria, em seguida, esquarterado e degustado em um ritual antropofágico foi destaque desta edição. Deste modo, as terras da América e em particular as do Brasil ficariam conhecidas nos

mapas e na cartografia européia do seiscentos como as “terras dos canibais” (VESPÚCIO, 2003).

Os indígenas que aqui viviam foram tidos como selvagens e praticantes de atos abomináveis como o canibalismo, incesto, poligamia, nudez e outros costumes que rompiam com a noção de civilidade e religiosidade européia. Depreciaram seus hábitos e costumes. Essa imagem foi reforçada com a obra de Hans Staden, editada em Marburg (atual Alemanha), em 1557. O livro causou um grande impacto em seus leitores, pois os relatos estavam ilustrados com as imagens do próprio Staden entre os “canibais”. Os corpos em pedaços saltavam das páginas e o sangue parecia jorrar de forma incessante, a melar os leitores desses relatos. Índios e índias nuas, de todas as idades, se deliciando com a carne humana causavam horror e espanto em uma sociedade que se afirmava cristã e civilizada. Os rituais descritos remetiam a uma reunião eucarística, onde todos comiam do pão e bebiam do vinho em comunhão. Esse rito antropofágico foi duramente combatido pelos colonizadores e, sob tais condenações, aos poucos desapareceu.

Hans Staden era um alemão nascido em Homberg, província de Hesse-Nassau, Prússia, em 1520. Foi o controlador de artilharia de guerra nas duas viagens feitas para o Brasil. A primeira viagem foi feita em um navio português que partiu em 29 de março de 1547 e travou batalha contra os franceses próximos ao litoral de Pernambuco. Em 1550 dá início à sua segunda viagem, com destino ao Rio da Prata, em um navio espanhol; porém tem sua viagem interrompida devido a um naufrágio no litoral de Itanhaém, em São Vicente. Salvo pelos portugueses, passou a participar de batalhas contra os tupinambás. Em 1554 Hans Staden foi capturado pelos tupinambás, ficando em poder dos nativos por aproximadamente nove meses e meio, quando foi resgatado por um capitão francês e levado de volta à Europa (STADEN, 1974).

O que fez de Hans Staden um personagem destacado entre os demais viajantes e cronistas do século XVI, foi o fato de conseguir captar de forma bem detalhista os costumes dos tupinambás do litoral brasileiro, bem como, de forma despreziosa, ser um dos pioneiros de uma etnografia colonial. Os seus relatos vivos e detalhistas da cerimônia antropofágica nos revelam uma intrincada relação simbólica de poder que ali se estabelecia. Muito mais do que atos abomináveis e de aparente crueldade, cada gesto, cada pedaço de carne humana comido, cada gole de cauim bebido, desenham

uma sociedade complexa, com regras sociais bem definidas, na qual cada indivíduo desempenha seu papel, de forma a reafirmar as normas e os tabus dessa sociedade.

Com os corpos já domesticados para as guerras e para a morte, os tupi-guaranis cotidianamente direcionavam suas ações para atos de vingança. Embora caracterizada como uma comunidade de guerreiros, na qual os homens reservavam para si as distinções de honra e privilégio, a sociedade tupinambá conferia papel de destaque às mulheres nestes ritos antropofágicos: são elas que preparam a bebida forte e que, em alguns casos, matam e repartem o corpo, assam os pedaços, vigiam e cantam a noite inteira em uma cerimônia que visava à libertação e à captura simbólica do prisioneiro (FERNANDES, 2006). Embora não se trate de um ritual homogêneo entre tupis e guaranis, muitos desses pormenores ritualísticos se repetem entre esses dois grupos. Hans Staden nos apresenta e desnuda a mecânica dessa sociedade tupinambá com o seu olhar de europeu cristão. Covarde entre os índios e herói na Europa, viveu a ambigüidade dos dois mundos. Em 30 de junho de 1576, morreria em sua terra natal bem longe dos canibais do Brasil.

O paraíso chamado Brasil foi apresentado a Staden por “seres” que, aos seus olhos, não pareciam tão angelicais e muito menos puros. Foi capturado por um índio chamado Nhaepepô-açu, que significa “Panela Grande”, porém, em seguida, foi dado de presente a outro índio cujo nome – Ipirú-guaçu, o “Tubarão Grande” – colocaria à prova a fé deste cristão entre os canibais. A religiosidade de Staden e os símbolos cristãos agora passariam a fazer parte da vida da aldeia. As orações proferidas por ele e a cruz feita de varas grossas, fixada na entrada de sua choça, representariam a vitória e superioridade do Velho Mundo europeu que não se deixou catequizar pelo nativo.

Staden até pareceu poderoso, aos tupinambás, como o homem que falava com Deus. Entretanto, ele não aceitou morrer como um guerreiro que não teme a morte. Nesta terra que um dia foi Éden, só os xamãs conheciam o verdadeiro paraíso, que ficava geograficamente em “n’algum lugar”, “além das montanhas”. Covardes, porém, teriam como destino o apodrecimento da alma “seguido da necrofagia de Anhã” (KOK, 2001). Restava ao temeroso cristão o desejo de voltar à sua Europa cristianizada e esquecer que um dia viveu entre os canibais.

EUCARISTIA ANTROPOFÁGICA

O ato eucarístico cristão faz alusão aos ritos antropofágicos praticados pelos tupi-guaranis do Brasil. Tal semelhança simbólica ritualística não convertia esses ritos em um “sacramento” entre os tupi-guaranis; entretanto, eles se mostravam carregados de significações. O corpo do guerreiro sacrificado era comido e bebido por toda a aldeia (com exceção do seu executor) em uma grande celebração eucarística. Florestan destaca que, com esse ato, a unidade do grupo era preservada: “o canibalismo constituiria, sob esse ponto de vista, uma diversão circunspecta, que permitiria aos líderes tribais promover o adestramento e a união dos seus guerreiros, por meio da forma agonística” (FERNANDES, 2006, p. 348).

Tanto Staden quanto Thevet informam que as partes do sacrificado eram antes devidamente divididas pelos participantes do ritual antropofágico. Outro dado significativo apontado por Thevet seria o fato de que a responsabilidade pelo sustento da vítima não era exclusiva do “amo”, mas sim compartilhada entre a tribo: “aqueles aos quais é adjudicado qualquer pedaço, são sujeitos a contribuir para concorrer em sua alimentação. O que eles não recusam. Pois é mais fácil que ele mesmo sofra fome, do que seus prisioneiros não sejam bem tratados” (apud FERNANDES, 2006, p. 345). Cabe destacar que a ingestão da carne humana do sacrificado não era restrita a um determinado grupo privilegiado dessas comunidades, a exemplo dos guerreiros, anciãos ou mesmo os caciques. Era um ato coletivo, que envolvia, como participantes, homens, mulheres, crianças e até mesmos os visitantes presentes ao ritual. O que poderia nos conduzir à conclusão de que essa celebração procurava afirmar a comunhão entre iguais. Entretanto, as sociedades tupi-guaranis não se constituíam em comunidades igualitárias; os espaços sociais estavam rigidamente definidos e regulados em seus graus hierárquicos.

Os participantes desta celebração antropofágica estavam envoltos num determinado campo¹, entendido aqui como algo autônomo e que envolve todos os mundos sociais. Assim, aqueles que se encontram inseridos em um determinado campo exibem um saber prático das leis e do funcionamento desse campo. No campo se desenrolam lutas pela detenção do poder simbólico, que produz e confirma significados. Esses conflitos consagram valores que se tornam aceitáveis pelo grupo. Os sujeitos

¹ Sobre uma melhor definição das categorias “campo”, *habitus*, “capital simbólico”, “poder simbólico”, ver Bourdieu (1998).

inseridos em determinados campos direcionam suas ações conforme seu campo. As estratégias dos agentes dentro do campo são determinadas pelo seu *habitus*, repousam nos mecanismos estruturais de competição e dominação. Mas as estratégias de reprodução predominam dentro dos campos, assim como a permanência das estruturas sociais. Cada campo tem seu *nomos* (lei fundamental) e *doxa* (pressupostos cognitivos e avaliativos aceitos e reconhecidos pelos agentes no campo). O campo é um microcosmo dotado de leis próprias (BOURDIEU, 1998, p. 12).

Portanto, a aldeia se constituía em um campo, onde cada agente – guerreiros, mulheres, crianças, xamãs, caciques, prisioneiros – luta pela detenção do poder simbólico em seus campos. Bourdieu conceitua esse poder como “invisível, o qual só pode ser exercido com a cumplicidade daqueles que não querem saber que lhe estão sujeitos ou mesmo que o exercem” (BOURDIEU, 1998, p. 8). É percebida desta forma que a reprodução moral, ou seja, a transmissão dos valores, virtudes e competências, maneira de ver o mundo simbólico, serve, invariavelmente, de fundamento à filiação legítima de *habitus* distintos e desiguais, fortalecendo e intensificando a hierarquia do culturalmente aceito ou execrável, do autêntico ou do inautêntico. Desta forma, o canibalismo tem seu lugar nesta sociedade tupi-guarani como algo aceitável, pois foi dotado de legitimidade e, como rito legítimo, dá sentido à ordem social estabelecida por essas sociedades, atribui uma lógica e cria condições para a integração social e moral do grupo (BOURDIEU, 1998, p. 10).

A ingestão da carne humana entre essas sociedades tupi-guaranis do Brasil se assenta em uma determinada origem mítica. Staden, ao falar sobre o surgimento dessa prática, destacou que o gosto pela carne humana se tornou costume entre esses povos quando uma velha mãe tentou vingar a morte do seu único filho, morto por uma tribo inimiga. O matador de seu filho foi capturado e levado à presença da velha mãe que, em um rompante de fúria, aplicou várias dentadas na espádua do assassino. Ao conseguir escapar e voltar à sua tribo fez entender que a tribo inimiga quis devorá-lo vivo. Deste modo, para não se tornarem menos ferozes que a tribo rival, decidiram comer seus inimigos capturados em combate (FERNANDES, 2006, p. 347).

Fica evidente nesta explicação trazida por Staden, e presente em outros cronistas, que o canibalismo entre essas sociedades se originou por um princípio de reciprocidade. Vingar, retribuindo a vingança. Florestan Fernandes (2006,

p. 377) afirmou: “as ações canibalísticas não visavam insuflar um temor físico nos inimigos, porém alcançar sobre eles um domínio mágico, o qual se constituía uma ameaça a sua segurança coletiva”, mas boa parte da vida social dos tupi-guaranis girava em torno da vingança. Essa motivação deu sentido às guerras travadas entre os grupos rivais tupi-guaranis. Guerras essas que não se assentavam em uma visão expansionista de acúmulo de bens ou terras, mas, sim, buscavam garantir o domínio mágico sobre grupos rivais. Nesse sentido, os tupi-guaranis podiam chegar ao ponto de organizar incursões com uma grande quantidade de guerreiros para a captura de apenas um inimigo (KOK, 2001, p. 19).

Uma vez capturado, o inimigo era ornamentado e pintado e seguia como troféu, desfilando pelas aldeias aliadas. Por fim, chegando à aldeia vitoriosa, era recebido com festa, ao som de flautas confeccionadas com os ossos dos inimigos e do canto das mulheres. Esse cativo ocupava simbolicamente o lugar de um antepassado dos familiares do guerreiro que o havia capturado; recebia deles os pertences do falecido – o arco, a flecha, os colares, as redes e até mesmo a viúva do defunto. Seguindo toda uma ordem ritualística, era conduzido a limpar a sepultura dos antepassados do guerreiro que se tornou seu senhor. Desta forma, o cativo estava ocupando o lugar do morto no espaço social da tribo (KOK, 2001, p. 21). Uma dívida então seria paga com os antepassados. A vingança pela sua morte seria concretizada.

Marcel Mauss chamou nossa atenção para o *potlatch*, sistema de trocas sob a forma de dádiva, verificado nas sociedades tribais escandinavas e em outras sociedades indígenas: “na civilização escandinava e em muitas outras, as trocas e os contatos se fazem sob a forma de presentes, teoricamente voluntários, mas na realidade feitos e prestados obrigatoriamente” (apud GODBOUT, 1999, p. 125). A presença da dádiva em todas as sociedades “arcaicas ou selvagens”, “primitivas” ou “sem Estado”, gira em torno da obrigação de três princípios: dar, receber e retribuir. Entre os grupos tupi-guaranis, a lógica da dádiva não apenas reforçava os vínculos entre os vivos, como também estabelecia uma ligação com os antepassados. Para Kok (2001, p. 27), a “esfera do sobrenatural regia e norteava o mundo dos vivos, assegurando a ordem social”.

A dívida simbólica com os antepassados era o motivador da vingança reparadora. O guerreiro com marcas de incisões por todo o corpo, como as tatuagens, simbolizava a efetivação da vingança. Cada nova incisão representava um inimigo morto. Entretanto, os vestígios dessa efetivação de vingança não

ficavam restritos ao corpo do guerreiro. Eles se espalhavam por toda a aldeia. Os restos do inimigo se faziam presentes nos colares de dentes, nas flautas de tíbias e nos ossos que eram lascados para serem usados como flechas e nos crânios espetados nas paliçadas ou guardados como troféus; cumpriam o papel de símbolos de superioridade ou representavam maneiras de dominar o medo dos mortos (KOK, 2001, p. 26). Assim, quanto mais se matavam inimigos, mais se trazia à memória, a honra dos antepassados. Da mesma forma, se esperava que a tribo vingasse seu guerreiro morto e retribuísse seu esforço pretérito de vingar em nome do grupo. Presentear os antepassados com o sacrifício dos inimigos é um gesto motivado pela dádiva.

Celebrar e, por sua vez, encaminhar a alma dos mortos da melhor forma possível para a terra de seus ancestrais, era dever da tribo. O morto não se afastava da vida dos vivos; sua visita às aldeias era frequente. Nos rituais antropofágicos e na deliberação pela guerra, o morto estava presente e se fazia ouvir por meio do maracá. Cada membro da aldeia possuía seu canal de comunicação com os espíritos dos antepassados, os maracás. Hans Staden descreve uma cena na qual esse instrumento é operado pelo xamã, que abre o caminho para a fala dos antepassados: “logo que estão reunidos, toma o adivinho o maracá de cada um deles e incensa-o com uma erva que chamam pitim”. Staden segue descrevendo o ritual e a importância dada ao maracá na comunicação com os antepassados: “cada um fica pensando que o seu maracá tem grande poder. Ordenam-lhes então os adivinhos que partam para a guerra na captura de inimigos, pois apetece aos espíritos que estão nos maracás comer carne escrava” (apud KOK, 2001, p. 20-21). Esse diálogo com os mortos e o cuidado com o corpo na hora da morte foram vistos com estranhamento pelos religiosos. Yves d’Evreux relata que o funeral do nativo era cercado de cuidados para com o defunto; não poderiam faltar, para a longa caminhada, o seu arco, flecha, machado, foice, água, farinha, peixe, além das recomendações de lembranças aos entes queridos que já houvessem morrido: “não deixe o fogo apagar-se, que não passem pela terra do inimigo, e que nunca se esqueçam de seus machados e foices quando dormirem em algum lugar” (D’EVREUX, 2002, p. 167). O mundo sobrenatural era o reflexo do mundo natural.

Próximo do grande momento da cerimônia eucarística antropofágica, a vítima era conduzida ao centro da aldeia, onde celebrava e bebia com a tribo. Horas de cantos ininterruptos, entoados pelas mulheres durante toda a noite,

anunciavam que havia chegado a hora de vingar os antepassados. A vítima não devia temer a morte, mas esperar que os seus o vingassem e, se demonstrassem bravura, a ele era concedida a palavra. Ela reafirmava sua valentia e declarava já ter matado e devorado muitos daquela aldeia e demonstrava certeza de que seria vingado por sua nação. Amarrado à mussuruna, confeccionada especialmente para esse ritual, no centro da aldeia, a vítima tinha seus miolos esfacelados pelos golpes de tacape do seu executor. Era o início da celebração eucarística, na qual todos degustavam da carne do inimigo.

Staden, durante os nove meses e meio em que foi mantido prisioneiro entre os tupinambás, presenciou a morte de dois portugueses. Foram assados e devidamente consumidos pela tribo. Esteve próximo à morte, mas livrou-se de ser devorado por gerar dúvidas entre os tupinambás. Era amigo ou inimigo? Ou simplesmente um covarde não digno de ser ingerido pela tribo? Em qualquer caso, as atitudes de Staden demonstravam não ser compatíveis com as de um guerreiro; logo, sua carne poderia ocasionar malefícios entre os membros da tribo ou mesmo desagradar aos espíritos, caso não se tratasse de fato de um inimigo. Era comum, nestas sociedades, evitar a carne de animais pesados e lerdos, pois seus membros acreditavam que poderiam herdar essas características e se tornarem péssimos guerreiros (KOK, 2001, p. 24). Na celebração antropofágica a vítima era o elo que consumava a comunhão entre os indivíduos celebrantes, os mortos e aqueles que ainda vingariam a sua morte.

A morte, a vingança e as formas como se morre e como se mata assumem múltiplas variáveis. A prática do canibalismo, ainda que tenha trazido espanto ou repúdio ao olhar do europeu, era uma prática controlada por essas sociedades, pela qual se destruía o inimigo material e simbolicamente. Matando e devorando seus inimigos, os vivos saciavam as vontades dos espíritos de seus antepassados. O rito antropofágico então, além de vingar a morte dos ancestrais visava estabelecer uma relação de harmonia com o sobrenatural.

ANTHROPOPHAGIC EUCHARIST: THE CASE OF HANS STADEN

ABSTRACT:

The article focuses on the theme of ritual cannibals and their consequences in the living of human groups. Seek to understand the motivations and interests that moved to the capture

and swallowing of the enemy, besides the communal celebration of the Eucharist and its sense of unity among tupinambás; studies are also revenge as a social function of this practice.

KEYWORDS: *Indian History. Revenge. Rites cannibals. Symbolic Debt.*

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BOURDIEU, P. **O poder simbólico.** Tradução Fernando Tomaz (português de português). 2. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1998.

CUNHA, M. C. da (Org.). **História dos índios do Brasil.** São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

D'EVREUX, Y. **Viagem ao Norte do Brasil:** feita nos anos de 1613 a 1614. São Paulo: Siciliano, 2002.

DEL PRIORE, M. Monstros e maravilhas no Brasil colonial. In: _____. **Esquecidos por Deus:** Monstros no mundo europeu e ibero-americano: uma história de monstros do velho mundo (séculos XVI – XVIII). São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

FERNANDES, F. **A função social da guerra na sociedade tupinambá.** São Paulo: Globo, 2006 (1952).

GODBOUT, J. T. **O espírito da dádiva.** Rio de Janeiro: Editora Fundação Getúlio Vargas, 1999.

HOLANDA, S. B. de. **Visão do paraíso.** 6. ed. São Paulo: Brasiliense, 1994.

KOK, G. **Os vivos e os mortos na América Portuguesa:** da antropofagia à água do batismo. Campinas: Unicamp, 1998.

LARAIA, R. B. **Tupi:** índios do Brasil atual. São Paulo: FFCLH-USP, 1986.

MEGGERS, B.; MARANCA, S. Uma Reconstituição Experimental de Organização Social Baseada na Distribuição de Tipos de Cerâmica num sítio Habitação da Tradição Tupiguarani. **Revista Pesquisas**, 31, p. 227-247, 1980.

NAVARRO, A. G. **Las serpientes emplumadas de Chichén Itzá:** distribución en los espacios arquitectónicos e imaginaria. Tese (Doutorado em Antropologia) – Universidad Nacional Autónoma de México. México, 2007.

NOELLI, F.; BROCHADO, J. O cauim e as beberragens dos Guarani e Tupinambá: equipamentos, técnicas de preparação e consumo. São Paulo: **Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia**, 8, p. 117-128, 1998.

NOELLI, F. S. As hipóteses sobre o centro de origem e rotas de expansão dos Tupi. São Paulo: **Revista de Antropologia**, 39, n. 2, p. 7-53, 1996.

PORRO, A. **As crônicas do rio Amazonas**. Notas etno-históricas sobre as antigas populações indígenas da Amazônia. Petrópolis: Vozes, 1992.

PROUS, A. **O Brasil antes dos brasileiros**. Rio de Janeiro: Zahar, 2006.

_____. A pintura em cerâmica Tupiguarani. **Ciência Hoje**, v. 36, n. 213, p. 22-28, 2005.

_____. **Arqueologia Brasileira**. Brasília: UnB, 1992.

SCATAMACCHIA, M. C. M. **Tentativa de caracterização da tradição tupiguarani**. Dissertação (Mestrado em Arqueologia) – Universidade de São Paulo. São Paulo, 1991.

_____. **Arqueologia**. São Paulo: 2000. [Catálogo da Mostra do Redescobrimento].

STADEN, H. **Dois viagens ao Brasil**. Belo Horizonte; São Paulo: Itatiaia; Edusp, 1974.

VESPÚCIO, A. **Novo Mundo**: as cartas que batizaram a América. Introdução e notas de E. Bueno. Tradução das cartas por J. A. Oliva, J. A. Figueiredo e L. C. Figueiredo. São Paulo: Editora Planeta do Brasil, 2003.

VIVEIROS DE CASTRO, E. **Araweté**: os deuses canibais. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1986.