

**Os canibais tonsurados:
a antropofagia nas crônicas de Schmidl, Staden e Léry**

Luis Guilherme Assis Kalil¹

Resumo

O presente trabalho busca analisar as descrições sobre a antropofagia praticada pelos indígenas – e também por alguns espanhóis – na região sul do Novo Mundo presente nas crônicas dos soldados de origem alemã Hans Staden e Ulrico Schmidl e do pastor huguenote Jean de Léry. Para além de uma discussão sobre o que há de “real” nessas descrições pretende-se articular tais passagens a interesses religiosos, econômicos e políticos, como os debates sobre a possibilidade ou não de conversão dos nativos e a busca pela legitimação da exploração das terras do novo continente e a escravidão de seus habitantes.

Ao analisarmos os relatos dos protestantes Jean de Léry, Ulrico Schmidl e Hans Staden – que estiveram na região sul do Novo Mundo em meados do século XVI –, observamos que há em seus escritos um grande esforço em integrar os indígenas ao universo dos europeus. Processo este, que era perpassado por uma questão que gerou diversas discussões no período: o canibalismo.

Elemento muito citado pelos relatos medievais que descreviam as terras e os povos do Oriente, a prática de ingestão de carne humana foi intensamente abordada pelos europeus que vieram à América. Segundo Manuela Carneiro da Cunha: “os canibais são, na verdade, um fantasma, uma imagem, que flutua por muito tempo no imaginário medieval sem lograr ser geograficamente atribuído” (CUNHA, 1990, p. 98). “Encontrada” em diversas partes do continente, esta prática permaneceu atraindo o olhar dos europeus, o que resultou em uma extensa bibliografia sobre o assunto². Nas últimas décadas este debate

¹ Mestrando em História Cultural pela Unicamp com auxílio da Fapesp (luiskalil@bol.com.br).

² Para um panorama das produções recentes sobre o canibalismo nas disciplinas de Antropologia, Crítica Literária, Análise do Discurso e História ver (LUZ, 2003, pp. 3 – 23).

intensificou-se, principalmente após a publicação, em 1979, do polêmico *The Man-eating Myth* do antropólogo norte-americano William Arens. Antecedido por autores como Marvin Harris, que apontavam fatores nutricionais como a principal causa para a existência do canibalismo em alguns povos³, Arens defendeu que não há registros confiáveis que indiquem esta prática em nenhuma sociedade: “*no he logrado descubrir documentación adecuada sobre el canibalismo como costumbre en ninguna forma de ninguna sociedad*”. Dessa forma, “*dudo de la existencia efectiva de esse acto como práctica aceptada en cualquier tiempo o lugar*” (ARENS, 1981, p. 28 e p. 17).

Partindo da análise de algumas obras que considerava “simbólicas” (como as *Duas Viagens ao Brasil* de Hans Staden), Arens buscou estudar criticamente as fontes do canibalismo e questionar por que essa prática foi “encontrada” desde a pré-história em diferentes regiões do mundo (América, África, Nova Guiné) sem o que ele considera ser uma documentação adequada. É importante ressaltarmos que, apesar de sua enfática crítica às “provas”, ele não negou a possibilidade de que alguns seres humanos tenham se alimentado de carne humana. O autor aceita a possibilidade de que em situações de fome extrema algumas pessoas tenham praticado o canibalismo, entretanto, a escassez de relatos indicaria que, em todos os tempos, “*la mayoría ha sentido que la prohibición de comer carne humana es un ‘prejuicio civilizado’, y ha encontrado la pérdida de la vida más tolerable que la antropofagia*”. Assim, mesmo que teoricamente possível, as evidências não mostram que tal prática foi alguma vez “*un rasgo cultural prevaleciente*” (ARENS, 1981, p. 127 e p. 164). Dessa forma, o fenômeno universal seria a idéia do “outro” como canibal, não o canibalismo, e a pergunta que deveria ser feita não é por que se consome carne humana, mas sim por que cada grupo, invariavelmente, supõe que os demais o fazem. Com isso, o problema passa a ser a explicação de um aspecto singular de um sistema de pensamento geral, antes que um costume observável. A idéia de que há sociedades canibais, como o próprio título da obra deixa claro, se trataria, na realidade, de um “mito”: “*porque tiene una existencia independiente, sin relación alguna con la realidad histórica, y*

³ Harris, em seu livro *Canibais e Reis*, retomou as teses defendidas por Michael Harner que apontavam a suposta falta de outras fontes de proteínas animais como a principal explicação para a existência do canibalismo entre os astecas.

segundo, contiene y transmite mensajes culturales significativos para quienes la mantienen” (ARENS, 1981, p. 164).

Considerado como um “divisor de águas” por Guilherme Amaral Luz, o livro de Arens recebeu inúmeras críticas de autores como Pierre Vidal Naquet, Marshall Sahlins e Marcel Gauchet, que incluiu o antropólogo em um movimento por ele denominado de “inexistencialismo” (que nega eventos como o Holocausto⁴). Contudo, seus argumentos também foram defendidos e aprofundados por autores como Gananath Obeyesekere⁵ e Neil Whitehead, que, apesar de defender a idéia central de sua obra, indicou que o antropólogo errou na aplicação de seus princípios às leituras de crônicas que descrevem o canibalismo praticado na região sul do Novo Mundo (WHITEHEAD, 2000, pp. 734 – 743).

Apesar de duramente criticado, *The Man-eating Myth* remete a questões cruciais sobre a busca por dados etnográficos em crônicas de viajantes. Seu interesse em invalidar toda e qualquer informação referente à ingestão de carne humana motivada por fatores culturais acaba obscurecendo um aspecto importante de sua obra: a problematização das fontes que, teoricamente, conteriam informações confiáveis sobre o canibalismo. É inegável a projeção no “outro” de costumes considerados bárbaros e a utilização dessas supostas características como justificativa para ataques, roubos e assassinatos. No entanto, tal constatação, que, nas palavras de Arens, distorceram as descrições do canibalismo, não nos remete automaticamente à afirmação categórica de que tais relatos não conteriam nenhum aspecto “real” dos costumes indígenas. Dessa forma, durante a análise das passagens que descrevem índios comedores de carne humana presentes nas crônicas de Schmidl, Staden e Léry, pretendemos articulá-las às intensas disputas religiosas que ocorreram na Europa do século XVI, e, também, a interesses políticos e econômicos, como a legitimação da exploração das terras do novo continente e a utilização de seus habitantes como mão-de-obra escrava. Seguindo Guilherme Amaral Luz, o objetivo é mais pensar os

⁴ Em sua defesa da obra de Arens, Obeyesekere, apesar de indicar que as evidências sobre o Holocausto faltam ao canibalismo, tentou estabelecer pontos que os aproximariam: “*One might even say that the doctrines of the Holocaust and that of cannibalism exhibit in their differing ways not only the shadow side of Western civilization but also the shadow side of the modern, postmodern, and global world in which we live today*” (OBEYESEKERE, 2005, p. 3).

⁵ Apesar de evidenciar seu débito às teses de Arens, Obeyesekere acredita que o canibalismo esteve presente em várias sociedades “*for the most part as kind of sacrament associated with human sacrifice*” (OBEYESEKERE, 2005, p. 2).

papéis do canibalismo como tópica do discurso sobre a América do que tentar desvendar uma faceta das sociedades indígenas pré-coloniais (LUZ, 2003, p. 16).

O primeiro aspecto que ressalta durante a análise destes autores é a ambigüidade diante do canibalismo. Ao mesmo tempo em que se enfatizava a “barbaridade” dos indivíduos que comiam partes dos corpos de seus parentes ou de seus prisioneiros de guerra, havia também uma aproximação com elementos da cultura européia. A *Viaje al Río de la Plata* de Schmidl é exemplar. Nela, o soldado bávaro buscou aproximar o canibalismo praticado por alguns grupos indígenas com o universo de seus leitores através de uma série de comparações com elementos da cultura alemã⁶. Assim, os prisioneiros são levados para os povoados “*como aquí en esta tierra se acompaña un casorio (Hochzeit)*”, são engordados “*como aquí en esta tierra se ceba un cerdo*”, e depois são mortos e comidos em uma “*fiesta o gran función al igual como se hace allá afuera*” (SCHMIDEL, 1938, 70 – 71, 169).

Segundo Zinka Ziebell, Schmidl foi, de certa forma, obrigado a descrever o canibalismo Tupinambá, por este ter sido um tema que, após a edição das *Doas Viagens ao Brasil*, teria se tornado um “topos literário”. A inclusão deste tema atuaria de duas formas, tanto como prova de autenticidade do que relata, pois seria pouco fidedigno um relato sobre a América publicado após o sucesso editorial de Hans Staden que não mencionasse o canibalismo tupinambá, e a segunda, implícita na primeira, por tino comercial ou por oportunismo (ZIEBELL, 2002, p. 265).

As aproximações feitas por Schmidl entre algumas práticas indígenas e elementos da cultura alemã não se restringem à antropofagia. Ela ocorre também em outros trechos de sua narrativa, como nas descrições dos índios Yapuris e Guatatas. Segundo o autor, ambos

⁶ “*También los Carios han comido carne humana cuando nosotros vinimos a ellos; como la comen lo sabréis en lo que sigue. Cuando estos susodichos Carios hacen la guerra contra sus enemigos, entonces a quien de estos enemigos agarran o logran, sea hombre o mujer, sea joven o vieja, sean niños, los ceban como aquí en esta tierra se ceba un cerdo, pero si la mujer es algo linda, la conserva un año o tres. Cuando entonces esta mujer en un poco no vive a gusto de él, entonces la mata y la come. (También) él hace una fiesta o gran función al igual como se hace allá afuera pero si es un hombre anciano o mujer vieja se la hace trabajar a éste en las rozas, ella debe hacer la comida para su amo*” (SCHMIDEL, 1938, pp. 70 – 71).

“*... los Tupis, estos comen sus enemigos, los unos a los otros (...) cuando vencen a su enemigo, entonces lo traen a su lugar, donde ellos están avecindados, como aquí en esta tierra se acompaña un casorio. (También) cuando se le quiere matar a él, al prisionero o esclavo, se le hace también lo mismo y se ofrece un gran festival, como se indico arriba. Y mientras este prisionero yace preso, se le da cuanto él pide mientras está prisionero, sea una mujer, para que tenga que hacer con ellas, esa se le da o cualquier comida, la que su corazón desea, hasta que llegue la hora en que él debe morir*” (SCHMIDEL, 1938, pp. 169 – 170).

possuíam o costume de atacar seus oponentes utilizando como arma “*palitos*” muito afiados “*tan largos como un buen jeme y adelante en la punta un largo y ancho diente de pescado, que en español se llama palometa*”. Quando a vitória estava assegurada os dois grupos aliados corriam atrás de seus inimigos para retirar-lhes a pele da cabeça: “*y toma esa piel junto con el cabello y la reseca [após alguns dias] coloca él esta piel sobre una vara delante de su casa para recuerdo, como aquí en esta tierra se acostumbra que los alféreces u otros hombres de guerra tienen un pendón lo colocan en la iglesia*” (SCHMIDEL, 1938, p. 128).

Como visto acima, as referências utilizadas por Schmidl ao descrever estes costumes indígenas muitas vezes estão relacionadas com o universo religioso dos europeus. O autor, que silencia durante toda sua obra sobre os aspectos religiosos dos nativos, quando se depara com o canibalismo ou com os rituais de execução dos prisioneiros inimigos decide associá-los a elementos de sua religião⁷. Não ocorre nessas aproximações uma comparação que o historiador francês François Hartog denomina de “elementar”, mas sim uma tentativa de tradução baseada em uma mudança de registro: “Com efeito, quando o primeiro termo não tem equivalente direto no mundo em que se conta ou quando o mundo em que se conta não pode funcionar diretamente como referência, a tradução deve então tornar-se transposição”⁸ (HARTOG, 1999, p. 241). Mesmo sabendo que a antropofagia e os rituais indígenas eram práticas que fascinavam, mas que, simultaneamente, chocavam seus leitores europeus, Schmidl decidiu aproximá-los de aspectos de sua religião. A utilização das comparações visava não apenas traduzir os costumes, mas também torná-los menos

⁷ Procedimento semelhante ocorre na obra de Bartolomé de Las Casas. Segundo Tzvetan Todorov, o dominicano buscou atenuar o caráter bárbaro dos sacrifícios humanos através de aproximações com o catolicismo: “Las Casas quer tornar o sacrifício humano menos estranho, menos excepcional para o espírito de seu leitor, e lembra que esse sacrifício não está totalmente ausente da própria religião cristã (...) de modo análogo, no capítulo anterior, Las Casas reconciliava seu leitor com a idéia do canibalismo, contando casos em que espanhóis, impelidos pela necessidade, tinham comido o fígado, ou a coxa de um de seus compatriotas” (TODOROV, 1993, p. 186).

⁸ Após citar uma passagem da obra de Heródoto em que o autor compara a corrida de mensageiros persas com as lampadoforias gregas, Hartog analisou a transposição: “Bem entendido, o serviço de mensageiros e as lampadoforias não são, de modo algum, a mesma coisa, mas Heródoto estima que um pode ajudar a fazer com que se veja melhor o que é o outro, valendo a pena, ainda que só por um instante, aproximá-los: as tochas que passam de mão em mão são como as notícias que se divulgam de mensageiro em mensageiro até o palácio real de Susa” (HARTOG, 1999, p. 242).

“estranhos” e, de certa forma, menos “bárbaros” para seu público leitor europeu⁹: “uma parte do mundo que parecia inteiramente *outro* é reduzida ao *mesmo* pelo efeito da decalagem que desloca a estranheza para dela fazer uma *exterioridade* atrás da qual é possível reconhecer uma *interioridade*, a única definição do homem” (CERTEAU, 1982, p. 221). Dessa forma, o cronista fez questão de enfatizar, apenas algumas linhas antes de descrever como os Cario matam e comem os corpos de seus prisioneiros, que eles andam completamente nus “*como Dios el Todopoderoso los ha creado*” (SCHMIDEL, 1938, p. 70).

Comportamento semelhante ao seguido por Schmidl em relação ao canibalismo indígena foi adotado por Jean de Léry. O pastor protestante indicou mais de uma vez em sua obra que os nativos da América não possuem religião alguma: “com referência à Religião, tal como a entendem os outros povos, é possível afirmar abertamente que esses pobres selvagens não têm nenhuma e vivem sem Deus”. Contudo, o autor enfatiza que lhes cabe “a circunstância atenuante de, confessando sua felicidade cegueira (embora não o façam com o intuito de redenção), não procurarem parecer diferentes do que são na realidade” (LÉRY, 1980, p. 48). O autor chegou inclusive a confessar que ficava confuso ao pensar na sentença de Cícero de que não havia povo, por mais bruto, bárbaro ou selvagem que fosse, que não tivesse idéia da existência de Deus¹⁰.

⁹ O trecho em que Heródoto descreve o costume issedon de organizar banquetes canibais e idolatrar a cabeça de seus antepassados mortos aproxima-se da forma como Schmidl narra o canibalismo praticado pelos indígenas: “Eis um outro exemplo em que, graças à comparação, a alteridade de uma conduta, de início apresentada maciçamente, termina tornando-se inteligível: quando os issedons, povo da margem nordeste da Cítia, perdem seus pais, organizam um banquete canibal, no curso do qual comem o cadáver paterno misturado com carnes de animais; depois, conservam ‘a cabeça depilada, esvaziada, dourada e tratam-na como um objeto de culto, por ocasião dos grandes sacrifícios que oferecem todos os anos’. Aparentemente estamos num contexto muito pouco grego – e todavia a frase logo conduz a isso, pois precisa-se que os filhos prestam assim honra a seus pais, como (*katáper*) os gregos celebram o aniversário dos mortos (os *genésia*). Essas cerimônias e os *genésia* gregos não são a mesma coisa mas, de um ponto de vista funcional, desempenham o mesmo papel: uma é, na sociedade dos issedons, o que a outro é na sociedade grega” (HARTOG, 1999, p. 242).

¹⁰ “... vejo-me embaraçado em lhe dar razão. Pois além de não ter conhecimento algum do verdadeiro Deus, não adoram quaisquer divindades terrestres ou celestes, como os antigos pagãos, nem como os idólatras de hoje, tais os índios do Peru, que, a quinhentas léguas do Brasil, veneram o sol e a lua. Não têm nenhum ritual nem lugar determinado de reunião para a prática de serviços religiosos, nem oram em público ou em particular. Ignorantes da criação do mundo não distinguem os dias por nomes específicos, nem contam semanas. Meses e anos, apenas calculando ou assinalando o tempo por lunações. Não só desconhecem a escrita sagrada ou profana, mas ainda, o que é pior, ignoram quaisquer caracteres capazes de designarem o que quer que seja” (LÉRY, 1980, p. 205).

No entanto, durante toda sua crônica há a busca por elementos que pudessem indicar a humanidade e a possibilidade de conversão dos “homens naturais”. François Hartog afirmou que, em sua crônica, Léry vai estabelecendo pouco a pouco que, “entre ‘aquém’ e ‘além’, não são tanto as coisas que diferem, mas sua aparência, pois, no conjunto, a natureza humana é a mesma e só a língua é outra” (HARTOG, 1999, p. 252). Dessa maneira, o autor aproximou alguns costumes dos Tupinambá – a antropofagia entre eles – com elementos religiosos dos franceses, enfatizando que esta prática, que, a princípio, parece ser tão bárbara, era suplantada por algumas atitudes tomadas pelos próprios europeus. Após descrever como os índios comiam os cadáveres de seus inimigos, o autor afirmou que:

“Poderia aduzir outros exemplos da crueldade dos selvagens com seus inimigos, mas creio que o que disse já basta para arrepiar os cabelos de horror. É útil, entretanto, que ao ler semelhantes barbaridades, não se esqueçam os leitores do que se pratica entre nós. Em boa e sã consciência tenho que excedem em crueldade aos selvagens os nossos usurários, que, sugando o sangue e o tutano, comem vivos viúvas, órfãos e mais criaturas miseráveis, que prefeririam sem dúvida morrer de uma vez a definhar assim lentamente (...) Não abominemos portanto demasiado a crueldade dos selvagens antropófagos. Existem entre nós criaturas tão abomináveis, se não mais, e mais detestáveis do que aquelas que só investem contra nações inimigas de que têm vingança a tomar” (LÉRY, 1980, pp. 203 – 204).

Além de relativizar a antropofagia indígena, que seria menos condenável do que a existente na Europa, Léry incluiu diversas aproximações entre esta prática e o universo de seus leitores: os corpos dos prisioneiros são colocados em água fervente para que sua pele seja retirada “e o tornam tão branco como na mão dos cozinheiros os leitões que vão para o forno”; logo depois o cadáver é cortado em diversas partes, “e o espostejam com tal rapidez que não faria melhor um carnicheiro de nossa terra ao esquartejar um carneiro”; e, por fim, os filhos dos indígenas são esfregados com o sangue inimigo para que se tornem valentes guerreiros “assim como os nossos caçadores jogam a carniça aos cães para torná-los mais ferozes” (LÉRY, 1980, pp. 198 – 199). Frank Lestringant, ao analisar a *Viagem à Terra do Brasil*, também evidenciou o impacto que estas comparações, utilizadas tanto por Léry quanto por Schmidl, tinham no público leitor: “no ato que mais deveria escandalizá-lo, o visitante vindo da Europa descobre uma desconcertante familiaridade (...) a antropofagia, à

maneira de um simulacro, freqüenta as cozinhas da velha Europa” (LESTRINGANT, 1997, pp. 90 – 91).

Entretanto, em alguns trechos da crônica a antropofagia praticada pelos nativos é utilizada de modo antagônico, como marca da alteridade e prova da desumanidade destes povos. Ao relatar um ataque contra os Cario, Schmidl inseriu em sua narrativa a palavra “*kannibelesz*”¹¹, como uma maneira encontrada para justificar o massacre, o aprisionamento e a escravização destes indígenas. Da mesma forma, quando descreveu as traições e ataques realizados por alguns grupos inimigos, o autor passou a denominá-los como “*perros hambrientos*”. Através destas passagens, percebemos que o cronista, apesar de enxergar no canibalismo um aspecto que aproximava os nativos dos europeus e, por isso, uma prova de sua humanidade e da capacidade de serem cristãos, não assimilou integralmente tal prática, que, em certos momentos, acaba sendo usada como forma de desqualificar o “outro”. Em alguns trechos de seu relato o autor esqueceu as associações e comparações e demonstrou seu repúdio: “o canibalismo não se deixa racionalizar tão facilmente, permanece sempre uma finíssima capa, uma parte inassimilável de horror na qual se condensa o inominável, à qual se cola a repulsa mais viva” (LESTRINGANT, 1997, p. 107). A alternância de Schmidl a respeito do canibalismo ocorria também nas crônicas de outros viajantes, segundo Stephen Greenblatt: “os europeus tinham um interesse simultâneo em preservar a diferença, mantendo com isso a possibilidade de uma troca econômica favorável – e apagá-la – podendo com isso cristianizar os nativos e obter intérpretes competentes” (GREENBLATT, 1996, p. 148).

Dessa maneira, na *Viaje al Río de la Plata* os indígenas são aproximados a elementos europeus, mas também condenados por seus atos bestiais, pois, assim, pode-se integrar os habitantes do Novo Mundo ao universo europeu e, simultaneamente, justificar os ataques, a exploração e a escravização dos bárbaros infieis. Novamente a postura de Schmidl se assemelha à adotada por Jean de Léry, que também abordou a aproximação/condenação dos nativos em sua *Viagem à Terra do Brasil*. Ao descrever uma pregação que realizou entre os Tupinambá, o pastor huguenote indicou que estes indígenas

¹¹ “... irrumpimos en la localidad y matamos a todos cuantos encontramos y cautivamos muchas de sus mujeres que nos fue una gran ayuda (...) También han matado y muerto en esta escaramuza a muchos de nuestros indios que habían marchado con nosotros, pero no ganaron mucho de nosotros, pues de su parte quedaron muertos hasta tres mil hombres de los *caníbales*” (SCHMIDEL, 1938, p. 103).

provavelmente tiveram um contato anterior com o cristianismo. Segundo o cronista, ao final da cerimônia um ancião nativo veio até ele e disse que a sua “arenga” o fazia lembrar das histórias narradas por seus avós: “há muito tempo, já não sei mais quantas luas, um *mair* como vós, e como vós vestido e barbado, veio até este país e com as mesmas palavras procurou persuadir-nos a obedecer a vosso Deus” Porém, o indígena indica que seus antepassados não acreditaram em suas palavras: “depois desse veio outro e em sinal de maldição doou-nos o tacape com o qual nos matamos uns aos outros” (LÉRY, 1980, p. 218). Já ao final de sua crônica, o autor citou também passagens da Bíblia e de algumas obras clássicas que reforçariam o contato prévio dos nativos com a “verdadeira religião”¹².

Zinka Ziebell afirma que Léry apresentou em seus escritos a proposta protestante de que a Revelação havia sido levada aos quatro cantos do mundo e que, portanto, “as sociedades indígenas eram portadoras simplesmente de uma atitude negligente ao que já lhes fora ensinado anteriormente. (...) Para Léry, os índios são o resultado de uma tentativa fracassada dos apóstolos” (ZIEBELL, 2002, p. 196). Assim, os contatos anteriores não confirmavam apenas a possibilidade de conversão dos habitantes do Novo Mundo¹³, mas

¹² “Embora não aprove os livros fabulosos, devo ponderar que além da palavra de Deus e de tudo o que se escreveu acerca de suas viagens e peregrinações, Nicéforo refere, a propósito de S. Mateus, ter esse apóstolo pregado o Evangelho no país dos canibais, povo muito semelhante a estes brasileiros da América. Considero com melhor fundamento a passagem de S. Paulo sobre os apóstolos, no salmo 19: - ‘A sua voz percorreu toda a terra e suas palavras chegaram às extremidades do mundo’. Ora, se perustraram realmente países longínquos e desconhecidos, qual a inconveniência de acreditar-se que algum deles tenha estado na terra desses bárbaros? Isso seria até um esclarecimento para as palavras com que Cristo declarou que o Evangelho seria pregado em todo o mundo” (LÉRY, 1980, p. 219).

¹³ Autores como Frank Lestringant defendem o argumento de que Léry não acreditava na possibilidade de conversão dos indígenas: “da condenação moral pronunciada por cada página da *História de uma viagem* contra uma Europa abastardada e perseguidora, esquecida da lei divina, não resulta, portanto, nenhum benefício direto para os homens do Novo Mundo. Pois o fracasso espiritual é patente. Pela má vontade de índios que se recusam a abandonar o velho homem para abraçar o Evangelho, a missão está comprometida desde antes do abandono militar da França Antártica do Brasil, em março de 1560. É por essa razão que Léry aparece, em definitivo, como um anticolonialista: sendo o índio inconvertível, como o mostrou o malogro da colônia francesa do Brasil, os espanhóis e os portugueses não têm nenhum direito de ocupar suas terras sob o pretexto de evangelização” (LESTRINGANT, 1998, p. 435). Para o autor, a visão do cronista estaria embasada na própria teologia protestante: “o mundo do pensamento de Lutero e, mais tarde, dos calvinistas não ultrapassa os limites da Europa, uma Europa amputada de sua parte meridional, idólatra e papista. Segundo essa concepção, o reino de Deus não poderia ser transportado de um continente a outro; e seria o ambiente da cristandade, tradicionalmente contida nos limites geográficos de uma Europa diminuída pela progressão turca, que surgiria com o fim da era. A tese implica um apocalipse de reabsorção e não um milenarismo migratório. Um tal modo de pensar eurocentrista teria presidido as tentativas huguenotes no Brasil”. Seguindo os argumentos de Lestringant, Zinka Ziebell apontou que, para Léry, o bom selvagem, na realidade, poderia ser um pouco melhor do que o mau católico, porém, jamais viria a ser um bom protestante: “nossa tese é que não há em Léry a intenção de sacralizar a história do índio, e sim a intenção de contar uma história de europeus eleitos num ambiente secular e hostil”. De acordo com a historiadora alemã, o fato de

também que os índios não desconheciam, mas sim negavam o cristianismo. Após a recusa em adotar os preceitos religiosos defendidos pelo cronista, os nativos são castigados pelo que talvez seja o diabo, que os “presenteia” com as armas que serão utilizadas nos combates contra os grupos oponentes.

Através destas passagens compreende-se melhor o comportamento ambíguo adotado tanto por Schmidl quanto por Léry diante da antropofagia indígena. Ambos encontraram nesta prática indícios de uma “semente cristã”¹⁴, o que transformaria os habitantes do Novo Mundo em cristãos em potencial. No entanto, ao mesmo tempo em que eram incorporados ao universo religioso europeu os nativos passavam a serem considerados pecadores, por acreditarem em ídolos e adivinhos e praticarem atos tão bárbaros como a ingestão de partes dos corpos de seus inimigos, o que, para Schmidl, não só comprovaria a sua inferioridade como também justificaria sua escravização. Jean de Léry descreveu este comportamento com clareza em sua crônica ao afirmar que “embora os nossos americanos não o confessem francamente, estão na verdade convencidos da existência de alguma divindade; portanto, não podendo alegar ignorância não estarão isentos de pecados” (LÉRY, 1980, p. 209).

As aproximações estabelecidas por Schmidl entre o canibalismo praticado pelos indígenas e o cristianismo foram totalmente abandonadas quando o autor descreve a fome enfrentada pela expedição durante a primeira fundação de Buenos Aires, onde alguns espanhóis comeram os cadáveres de seus companheiros que haviam sido condenados à forca por matarem um cavalo:

... a más la gente no tenía qué comer y se moría de hambre y padecían gran escasez. (También) se legó al extremo de que los caballos no daban servicio. Fue tal la pena y el desastre del hambre que no bastaron ni ratas ni ratones, víboras ni otras sabandijas; también los zapatos y cueros, todo tuvo que ser comido. Sucedió que tres españoles habían hurtado un caballo y se lo comieron a escondidas; y esto se supo; así se los prendió y se les dio tormento para que confesaran tal hecho; así fue pronunciada la sentencia que a los tres

Léry ter descrito um contato anterior dos nativos com a palavra de Deus indicaria sua descrença na possibilidade de conversão: “uma Revelação que não logrou por negligência do selvagem faz dele um ser diferente, e a diferença faz com que não se possa projetar sobre ele desejos, expectativas ou mesmo a intenção de convertê-lo” (ZIEBELL, 2002, p. 213, p. 218 e p. 195).

¹⁴ Termo utilizado por Jean de Léry para confirmar a possibilidade de introdução da “verdadeira fé” na América.

susodichos españoles se los condenara y ajusticiara y se les colgara en una horca. Así se cumplió esto y se los colgó en una horca. Ni bien se los había ajusticiado y cada cual se fue a su casa y se hizo noche, aconteció en la misma noche por parte de otros españoles que ellos han cortado los muslos y unos pedazos de carne del cuerpo y los han llevado a su alojamiento y comido. (También) ha ocurrido entonces que un español se ha comido su propio hermano que estaba muerto. Esto ha sucedido en el año de 1535 en nuestro día de Corpus Cristi en la sobredicha ciudad de Buenos Aires (SCHMIDEL, 1938, pp. 48 – 50).

Neste trecho da crônica, Schmidl alterou seu discurso. O autor, que desde o início da obra se incluía entre os integrantes da expedição, passou a falar apenas “deles” – os espanhóis. Outro aspecto que diferencia esta descrição das relacionadas à antropofagia praticada pelos indígenas é a ausência de comparações e aproximações com elementos europeus. Não há associação com o universo de seus leitores, mas sim condenação. Os soldados espanhóis, ao contrário de alguns grupos nativos, não ingeriram carne humana por razões rituais, mas sim pela grande escassez de água e alimentos enfrentada em Buenos Aires.

Manuela Carneiro da Cunha afirmou que os “canibais” e os “antropófagos”, termos que a partir dos *Ensaio*s de Montaigne foram se confundindo até se tornarem sinônimos, estabeleceram uma divisão fundamental durante grande parte do século XVI. Segundo a autora esta diferença não correspondia a critérios etnológicos, mas sim morais: “canibais são gente que se *alimenta* de carne humana; muito distinta é a situação dos tupi que comem seus inimigos por *vingança*” (CUNHA, 1990, p. 99)¹⁵.

Diversos cronistas do período deixaram evidente a existência dessa divisão em suas obras. André Thévet é um deles. O cosmógrafo de Henrique II fez uma separação entre os indígenas estabelecendo que os maus eram os canibais “os mais cruéis e desumanos de todos os povos americanos, não passando de uma canalha habituada a comer carne humana do mesmo jeito que comemos carne de carneiro, se não até com maior satisfação” (*apud* CUNHA, 1990, pp. 99 – 100). Já os bons seriam os “Américas nossos amigos”, que comiam os inimigos por vingança e, nessa perspectiva, “guardam algo de um remoto comportamento humano” (*apud* LESTRINGANT, 1997, p. 75). Jean de Léry, ferrenho

¹⁵ Peter Hulme adota outro critério de diferenciação entre os dois termos: “we make a distinction between cannibalism, which is essentially a fantasy that the Other is going to eat us, and anthropophagi, which is the actual consumption of human flesh” (*apud* OBEYESEKERE, 2005, p. 14).

crítico da obra de Thévet, também estabeleceu esta divisão. O autor enfatizou em sua obra que havia uma diferença entre os hábitos dos Ouetaca (que adquiriram reputação de vampiros por comerem seus semelhantes para se alimentarem) e os dos Tupinambá, que faziam isso para se vingar: “não comem a carne, como poderíamos pensar, por simples gulodice, pois embora confessem ser a carne humana saborosíssima, seu principal intuito é causar temor aos vivos” (LÉRY, 1980, p. 200)¹⁶. Segundo Frank Lestringant: “[Léry] por um lado sistematiza a explicação pela vingança, por outro faz do ato de comer um uso alegórico, esvaziando-o de seu conteúdo carnal e elevando-o a um sentimento mais elevado” (LESTRINGANT, 1997, p. 104). Outra passagem em que Léry fez críticas ao canibalismo por razões alimentares é a descrição de sua viagem de volta à Europa. Após narrar a antropofagia indígena como algo, se não aceitável, pelo menos compreensível, o pastor huguenote afirmou que durante seu retorno os alimentos se esgotaram e os viajantes, após comerem o couro, as velas e os ratos da embarcação, chegaram a cogitar a prática do canibalismo¹⁷. Contudo: “posso garantir agora que na nossa viagem só nos reteve o temor a Deus, pois mal podíamos falar uns com os outros sem nos agastarmos e o que era pior (perdoe-me Deus) sem nos lançarmos olhares denunciadores de nossa disposição antropofágica” (LÉRY, 1980, p. 265).

A divisão entre canibalismo e antropofagia fica ainda maior quando envolve o contato com os habitantes do Novo Mundo. Enquanto a prática entre os indígenas poderia indicar alguns traços de religiosidade – que poderiam ser substituídos pelo cristianismo –, entre os europeus ela indicaria o movimento inverso: um afastamento da religião, além de ser considerada um “mau exemplo” para os nativos. Ao invés de combaterem, eles estariam, em alguns casos, a incorporando. Além de indicar a fé como impedimento ao

¹⁶ A separação existente na crônica de Jean de Léry entre uma “boa” e uma “má” antropofagia fica evidente quando ele aponta que esta divisão ocorre mesmo entre os Tupinambá. O autor criticou as índias idosas, chamadas por ele de “velhas gulosas” que, diferentemente do restante da tribo, são ávidas por carne humana: “Todas as partes do corpo, inclusive as tripas depois de bem lavadas, são colocadas no moquém, em torno do qual as mulheres, principalmente as gulosas velhas, se reúnem para recolher a gordura que escorre pelas varas dessas grandes e altas grelhas de madeira; e exortando os homens a procederem de modo que elas tenham sempre tais petiscos, lambem os dedos e dizem: *iguatú*, o que quer dizer ‘está muito bom’” (LÉRY, 1980, p. 199).

¹⁷ “... depois de minha experiência compreendo melhor porque Deus ameaçou seu povo com a fome caso não lhe obedecesse e disse que faria com que o homem da mais branda índole se desnaturasse a ponto de lhe apetercerem as carnes do próximo e até da própria esposa e filhos. Já narrei, na história de Sancerre, casos de pais e mães que comeram os próprios filhos e de soldados que depois de provar a carne dos mortos na guerra confessavam que a continuar a fome teriam investido contra os vivos” (LÉRY, 1980, pp. 264 – 265).

canibalismo, Jean de Léry, ao descrever os rituais dos Tupinambá, afirmou que ele era ainda mais desumano quando praticado pelos europeus que viviam entre os nativos como ateus:

... quando nos convidavam a compartilhar seus banquetes, duvidavam de nossa lealdade se o recusávamos, o que sempre nos aconteceu, a mim e a outros, que graças a Deus não esquecemos a nossa crença. Com pesar sou, porém, forçado a reconhecer aqui que alguns intérpretes normandos, residentes há vários anos no país, tanto se adaptaram aos costumes bestiais dos selvagens que, vivendo como ateus, não só se poluíam em toda espécie de impudicícias com as mulheres selvagens, mas ainda excediam os nativos em desumanidade, vangloriando-se mesmo de haver morto e comido prisioneiros (LÉRY, 1980, pp. 200 – 201)¹⁸.

Assim como em Jean de Léry, para muitos protestantes o canibalismo católico já estaria presente no próprio rito eucarístico. Ao analisar a *Viagem à terra do Brasil*, Frank Lestringant afirmou que a Eucaristia católica procede exatamente ao contrário do festim Tupinambá, que encerra um processo culinário “normal”, indo do vivo ao morto e do cru ao cozido: “transforma o cozido inicial (o significante pão) em um cru simbólico (a carne do Cristo vivo)”. Segundo o historiador, por meio dessa crítica da eucaristia pelo canibalismo dos Tupinambás, “os calvinistas pretendem mostrar que a ‘heresia’ católica da Eucaristia é dupla: em primeiro lugar, porque se baseia na reversão antropófaga; em seguida, porque inverte essa mesma antropofagia, fazendo dela uma operação regressiva de retorno ao cru” (LESTRINGANT, 1998, p. 431).

As acusações de canibalismo feitas por autores como Schmidl e Léry foram combatidas por alguns escritores espanhóis. Escrita no século XVII, a *Historia General* de Antonio de Herrera y Tordesillas – também conhecida apenas como *Décadas* – buscava dar uma resposta às críticas protestantes. No entanto, mesmo para ele, o canibalismo praticado

¹⁸ Guilherme Amaral Luz descreveu a hierarquia que, para Léry, existiria entre os humanos que se alimentam de carne humana e a aproxima da diferenciação entre cru e cozido analisada por autores como Lévi-Strauss: “Na base da formulação da hierarquia de barbarismos apresentada teríamos uma interseção entre canibalismo e as transformações do cru em cozido, manifesta nas práticas de ingestão de carne humana pelos três grupos. O menos bárbaro dos grupos, neste caso, seria o dos Tupinambá, que comem a carne humana assada sobre o moquém, sendo algumas partes cozidas em panelas com farinha. O grupo intermediário e já muitíssimo bárbaro seria o dos temidos Goitacá, que comem a carne humana ainda crua, sem passar por qualquer culinária. O terceiro e mais bárbaro é o dos papistas, que desejam, através da eucaristia, realizar uma ‘cozinha inversa’, em que o pão cozido, símbolo da entrega sacrificial de Cristo, seria transformada novamente em cru, corpo de Cristo, e devorado” (LUZ, 2005, p. 126)

pelos espanhóis durante a primeira fundação de Buenos Aires¹⁹ era incompatível com a fé católica. Apesar dos homens, segundo Herrera y Tordesillas, terem sido “forçados” a tomar esta atitude desesperada, eles passaram a viver como “*alarbes*”. O *cronista mayor* indicou ainda que, ao ser informado do ocorrido, Carlos V ordenou o envio de seis franciscanos à região por entender que a fome extrema sofrida por aqueles homens os teria levado a comer carne humana “*i que por temor de ser castigados se andaban entre los Indios, viviendo como alarbes, el Rey los perdonó, i mandó que los recibiesen sin castigarlos por ello, teniéndolo por menor inconveniente (...) que pasasen la vida sin oír los Divinos Oficios, ni hacer obras de Cristianos*” (HERRERA Y TORDESILLAS, 1946, p. 303). Assim como Schmidl, o autor apontou que os espanhóis, ao tomarem tal atitude, ainda que contra a sua vontade, deixaram de agir como cristãos e passaram a ser um “outro” (para Schmidl, o espanhol, e para Herrera y Tordesillas, o árabe).

Contudo, estas acusações e aproximações com os costumes bárbaros dos nativos não eram feitas apenas pelos protestantes contra os católicos, o contrário também ocorria. Segundo Manuela Carneiro da Cunha o canibalismo foi um tema quase obsessivo durante o século XVI e serviu de “operador” para as grandes cisões do período. Para a autora “os casos de antropofagia alimentar e de crueldades inauditas durante as guerras de religião, na França ou na conquista espanhola das Américas, são rememorados acusatoriamente por católicos e protestantes” (CUNHA, 1990, p. 108). Com isso, nota-se que as descrições do canibalismo que, segundo Ana Maria de Moraes Belluzzo eram “um símbolo privilegiado, capaz de promover a contraposição entre americanos e europeus, selvagens e civilizados, e o argumento por excelência do conflito entre conquistadores e conquistados” (BELLUZZO, 1994, p. 59), também eram utilizadas como “munição” nas disputas políticas e religiosas existentes na Europa do período. João Adolfo Hansen indicou que as diferenças existentes entre o comportamento católico e protestante sobre a antropofagia indígena possuíam um forte componente teológico. Ao comparar a crônica de Jean de Léry (que oscilava “entre universalidade e convenção, pois não é católico e tendencialmente se abstém de julgar as abominações indígenas”) com os escritos jesuítas, Hansen afirmou que a interpretação do

¹⁹ “... *adonde hallaron que havia crecido tanto la necesidad que muchos tenían muertos, tres ó cuatro días a sus camaradas, por tomar sus raciones, diciendo que estaban enfermos, y otros comían carne humana, y dos hombres que ajusticiaron se los comieron de la cintura abajo*” (HERRERA Y TORDESILLAS, 1946, pp. 113 - 114).

selvagem feita por um huguenote francês e a de um jesuíta português são diversas e mesmo inimigas, quando se lembram os conflitos religiosos que agitaram a Europa no século XVI²⁰.

Já nas *Duas viagens ao Brasil*, a representação do canibalismo indígena ressalta outros aspectos²¹. Hans Staden considerou a ingestão de carne humana uma prova da ignorância destes povos. Após uma longa e detalhada descrição do ritual antropofágico Tupinambá, o soldado alemão fez observações sobre as limitações intelectuais dos indígenas. O cronista inseriu um parágrafo aparentemente “deslocado” em seu texto, mas que nos permite visualizar como ele interpretava esta prática. Ao narrar o processo de execução dos prisioneiros indígenas, o autor concluiu seu capítulo com uma observação a respeito do sistema de contagem utilizado pelos nativos: “Os selvagens não sabem contar além de cinco. Quando querem contar para diante mostram os dedos da mão e do pé, e quando falam de um número grande, mostram os de quatro ou cinco pessoas” (STADEN, 1974, p. 185).

Entretanto, mesmo para Staden, o canibalismo era algo passível de ser superado pelos indígenas. Para ele, a “semente cristã” estaria presente nos antigos relatos dos nativos, que seriam fruto de um contato anterior com o cristianismo e apresentavam resquícios das histórias bíblicas. Assim, para o soldado alemão, o fato dos Tupinambá narrarem a morte de seus antepassados em um grande alagamento seria, provavelmente, uma lembrança do dilúvio. Mesmo antes de terem contato com os europeus, os nativos faziam fogueiras todas as noites porque “não gostam de sair das cabanas na escuridão, de tanto medo que têm do diabo, ao qual chamam Anhangá e acreditam muitas vezes ver” (STADEN, 1974, pp. 157 – 158).

²⁰ “O huguenote acredita na predestinação e, de modo geral, abstém-se de julgar os indígenas, pois pode ser que a alma de um pecador já esteja salva. O padre jesuíta, por sua vez, defende a doutrina da luz da Graça inata reafirmada em Trento. Segundo ela, todos os homens são capazes de distinguir o mal do bem, o que permite adotar o ponto de vista da virtude e julgar como pecaminosas as práticas dos selvagens e a dos colonos interessados em escravizá-los” (HANSEN, 1998, p. 373).

²¹ Como visto acima, as *Duas Viagens ao Brasil* foi a primeira descrição do canibalismo analisada por William Arens. Segundo o autor, Staden ficou muito pouco tempo entre os nativos para “ver todo o processo”. O antropólogo também colocou em dúvida a autoria da crônica, apontando o auxílio do professor Dryander e afirmando que o soldado, no máximo, “supervisionou o texto e as imagens”. Ao analisar outros relatos que também descrevem o canibalismo entre os Tupinambá (como Knivet, Léry e Thévet), Arens afirmou que “*el plagio es la explicación más sencilla y más probable de la unanimidad de los cronistas*” (ARENS, 1981, pp. 29 – 36).

Outro elemento que comprovaria a presença de uma evangelização anterior à chegada dos europeus seria o fato de alguns indígenas utilizarem o cabelo tonsurado. Ao buscar indícios da presença da palavra de Deus no Novo Mundo, Staden afirmou que, ao encontrar indígenas com este corte perguntou a eles “onde haviam tirado esse penteado [semelhante ao dos monges], e responderam que seus antepassados o haviam visto em um homem que se chamava Meire Humane, e havia feito muitas maravilhas entre eles. Têm-no por um profeta ou apóstolo” (STADEN, 1974, p. 174 e p. 167). Jean de Léry também fez essa aproximação. Segundo o autor, o cabelo dos índios Tupinambás era “desde a juventude tosquiados bem rente na parte superior e anterior do crânio, como uma coroa de frade, e na nuca à moda dos nossos antepassados ou dos que deixam crescer a cabeleira aparando o pelo do pescoço” (LÉRY, 1980, p. 112)²².

A existência de um elemento que reforçaria o contato anterior dos indígenas com a palavra de Deus certamente chamou a atenção dos leitores europeus, pois comprovaria a possibilidade de conversão. O impacto deste elemento pode ser visto através das ilustrações feitas pelo ateliê de Theodore de Bry para sua célebre coleção de narrativas de viajantes do Novo Mundo, que ficou conhecida como as *Grands Voyages*. Nela, o editor decidiu representar os indígenas com o cabelo tonsurado não apenas nas gravuras que acompanhavam os relatos de Staden e Léry, mas também nas presentes em outros volumes, como os dedicados às obras de Schmidl, Girolamo Benzoni, Joseph de Acosta, entre outros. Nestas imagens, de Bry incluiu também referências que aproximavam os índios canibais com o casal original criado por Deus. Entre elas, podemos assinalar a inclusão da cena bíblica da árvore do fruto proibido em sua edição das crônicas de Staden e Léry e a decisão de retratar os índios canibais com as mesmas posturas de Adão e Eva. A presença de um corte de cabelo que teria sido introduzido entre os indígenas pelos apóstolos de Cristo e a aproximação do canibalismo com a imagem da “queda do homem” reforçavam a idéia de que os nativos eram seres humanos e de que, apesar de ser um costume bárbaro, a ingestão

²² É interessante observarmos que Diego Durán também escreveu sobre esta semelhança, porém, para negá-la. Segundo Tzvetan Todorov: “Durán conta que uma certa forma de tonsura, ligada às práticas pagãs, era tomada por uma homenagem aos monges, por ser parecida com a sua. ‘Esforçava-me em acreditar nessa explicação, dada em tão santa simplicidade, mas devo admitir que na realidade ela provém de sua extrema ignorância e de sua não compreensão das palavras dos índios’” (TODOROV, 1993, p. 200).

de carne humana se constituía em um pecado, passível de ser redimido através da atuação protestante no Novo Mundo.

A partir das afirmações e exemplos incluídos acima, observamos que as descrições de canibalismo presentes nos relatos de Staden, Léry e Schmidl respondem não apenas a critérios etnográficos, mas, principalmente, a critérios religiosos, políticos e morais, uma vez que, nas palavras de Hansen: “as discussões quinhentistas sobre os indígenas não são antropológicas, mas teológicas. Deus é o fundamento metafísico do direito, da política e da ética que regulam a invasão e a conquista das novas terras” (HANSEN, 1998, p. 348). As diferenças de narrador e a utilização de comparações, entre outros elementos, visavam, mais do que retratar a “verdade” desta prática, estabelecer julgamentos morais. Dessa forma, observamos que, mesmo com opiniões diferentes, os três cronistas apresentam o canibalismo como algo condenável, que, no entanto, poderia ser superado através do arrependimento e da conseqüente conversão à “verdadeira religião”.

Conversão esta que, para estes autores, não vinha sendo realizada pelos católicos, que não apenas permitiam os “bárbaros” costumes indígenas, como, em algumas ocasiões, chegaram até a praticá-los. Nos três relatos analisados a presença da Igreja Católica é silenciada. Porém, isto não significa que o processo de catequização dos indígenas era considerado irrelevante para estes cronistas. Pelo contrário. Não descrever a atuação católica mostraria o Novo Mundo como um campo livre para a vinda de reformados, além de reforçar a idéia de que os católicos não se preocupavam com a salvação dos índios. Críticas estas que, como vimos acima, foram reforçadas por outros protestantes, como Theodore de Bry.

Bibliografia

ARENS, William. *El mito del canibalismo – antropología y antropofagia*. Madrid: Siglo Veintiuno, 1981.

BELLUZZO, Ana Maria de Moraes. *O Brasil dos Viajantes – volume I Imaginário do Novo Mundo*. São Paulo: Metalivros, 1999.

CERTEAU, Michel de. *A Escrita da História*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1982.

CUNHA, Manuela Carneiro da. *Imagens de Índios do Brasil: o século XVI*. In Estudos Avançados. São Paulo: s/ed. nº 4/10, 1990. pp. 91 – 110.

GREENBLATT, Stephen. *Possessões Maravilhosas: o deslumbramento do Novo Mundo*. São Paulo: Edusp, 1996.

HANSEN, João Adolfo. “A servidão natural do selvagem e a guerra justa contra o bárbaro”. In **NOVAES**, Adauto. *A descoberta do Homem e do Mundo*. São Paulo: Minc/Funarte; Companhia das Letras, 1998. pp. 347 – 373.

HARTOG, François. *O Espelho de Heródoto: ensaio sobre a representação do outro*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1999.

HERRERA Y TORDESILLAS, Antonio de. *Historia General de los hechos de los Castellanos en las Islas y Tierra Firme del Mar Océano – década octava – al Rey nuestro Señor*. Buenos Aires: Editorial Guaranía, 1946.

LÉRY, Jean de. *Viagem à Terra do Brasil* (colóquio na língua brasílica e notas tupinológicas de Plínio Ayrosa). Belo Horizonte: Editora Itatiaia; São Paulo: Edusp, 1980.

LESTRINGANT, Frank. *O Canibal: grandeza e decadência*. Brasília: Editora da UNB, 1997.

_____. “A Outra Conquista: os huguenotes no Brasil”. In **NOVAES**, Adauto. *A descoberta do Homem e do Mundo*. São Paulo: Minc/Funarte; Companhia das Letras, 1998. pp. 419 – 439.

LUZ, Guilherme Amaral. *Carne Humana – a retórica do canibalismo na América Portuguesa Quinhentista*. Campinas: IFCH, 2003. [tese de doutorado].

OBEYESEKERE, Gananath. *Cannibal Talk – the man-eating myth and human sacrifice in the South Seas*. Berkeley: University of California Press, 2005.

SCHMIDL, Ulrich. *Derrotero y viaje a España y las Indias*. (traducido del alemán según el manuscrito original de Stuttgart y comentado por Edmundo Wernicke). Santa Fe: Editora Universidad del Litoral, 1938.

STADEN, Hans. *Duas Viagens ao Brasil* (introdução e notas de Francisco de Assis Carvalho Franco). Belo Horizonte: Editora Itatiaia; São Paulo: Edusp, 1974.

TODOROV, Tzvetan. *A Conquista da América – a questão do outro*. São Paulo: Editora Martins Fontes, 1993.

WHITEHEAD, Neil L. *Hans Staden and the cultural politics of Cannibalism* In *Hispanic American Historical Review*. 80: 4, 2000. pp. 721 – 751.

ZIEBELL, Zinka. *Terra de Canibais*. Porto Alegre: Editora Universidade/UFRGS, 2002.