

Kanibalizam u brazilskoj književnosti

UVOD

Na samom početku svog kratkog pregleda brazilske književnosti, Antonio Candido (1999: 17), uvaženi brazilski filolog, poziva čitatelje da na trenutak pokušaju zamisliti kako je Brazil izgledao u 16. stoljeću:

Prostrana i uglavnom nepoznata zemlja čije su granice sa španjolskim posjedima još uvijek bile neutvrđene, u kojoj su živjeli domoroci koji su konkviadorima nalikovali na bića drugačije vrste, možda ne baš sasvim ljudske. Bujna prašumska priroda, puna neobičnih životinja i biljaka, ispunjavala je prostor koji je u isti mah plašio i očaravao Europljane. Kad smo kod očaranoosti, jedan od najranijih izvještaja o novoj zemlji čini nam se osobito prikladnim – objavljen je 1504. a pripisuje se jednom od njezinih prvih i najvrstnijih poznavatelja, Amerigu Vespuciju. U njemu stoji: “Ako na svijetu uistinu postoji kakav zemaljski raj, on se zacijelo ne nalazi daleko od ovih prostora.”¹

Edenska slika Novoga svijeta uistinu će preplaviti prve kronike i izvještaje o novootkrivenom tlu. Međutim, vrlo brzo će ju popratiti i naličje toga raja, koje se prvenstveno ticalo indijanskoga domorodačkog stanovništva. Tamna strana rajskih prostora pojavljuje se u obliku bilješki o “čudovišnoj” prirodi autohtonog stanovništva. Indijanski domoroci, koji su isprva budili znatiželju, ubrzo su zadobili ružne, neljudske karakteristike vezane za njihove običaje i tradiciju.²

¹ Sve citate koji prethodno nisu bili na hrvatskom jeziku prevela je autorica.

² U samim počecima kolonizacije znatiželju došljaka zamijenit će okrutno postupanje prema Indijancima koje se nastojalo porobiti ili jednostavno potjerati s njihove zemlje. Prema riječima uvaženog brazilskog povjesničara, Borisa Fausta (2004: 40), dolazak Portugalaca značio je za Indijance “pravu katastrofu”. Oni koji se nisu uspjeli oduprijeti silom ili bijegom bili su izloženi prisilnom radu, bolestima ili uništenju njihove kulture. Jedan od razloga zbog kojih se Indijanci nisu pokazali pogodnima za porobljavanje bilo je njihovo obolijevanje i umiranje od bolesti poput ospica, boginja i gripe. Navedimo kao primjer dvije epidemije koje su s dogodile sredinom 16. stoljeća, a koje su usmrtila više od 60.000 Indijanaca. Epidemije su bile glavni razlog opadanja broja

U tom smislu, jedna od žarišnih točaka koja ističe sraz indijanske civilizacije i “civilizacije karavela” (Gelado) pripada tumačenju upravo onih indijanskih običaja koji se tiču kanibalizma.³

U ovome ćemo se radu stoga osvrnuti na različite prikaze kanibalizma u brazilskoj književnosti od samih početaka pa sve do novijih ostvarenja, s pretpostavkom kako se upravo u tom segmentu ogledaju primarne preokupacije ne samo književnosti, već i kulture u širem smislu. Pritom svakako želimo ukazati i na to da se antropofagija u brazilskoj književnosti ne pojavljuje isključivo kao motiv u kontekstu opisanja indijanskih običaja. Kanibalizam je, osobito kroz noviju povijest brazilske književnosti, zauzeo važno mjesto metafore i simbola u službi interpretacije, revalorizacije te preispitivanja nacionalne književnosti i kulture općenito. Kultura, koja je kroz povijest svog nastajanja nizala doprinose najrazličitijih provenijencija, nastojat će preko metafore sadržane u praksi kanibalizma razriješiti paradoksalnu situaciju potrebe za stvaranjem zasebnog identiteta uslijed izloženosti vanjskim utjecajima.

I. PRVI PRIKAZI KANIBALIZMA U BRAZILU

Predrasude prema domorodačkome društvu Latinske Amerike i njegovim običajima postoje i danas, kaže Fausto (2004: 38), a primjetne su već u ranim radovima posvećenima novootkrivenoj zemlji; riječ je o radovima putopisaca, kroničara i jezuita – koje ćemo kratko predstaviti u ovome poglavlju. Najraniji

autohtonog stanovništva. U vrijeme dolaska Portugalaca u Brazilu je živjelo više milijuna Indijanaca, a danas ih ima svega oko 250 tisuća.

³ Razjasnimo ukoliko razliku između antropofagije i kanibalizma. Za neke autore, riječ je *de facto* o istoznačnicama, pri čemu oba pojma označavaju proces jedenja ljudskog mesa. Međutim, mnogi autori između njih prave konceptualnu razliku. Kako ističe Maria Cândida Ferreira de Almeida (2002: 37), terminom “antropofagija” ponekad se želi naznačiti kako je riječ o ritualu s obrednom svrhom, dok se terminom “kanibalizam” nastoje konotirati strahote barbarskog čina.

dokument i svojevrsni “rodni list” brazilske književne povijesti (Bosi, 1994: 14) je *Pismo Pêra Vaza de Caminha kralju Manuelu (Carta de Pêro Vaz de Caminha a el-rei D. Manuel)*, nastalo po nakani svjedočenja o novootkrivenoj zemlji.⁴ Riječ je ustvari o dnevničkim zapisima koji bilježe događaje od 22. travnja do 10. lipnja 1500. godine. Ujedno je i prvi tekst u kojem se opisuju autohtoni stanovnici Brazila zbog čega posjeduje i značajnu dokumentarnu vrijednost.

Tada spustismo batele i kaiće te odmah stigoše kapetani nava na ovu zapovjedničku navu i dogovoriše se. A zapovjednik naredi da u bateli na kopno ode Nicolau Coelho, da vidi onu rijeku. Čim on krene, obalom stadoše pristizati ljudi, sada dva, sada tri, tako da ih je ondje bilo, kad je batela stigla do ušća rijeke, već osamnaest ili dvadeset. Bijahu sive puti, posve goli, ništa im ne pokrivaše stidna mjesta. U rukama imahu lukove i svoje strelice. Odlučno priđoše bateli, a Nicolau im Coelho dade znak neka odlože lukove. Te ih oni odložiše.

Tamo on ne mogaše ući s njima u razgovor ni korisno se sporazumjeti, jer se more razbijalo o obalu. Samo im dade crvenu beretku, lanenu kapu i crni šešir sa širokim obodom. A jedan mu od njih dade šešir od dugih ptičjih, crvenih i sivih pera, kao da su od papagaja. A drugi mu dade veliku ogrlicu od bijelih, sićušnih brojanica, sličnih nekoj tropskoj školjki, za koje darove vjerujem da ih zapovjednik šalje Vašem Veličanstvu. Potom se vratiše na brodove jer bijaše kasno i jer se s njima nije moglo govoriti zbog huke mora. (...)

Izgledom su sivi, pomalo crvenkasti, lijepih lica i lijepih noseva, dobro građeni. Hodaju nagi, bez ikakva pokrivala, i nije im važno jesu li im stidni dijelovi pokriveni ili goli. A u tome su toliko bezazleni, kao kad pokazuju lice. Donje usne obojici bijahu probušene i u njih stavljena bijela kost duljine položena dlana i debljine pamučne čahure, oštra na kraju kao svrdlo. Stavljaju je s unutrašnje strane usnice, a ono što dođe između usnice i zuba načinjeno je kao kula u šahu. Tako je oni ondje uglavljeni nose da im ne smeta, niti im iskripljuje govor, niti smeta pri jelu i pilu. Kosa im je glatka, a bijahu ostriženi visoko, s puno kose, i obrijani do iznad ušiju.⁵

Na osnovu Caminhina teksta (koji navodimo samo djelomice) možemo iščitati kako su se stanovnici novootkrivene zemlje prvenstveno zbog svojega izgleda doimali pomalo čudnima, ali i nevinima – što je pojačavalo (i opravdaval!) potrebu za njihovim “spa-

senjem”, kako u smislu evangelizacije, tako i u civilizacijskom smislu.⁶ Premda ovaj dokument zbog svoje konkretne namjere (da se portugalskoga kralja obavijesti o pronalasku) ne zadire suviše u detalje indijanskoga života, on predstavlja ne samo važno svjedočanstvo o prvom susretu i prvim dojmovima o Zemlji Istinskoga Križa (kako su je isprva nazvali) već i neiscrpno vrelo intertekstualnih poticaja za brazilske književnike (osobito 20. stoljeća).

Nakon *Pisma* uslijedila su mnoga druga svjedočanstva – izvještaji putnika, avanturista, kolona i jezuita koji su opisivali brazilsku floru i faunu, klimu, geografiju te autohtone stanovnike, njihove običaje i način života općenito. Među ovim autorima ističu se isusovci Manuel de Nóbrega, José de Anchieta i Francisco Soares, zatim portugalski kroničari Pêro de Magalhães Gândavo i Gabriel Soares de Sousa, francuski autori André Thevet i Jean de Léry te nje-mački vojnik Hans Staden.

Prije nego se detaljnije osvrnemo na neke od njih, spomenut ćemo još jednog autora koji se prvi dotaknuo antropofagije kod brazilskih Indijanaca. Riječ je o već spomenutom Amerigu Vespucciju, kojega je isti portugalski vladar, kralj Manuel, samo godinu dana nakon Caminhe otposlao u Brazil gdje je u svojstvu kozmografa proveo deset mjeseci (od toga 27 dana među Indijancima) i u kroničarskom stilu napisao osvrt na ono što je vidio. Za razliku od Caminhe koji je kod Indijanaca zamijetio uglavnom kvalitete nevinosti, Vespucci već jasno obznanjuje njihove antropofagičke običaje ističući pritom kako je riječ o ritualu iz osvete, a ne radi prehrambenih navada.⁷

Sve u svemu, nedugo nakon prvih svjedočanstava o novoj zemlji, indijansko stanovništvo opisivalo se na mnogo negativniji način, a poseban naglasak stavljao se na njihove okrutne običaje, među kojima je posebno mjesto pripalo ljudožderskim praksama. Manuel Paquete (2016: 8) objašnjava kako su putopisne kronike na pomalo sličan način promatrale domoroce – kroz prizmu kinjentističkog europocentrizma. Brazilski Indijanci bili su okarakterizirani kao “divljaci”, zbog njihove golotinje, nevoljkosti prema zgrtanju bogatstva, sklonosti dokoličarenju, poligamije i bliskosti s prirodom, a počesto i zbog prakse kani-balizma – za Europljane najznačajnijeg dokaza o neljudskosti američkih Indijanaca.” Paquete (*ibid.*) dodaje, a jednako tvrde i mnogi drugi brazilski učenjaci; da je upravo ovakva europocentrična perspektiva opravdavala evangelizacijske prakse, kao i dominaciju nad Indijancima, odnosno kolonizaciju teritorija.

⁴ Pêro Vaz de Caminha, pisar u službi portugalskoga kralja Manuela I. Sretnog, bio je član ekspedicije koju je predvodio portugalski pomorac Pedro Álvares Cabral. U današnje vrijeme mnogi osporavaju činjenicu kako je Brazil otkriven tek 1500. godine navodeći slučajeve ranijih dolazaka europskih moreplovaca do brazilskih obala u službi otkrivanja novih područja. U tom slučaju, Cabralov dolazak smatrao bi se “službenim” otkrićem odnosno “pronalaskom” Brazila, kako i stoji u samom tekstu.

⁵ Caminha, Pêro Vaz de, 1993. “Pismo Kralju Manuelu”, u: *Treći program hrvatskog radija*, br. 39, str. 56–57 (izbor i prijevod s portugalskog Želimir Brala).

⁶ Pred sam kraj tog dokumenta, a nakon pohvale prirodnim bogatstvima novootkrivene zemlje, Caminha ističe kako će najvažnije ipak biti “spasiti ove ljude” (v. Caminha, Pêro Vaz de, *A Carta de Pêro Vaz de Caminha*).

⁷ V. Cunha, Manuela Carneiro da, 1990. “Imagens de Índios do Brasil: O Século XVI”, u: *Estudos Avançados*, 4 (10), São Paulo, str. 91–110.

Od brojnih putopisa nastalih u tom razdoblju, ističemo *Povijest Pokrajine Svetoga Križa (A História da Província de Santa Cruz)* Pêra de Magalhães Gândava – povjesničara, ljetopisca, humanista, profesora latinskoga jezika i prijatelja velikog Camôesa, koji je u Brazilu proveo nekoliko godina.⁸

Osim izvještaja o povijesti portugalske prisutnosti u Brazilu, djelo nastoji čitatelje temeljito izvijestiti o bogatstvima te daleke i egzotične zemlje opisujući (nerijetko u superlativima) zemljopisne karakteristike, blagu klimu i plodnu zemlju, bogatstvo flore i faune, raznovrsnost voća i povrća, kao i dragog kamenja i zlata iz kojeg se može izvući “neizmjereno bogatstvo” i koje će, zasigurno, “uz Božju pomoć”, povećati prosperitet zemlje i kraljevske vlasti (Gândavo, 2008: 155). Autor svojim pristupom itekako otkriva istinsku znatiželju i određenu jednostavnost u pristupu (“želju za deskriptivnom objektivnošću”, kako zamjećuje Stegagno-Picchio), ali očito je i njegovo izrazito naglašavanje pozitivnih kvaliteta nove zemlje. Prema mnogima, riječ je o djelu koje namjerno (iz propagandnih razloga) ističe dobrote tla i klime nove kolonije želeći na taj način namamiti čim veći broj portugalskih imigranata.

Manji, ali uistinu zanimljiv dio stranica posvećen je i autohtonom stanovništvu nove kolonije.⁹ Gândavo opisuje njihov izgled, nastambe, prehrabene navike, jezik, običaje ratovanja, poligamiju i, dakako, kani-balizam. Govoreći o njihovom izgledu i karakteru, spominje kako su lijepo građeni i neustrašivi u ratovanju, ali i nezahvalni, nehumani, okrutni, ratoborni te izrazito osvetoljubivi. Ravnopravni su, ne mare za bogatstvo, žive “u skladu s prirodom”, ali i “misle samo na jelo, piće i ubijanje”. “Nestalni su i prevrtljivi” – lako će povjerovati u sve u što ih se pokušava uvjeriti (koliko god se nevjerovatnim činilo), ali će to s jednakom lakoćom i odbaciti (Gândavo, 2008: 134). Osim toga, Indijanci, prenosi Gândavo (2008: 139), uvijek ratuju jedni protiv drugih jer su osvetoljubivi i skloni mržnji, a da nema jezuitskih svećenika, među njima mira ne bi bilo. Prema Bosiju (1994: 17), stav Pêra Gândava prema Indijancima ne odudara od šablonske kulturne portugalske i srednjovjekovnokatoličke matrice te se kreće od znatizeljne opservacije do negativnih moralnih sudova.

Gândava se osobito dojmio način na koji Indijanci postupaju sa zarobljenicima (tom je pitanju posvetio cijelo jedno poglavlje) – što je za njega primjer običaja

⁸ Njegovo djelo (objavljeno 1576. godine u Lisabonu) značajno je i po svojim pionirskim kvalitetama – ovom se Portugalcu flamanskog podrijetla duguju prvi sustavni prikazi Brazila. Osim toga, Gândavo je, na neki način, ponovno skrenuo pažnju Portugalaca na posjede u Latinskoj Americi, budući da je u prvo vrijeme ekspanzije njihov interes prije svega bio usmjeren prema portugalskom Dalekom istoku.

⁹ Gândavo (2008: 133) napominje kako njegovi opisi obuhvaćaju isključivo ona plemena koja obitavaju na obali te ponešto u unutrašnjosti, a s kojima su se Portugalci susreli. Najvjerojatnije je riječ o Indijancima Tupi-Guarani skupine.

koji najviše sablažnjava ljudska bića i po kojemu se najviše od njih razlikuju. Jer, kako prenosi Gândavo (2008: 145), nakon što neprijatelju zadaju smrt, pojeduju ga “služeći se okrutnostima koje su u tolikoj mjeri dijabolične da su po tom pitanju gori i od surovih životinja koje niti imaju razuma niti im vlastita ćud nalaže da budu milosrdne”. Gândavo zorno i detaljno opisuje što se događa sa zatvorenicima od trenutka kad su zarobljeni pa sve do trenutka njihova žrtvovanja. Isprva mu daju družicu koja ga svuda prati i brine se za njega, eda bi ga potom, nakon godinu dana, usmrtili, raskomadali, skuhalo, ispekli i pojeli. U činu konzumacije sudjeluju svi osim krvnika, pa čak i stanovnici iz drugih sela, a ako što ostane, “kakva noga, ruka ili bilo koji drugi komad mesa”, pričekat će iduću feštu kada će se opet svi okupiti kako bi “s jednakim ceremonijama nanovo uživali u osveti” (147). Osveta za Gândava predstavlja glavni motiv ljudožderskih navada te odlaska u potragu za neprijateljem općenito.¹⁰

Na kraju valja istaknuti da, poput spomenutog Caminhina *Pisma*, i *Povijest Pêra de Magalhães Gândava* otkriva “ekonomski pokretač ekspanzije”, kao i njezino “ideološko opravdanje” (Bosi, 1994: 17) u vidu spasenja duša tih “barbarskih i slijepih” naroda (Gândavo, 2008: 44). Razmotrimo sada tekstove (nanovo prilično programatske naravi), koji su naglasak stavljali upravo na potonje ciljeve. U povijestima brazilske književnosti, a osobito u didaktičkim priručnicima i školskim udžbenicima, kinjentistička književnost često se dijeli u dvije glavne skupine. Prvu čine upravo navedena pisma i djela kojima je zadatak bio informirati o novootkrivenim područjima, stoga se naziva i informativnom književnošću. Drugoj skupini pripadaju djela koja su nastala u skladu s namjerom evangelizacije autohtonog stanovništva i naziva se katehetskom (ili jezuitskom) književnošću. Premda je bogoslužje upravljalo njihovim stvaranjem, riječ je o estetski najboljim ostvarenjima 16. stoljeća.

Literarno stvaralaštvo jezuita obuhvaćalo je golemu produkciju, od pisama s izvještajnom ulogom, preko teatra pa sve do poezije. Najbolji od njih svakako je José de Anchieta (1534–1597), ili *Grande Piahy* (vrhovni bijeli vječnik) kako su ga običavali nazivati Indijanci. Afrânio Coutinho (1999: 143) smatra ga prvim brazilskim pjesnikom, ali i svojevrsnim utemeljiteljem brazilske književnosti. Iako je prisutan u svim navedenim žanrovima, osvrnut ćemo se na Anchietinu kazališnu produkciju koja predstavlja najoriginalniji vid njegova stvaralaštva, kao i poseban pogled na antropofagičke običaje.

¹⁰ Gândavo (2008: 148–150) ističe indijanske narode s još okrutnijim običajima. Narod Aimoré koji živi u šumi poput divljih životinja i žurno se obračunava sa zarobljenim neprijateljem. Spominje i narod Tapuya koji svoje bolesne članove ubija iz milosrđa te ih iz istog razloga i pojede kako ne bi bili prepušteni zemlji (časnija grobnica njihova je utroba). Ovakvo postupanje Gândavo (*ibid.*) predstavlja još ružnijim, dijaboličnim i protuprirodnim.

Kazalište i ritual usko su povezani – što pokazuje i Anchieta kazalište. Riječ je o igrokazima (njih dvadesetak) nastalima u drugoj polovici 16. stoljeća na sjecištu ibernske jezuitske i kazališne tradicije¹¹ te indijanskih rituala poput kulta mrtvih. Ovo nam je kazalište izrazito interesantno jer obiluje referencama na brazilske običaje. Naime, Anchieta religijsko kazalište imalo je konkretnu performativnu ulogu. Budući da je vjeru trebalo približiti autohtonom stanovništvu, Indijanci su preuzimali uloge koje su mogli osjetiti “na vlastitoj koži” i tako posebno uživljeni usvajati zasade nove vjere. Anchieta je ovu akulturaciju provodio na više područja. Prvo, trebalo je “napučiti” imaginarni svijet Indijanaca novim likovima, odnosno “prevesti” pojmove poput “anđela”, “crkve”, “dobra” i “zla” koje Indijanci nisu imali.¹² Drugo, trebalo je i “izbaciti” ono nepoćudno u indijanskom praksama (Bosi govori o istinskoj “demonizaciji indijanskih rituala”), a to se činilo na način da su djela otvorena i neuvijeno osuđivala indijanske običaje stavljajući ih često u usta demona koji su ih zagovarali.

Anchieta djela ponajviše su se izvodila u atriju kakve crkve koja je poslužila kao skromna scenografija. U središtu su obično dijalozi domorodačkih glumaca, a sama radnja svodi se na namjere napadanja kakva indijanskoga naselja. Anchieta najčuvenije kazališno djelo, *Auto svetoga Lovre (Auto de São Lourenço)*, prikazano je 1587. godine u atriju crkve Svetoga Lovre na području današnjeg grada Niterói (Rio de Janeiro) prilikom njegova posjeta u svojstvu isusovačkog provincijala. Nakon prvog, uvodnog čina koji prikazuje muku svetoga Lovre, u drugome činu (koji obiluje referencama na tradicijske običaje autohtonog stanovništva) zatječemo dvojicu demona u liku indijanskih poglavica imena Guaxirá i Aimbiré koji se spremaju napasti i *pervertirati* duše Indijanaca.¹³ U njihovim dijalozima spominju se indijanski običaji koje hvale i zagovaraju. Ovim izokretanjem (jer, demoni su ti koji u pozitivnom svjetlu iznose indijansko “prljivo rublje”) doslovce se provodi “demonizacija” indijanskih običaja, a to su: ples, crtanje po tijelu, alkoholizam, ratobornost i antropofagija.

¹¹ Prema Anni Kalewskoj (2007: 181), riječ je o neolatinskom školskom kazalištu Isusovačkog reda i narodnoj “auto” vrsti.

¹² Prenošenje katoličke poruke, kako kaže Bosi (1992: 65) podrazumijevalo je “prodiranje u imaginarij drugoga” – što je uključivalo, u najvećem broju slučajeva, “traženje homologije između dva jezika”. Bosi (*idem.*) postavlja praktično pitanje – kako ćete Tupi Indijancima govoriti o grijehu kad oni takav pojam uopće ne posjeduju? Pristupilo se stoga kompleksnom procesu “prevođenja” odnosno akulturacije. Bog je postao Tupā (ime kojim su Indijanci zvali “kozmičku silu koju su poistovjećivali s grmljavinom”), Majka Božja – *Tupansy*, a anđeo – *karaibebê* (doslovno, “prorok koji leti”). Više o tome v. Bosi (1992).

¹³ Imena demonâ preuzeta su od imenâ poglavica naroda Tamoio, neprijateljskog naroda i saveznika Francuza. Prvi čin pisan je španjolskim jezikom, dok je drugi pisan jezikom Tupi Indijanaca kojim se, u okviru katehizacije domorodačkoga stanovništva, Anchieta često služio.

Njima se suprotstavljaju sveti Sebastijan, sveti Lovro i Anđeo koji ih uspijevaju zarobiti te spasiti selo i duše stanovnika kojima upućuju zamolbu da napuste alkoholizam, ratovanje i raspušten život.

Alfredo Bosi (1997) ukazuje na veliku ulogu koju su običaji poput antropofagije imali za brazilske Indijance, kao i na duboko neprepoznavanje kod Anchieta kad je riječ o indijanskim obrednim praksama. Ritual devoracije neprijatelja pridonosio je boljitku cijele zajednice, bio je to prvenstveno jedan čin sa sakralnom funkcijom koji je onima koji su ga slavili davao novo ime i novi identitet. Ali ovaj isusovački autor u tom činu nazrijevao je “djelo sotone, grozni porok kojeg bi se Indijanci trebali u potpunosti odreći” (Bosi, 1997: 67). Premda se vjerovalo kako ne posjeduju nikakvu religiju, s vremenom su isusovci spoznali gdje bi se mogli naći tragovi religioznosti Tupi Indijanaca; u kultu mrtvih, zativanju dobrih duhova i u istjerivanju zlih. Bosi i tome vidi funkciju plesa, pijančevanja (*cauinagens*) i transova. Takvi su rituali pridonosili povezivanju s mrtvima, ali su imali i veliko značenje za ostvarivanje jedinstva s grupom. Tome treba pridodati i važnost antropofagije koja je počivala na “vjeri u povećanje snaga usred apsorpcije duše i tijela neprijatelja poginulih u časnom boju” (Bosi, 1997: 69). Jedini mogući odgovor isusovaca, a ujedno i najefikasnija metoda, bio je proširiti već postojeći strah od zlih duhova i dijabolizirati svaku ceremoniju koja predstavlja put ka mrtvima.

Prema povjesničaru Thomasu Skidmoreu (2008: 31) kanibalizam je, kao krunski dokaz barbarskih navada domorodačkoga indijanskog stanovništva, dao dodatnu snagu teološkim i pravnim argumentima za podčinjavanje brazilskih Indijanaca te je podario legitimnost tvrdnjama portugalskih kolonizatora kako donose civilizacijske tekovine “divljacima”. Navodna bestijalnost indijanskih domorodaca posebno se širila europskim imaginarijem – ilustracije europskih putopisa u 16. i 17. stoljeću hranile su maštu Europljana a posebno su, napominje Skidmore (*ibid.*), usredotočene na kanibalizam. Zasluga za dojam o Brazilu toga vremena kao o zemlji kanibala prije svega pripada jednome Nijemcu, Hansu Stadenu (1525?–1579),¹⁴ odnosno njegovoj knjizi *Istinit opis zemlje divljih, golih i okrutnih ljudoždera smještene u Novome svijetu (Wahrhaftige Historia und Beschreibung eyner Landschaft der wilden, nacketen grimmigen Menschenfresser Leuthen in der Newenwelt America gelegen,*

¹⁴ Hans Staden je njemački avanturist i vojnik kojeg je indijansko pleme Tupinambá zarobilo prilikom njegova drugog putovanja u Brazil. Proveo je devet mjeseci u zatočeništvu na području današnjega grada Ubatube (jugoistočna obala Brazila) gdje je živio s Indijancima dok je čekao na izvršenje kazne. 1554. godine uspio se domoći broda za Francusku odakle se vratio u domovinu. Po povratku u Europu, objavio je knjigu o svom boravku među Indijancima. Knjiga je objavljena 1557. godine i uskoro je postala bestseller (od prvog objavljivanja pa do 1964. godine objavljeno je osamdesetak izdanja ove knjige). Raspirivala je maštu Europljana vjernim prikazima okrutnosti (poput kanibalizma) te zornim ilustracijama.

1557) – izvještaju o godinama koje je proveo među pripadnicima plemena Tupinambá. Premda je riječ o knjizi koja tek indirektno zalazi u područje brazilske književnosti (prvenstveno u vidu kasnijih intertekstualnih veza) smatra se utjecajnom u Europi i u Brazilu.¹⁵ Bestseller Hansa Stadena potaknuo je nastanak slike o Brazilu kao zemlji kanibala zahvaljujući svojim živopisnim prikazima ljudožderskih običaja nerijetko popraćenih slikama koje su na realističan način dočaravale okrutne prizore iz indijanske svakodnevice. Premda glavninu knjige čine uzbudljivi izvještaji o događajima koji su pratili njemačkog junaka, osobito je zanimljiv drugi, manji dio knjige u kojem avanturist i putopisac na trenutak postaje etnograf koji revno bilježi običaje svojih neminovnih suseljana. Staden opisuje njihov izgled¹⁶ i nastambe u kojima žive, kako se hrane i odmaraju, kako izrađuju oruđe i posuđe. Nadalje, opisuje način na koji love i ratuju, njihov odnos prema bogatstvu i časti, obrede vjenčanja, njihova vjerovanja i kanibalizam – dio koji je zacijelo najviše zanimao tadašnje čitateljstvo.¹⁷

II. KANIBALIZAM NA IZVORU NACIONALNE KNJIŽEVNOSTI

Nakon više od dva stoljeća brazilske kolonijalne prošlosti, u kojima se književna (i neknjiževna) produkcija nerijetko osvrtna na kanibalske prakse Indijanaca,¹⁸ u književnosti prosvjetiteljstva nastaju i ostvarenja s važnom ulogom u stvaranju posebne “nacionalne” književnosti. Na ovome planu, osobito se ističu dva pjesnika. To su José Basílio da Gama (1741–1795) i fra José de Santa Rita Durão (1722–

1784). Prema Antoniju Candidu (1999: 32), to su pjesnici koje su romantičarski naraštaji smatrali “izvorom nacionalne poezije jer su u svojim djelima prikazivali lik Indijanca koji će s vremenom postati simbol domovine.”

No, ovi su autori tretirali domorodačko stanovništvo kao element koji će tijekom povijesti uklopiti u nadnarativ civilizacijskog napretka, a primitivnim običajima nije bilo mjesta u ideologiji koja je slavila prosvjetiteljske ideale i katehetske nazore. Navedimo kao primjer spjev *Caramuru* filozofa i teologa Santa Rite Durãoa, prema Mariji Cândidi Ferreiri de Almeidi (2002: 182), svojevrsnu apologiju katehizacije Novoga svijeta koji, kako ta autorica tumači, anticipira romantizam zbog indijanističkih tema. Unatoč zamjetnom religioznom nadahnuću i patriotskom tonu tog epskog spjeva (uz prisutnost lokalnog kolorita i povijesnih izvora) razmjerno su česti i elementi antropofagije koji, ustvari, ističu animalnost Indijanaca te opravdavaju kolonizaciju “pred osjetljivim očima Prosvjetiteljsva” (Almeida, 2002: 184).

Ubrzo nakon proglašenja brazilske neovisnosti 1822. godine javlja se i prvi naraštaj romantičarskih pisaca koji je i u književnosti nastojao odraziti posebnu nacionalnu poziciju. Prema riječima Antonija Candida (1999: 36): “slijedom ostvarene neovisnosti bilo je sve jasnije kako brazilska književnost jest, odnosno, treba biti drukčija od portugalske”. Francuz Fernand Denis bio je prvi koji je (1824) nastojao odrediti put novoj književnosti smatrajući kako bi se ova “neovisna” književnost trebala afirmirati opisima posebne, tropske prirode, kao i indijanističkim temama (v. Candido, 1999). Desetak godina kasnije, brazilski autor, Gonçalves de Magalhães, predlaže književnost koja će posebno istaknuti pejzaž, kulturu nove zemlje, kao i teme Indijanaca. U skladu s logikom stvaranja nove “zamišljene zajednice” (Anderson, 1990), trebalo je pronaći zajedničku povijest, tradiciju i njene heroje. Tu su poslužili Indijanci kao primjer “uznositih predaka” (Candido, 1999) i svojevrsnog simbola nacionalnog identiteta.

Najveći među pjesnicima koji su pisali o indijanističkim temama svakako je Antônio Gonçalves Dias (1823–1864), pravnik koji se tijekom studija u Coimabri upoznao s pjesništvom portugalskih romantičara Almeide Garretta i Alexandra Herculana. Alfredo Bosi (1994: 104, 109) ističe ga kao prvog autentičnog pjesnika brazilskoga romantizma koji je svojom literarnom umješnošću utjecao ne samo na ostale romantičarske pjesnike, već i na formalistički stroge parnassovske autore.¹⁹ Posebno bismo izdvojili njegovu poemu “I-Juca Pirama” čija se glavnina radnje odvija

¹⁵ “Uslijed revalorizacije lika brazilskog Indijanca u 19. i 20. stoljeću, tog uporišta identiteta postkolonijalne brazilske nacije, Stadenova, Thévetova i Léryjeva djela bila su predmetom osobite pažnje. Najprije, s devetnaestostoljetnim romantizmom, a nakon toga, već 1920-ih, s modernizmom i njegovim tumačenjem “kanibalizma” kao metafore i kulturnog simbola” (Paquete, 2016: 14).

¹⁶ “Lijepi su to ljudi tijelom i vanjštinom, kako muškarci tako i žene, slični ovdašnjim ljudima: samo što su opaljeni suncem jer hodaju potpuno goli, i stari i mladi. I ništa im ne pokriva stidne dijelove. Sami se ukrašavaju slikarijama i nemaju dlaka na bradi jer ih čupaju iz korijena čim se pojave. Običavaju bušiti usnice i uši – o njih ovjese kamenje koje im služi kao ures te se ukrašavaju perjem” (Staden, 2016: 123).

¹⁷ Prema tumačenju Manuela Paqueta (2016: 11), svjedočenje Hansa Stadena o brazilske antropofagiji doprinijelo je razjašnjenju razlike između kanibalizma i antropofagije – dok je kanibalima ljudsko meso služilo kao hrana, antropofagički običaji su kroz ritual učvršćivali procese socijalizacije, a tijelo neprijatelja konzumirano je u službi osvete. U 25. poglavlju, u kojem tumači razloge proždiranja neprijatelja, Staden (2016: 137) objašnjava: “Ne čine to zbog gladi, već zbog velike mržnje i zavisti; i usred borbe viču jedan drugome iz velike mržnje: ‘Dete Immeraya Schemiuramme heiwoe’, ‘zadesile te sve nevolje, o hrano moja!’”.

¹⁸ Bilo je tu i drugih važnih imena na koje se, zbog opsega našeg rada, ne možemo osvrnuti, poput velikog baroknog pjesnika Gregorija de Matosa ili isusovca Antônija Vieira, glasovitog propovjednika i zaštitnika Indijanaca.

¹⁹ Bosi (1994: 107–108) posebno pohvaljuje Diasov osjećaj za ritam. U analizi poeme “I-Juca Pirama” naglašava prikladan odabir ritmičkih obrazaca ovisno o konkretnim situacijama – duži stihovi za dekorativne opise, nepravilno “ondulantni” stihovi koji dočaravaju aktivnosti u selu te kratki i snažni kod svjedočenja o hrabrom karakteru.

oko teme antropofagije. U središtu je posljednji ratnik Tupi naroda koji se karakterizacijom savršeno uklapa u romantičarsko literarno okruženje i ukus – on je lijep, hrabar i odvažan, ukratko, idealiziran. Ovaj tipično romantičarski heroj živi sa svojim slijepim ocem za kojeg se usrdno brine sve dok ga jednog dana ne zarobi pleme Tupinambá. Zaplet nastaje u trenutku koji prethodi antropofagičkom ritualu. Naime, prije smrti I-Juca Pirama “onaj koji je dostojan umrijeti”, mora ispjevati svoju časnu prošlost, pothvate i kvalitete. Ovaj trenutak ističe onaj aspekt antropofagičkog rituala koji je nalagao da žrtva mora imati pozitivne osobine koje će se ritualnom konzumacijom prisvojiti. Stoga, kako bi znali “s kim imaju posla”, Indijanci zahtijevaju od žrtve da se predstavi u što pozitivnijem svjetlu. U tom trenutku dolazi do preokreta: premda i za samog Tupi ratnika smrt i antropofagija predstavljaju časnu smrt koju treba dočekati spremno i hrabro, u svojoj pjesmi neočekivano krene moliti poglavicu neka ga pusti. Na zaprepaštenje sviju prisutnih, I-Juca Pirama objašnjava kako je to samo privremeno te kako će se vratiti čim se pobrine za nesretnog oca. Unatoč njegovim nastojanjima, poglavica ga nečasno otpušta i naređuje mu da ode. I-Juca Pirama se vraća ocu, ali ovaj prepoznaje što se dogodilo (osjeća miris obrednih boja). U tom času, otac ga proklinje i protjeruje. U raspletu ovih peripetija, I-Juca Pirama s ocem se vraća plemenu Tupinambá kako bi vratio svoju čast tako što će se pobuniti protiv cijeloga sela, a naposljetku i poglavica uviđa hrabrost mladoga ratnika te pristaje na njegove zahtjeve.

Osim što u prvi plan stavlja temu antropofagije, poema ističe paradoksalnu osnovu brazilskog romantizma, ali i razvojnoga puta nacionalne književnosti i njezinih nastojanja da se odmakne od povijesnih utjecaja i postigne samosvojnost. Iako je romantizam ovoj književnosti trebao podariti neprikosnovenu osobitost – i udaljiti je od europske, a posebno portugalske literarne matrice – brazilski romantizam (pa čak ni ovaj indijanistički vid) nije umaknuo mnogim karakteristikama romantizma zapadnoeuropskog tipa.

Slično je i s najvećim prozaikom brazilskog romantizma Joséom de Alencarom (1829–1877), koji u svojim romanima redovito poseže za romantičarskim tehnikama oblikovanja likova, lokalnog kolorita i općeg ugođaja.²⁰ Ovaj također pravnik koji neko vrijeme djeluje i u politici (s konzervativne strane) najviše je zadužio brazilsku književnost upravo po svojim brojnim romanima. Poput mnogih drugih pisaca tog vremena, i on je u svojim djelima zagovarao stvaranje jedne “nacionalne” književnosti, a to se osobito tiče romana indijanističke tematike u kojima je nastojao okupiti njezine važne “nezavisne” elemente: od brazilskih pejzaža pa sve do indijanskih običaja i jezika. Sve je to trebalo upotpuniti sliku

jedinstvenog, posebnog i nadasve uznositog brazilskog imaginarija.

Iznimno važno mjesto u njegovim romanima pripalo je tako upravo indijanskim likovima. Međutim, kako ističe Maria Cândida Ferreira de Almeida (2002), u odabiru Indijanca kao simbola brazilskih korijena postojao je problem upravo u kanibalizmu. Ta teoretičarka naglašava kako Alencar, premda je posvetio Indijancima veliki broj stranica (te u paratekstualnim navodima ističe njihovu hrabrost i osuđuje primjedbe barbarstva, primitivizma i animalnosti), u svojim romanima na neki način skriva kanibalske prakse. Za primjer možemo uzeti roman *Ubirajara* koji, premda opisuje običaje indijanskoga stanovništva, skriva kanibalizam.²¹ Almeida (2002: 200) otkriva razlog: premda je Alencar nastojao stvoriti književnost koja će oblikovati brazilski identitet, trebalo je imati u vidu i njegovo uklapanje u svjetski civilizacijski kontekst – iako “valorizacija indijanskog postanka nije kompromitirala romantičarski ideal inscenacije egzotičnog – kanibalizam, sa svojim odviše negativnim konotacijama, nije mogao figurirati kao jedna od središnjih karakteristika izvornog naroda.”²²

III. ANTROPOFAGIČKI ZAOKRET

Kako smo vidjeli dosad, kanibalski rituali u ranijoj povijesti brazilske književnosti uglavnom su imali negativan status – u prvo vrijeme navodili su se kao primjer barbarstva, a kasnije su u najmanju ruku predstavljali nepoćudno naličje nacionalnih heroja. S vremenom se način gledanja na kanibalizam u brazilskoj književnosti, pa i kritici i kulturi općenito, do te mjere promijenio da se može ustvrditi kako je dobio pozitivni predznak – ponajprije u modernizmu (a kasnije i u pokretu tropikalizma) kada se kanibalizam, odnosno antropofagija, veže uz “nov način razumijevanja brazilske kulture” (Rocha, 2002).

Promotrimo pobliže glavne značajke brazilskoga modernizma. Kako je ustvrdio Antonio Candido (1999: 68), modernizam, kao ni romantizam, u Brazilu nije bio samo književni, nego i kulturni i društveni pokret, a zalagao se, općenito, za korjenitu revalorizaciju brazilske kulture. S estetskoga gledišta, modernizam je svoju snagu crpio iz vanjskih, ali i unutrašnjih poticaja – s jedne strane dovoljno je

²¹ U središtu je mladi Jaguarê, pripadnik plemena Araguaia koji, kako bi postao ratnik, mora slijediti tradiciju njegova naroda i pobijediti kakva časnog neprijatelja iz drugog naroda ili jaguara. Samo tako će moći zakoračiti u svijet odraslih i oženiti se. Alencar u ovom romanu dotiče i jednu od komponenti antropofagičkog rituala, a to je promjena imena kao rezultat herojskog čina u vidu zadavanja smrti neprijatelju. Jaguarê tako dobiva novo ime – *Ubirajara*.

²² Usto, Almeida (2002: 200) ističe da je Alencar u romanu *Ubirajara* izbjegao direktne reference na kanibalizam uvrstivši samo neke elemente antropofagičkog rituala, a da je isto učinio i spomenuti Gonçalves Dias.

²⁰ Osobito možemo istaknuti utjecaj Chateaubrianda i Waltera Scotta.

spomenuti europsku avangardu (prvenstveno talijansku i francusku), a s druge domaći instinkt koji je valorizirao vlastitu tradiciju, folklor te ono primitivno u brazilskoj pretpovijesti i običajima. Glavni cilj ove “književne renovacije”, prema Coutinhu (1999: 141), usmjeren je protiv zastarjelih načina izražavanja²³ u želji da se ponudi jedno novo viđenje književnosti: “U početku su se služili arsenalom skandala, pošalicama i destrukcijom; a potom je uslijedila obnova.”²⁴ Ta je obnova rezultirala “najplodnijom fazom u brazilskoj književnosti” koja je na originalan način asimilirala utjecaje različitih provenijencija te proizvela “vlastitu književnost” (Candido, 1999: 69).

Brazilski modernizam svoje ideje plasirao je putem uobičajenih kanala avangardnih pokreta: novinskih članaka, javnih debata, ali i brojnih manifesta. Najradikalnijim od potonjih (s najviše odjeka u zemlji, ali i izvan nje), smatra se “Antropofagički manifest” objavljen 1928, koji je napisao veliki Oswald de Andrade (1890–1954), svestrani autor nepomirljiva duha te “umjetnik skandala” kako će ga nazvati Luciana Stegagno-Picchio (2004). Stilski bogat metaforikom i pjesničkim slikama, Andradeov manifest kao da je napisan u jednom dahu; misli i ideje smjenjuju se u silovitom i vrtoglavom ritmu, poput kakva “katarzična otkrivenja”. Kroz sveprisutan šaljiv i pomalo provokativan ton, poput šahovskih figura strateški se pozicioniraju Andradeove ideje. Unatoč njegovoj naizgled krnjoj lapidarnosti, eksperimentalnoj logici i strukturalnoj “razbarušenosti”, mnogi ga drže za tekst koji sumira glavne ideje antropofagičkog pokreta.²⁵

Što se samog sadržaja tiče, manifestom se protežu figure, događaji i ideološki rukavci iz brazilске i svjetske povijesti koji se dovode u pitanje na očigledno provokativan način kao da se time želi izazvati nekakva reakcija. Kako kažu Jobim i Souza (401), Oswaldove sintetičke rečenice kao da u isti mah provociraju i pozivaju čitatelja da se pozicionira. “Oswald se dotiče događaja iz svjetske i brazilске povijesti, likova iz međunarodne i nacionalne kulture, misionara koji su došli ovamo i, na parodijski način, ismijava ‘vrijednost’ i ‘moral’ te sav administrativni i ugnje-

²³ Misli se, u prvom redu, na parnasovsku poetiku koja se služila konvencionalnim izričajem i “afektiranom elegancijom” (Candido, 1999: 70).

²⁴ Prema Candidu (1999: 70), glavni doprinos modernista bila je obrana kreativne slobode i eksperimentiranja. Protiv “okamenjenog izraza” akademske estetike, modernisti su se poslužili svakodnevnim temama koje su obrađivali na jedan slobodan i pomalo prozaičan način često pribjegavajući upotrebi kolokvijalnog izraza neopterećenog gramatičkim pravilima. S druge strane, taj jezik trebao je odražavati kulturno i rasno bogatstvo zemlje.

²⁵ Manifest se sastoji od pedesetak sentencija – kratkih tvrdnji i općih misli (odvojenih segmenata) koje se primjenjuju na pitanje brazilске kulture a koje nisu linearno poredane ili smisljeno strukturirane. Pritom je nedostatak logičkog nizanjanja u rasporedu namjerran: “riječ je o kritici ‘ozbiljnih’ manifesta, obično vrlo logičnih i strukturiranih” (Jobim; Souza, 1987: 251).

tavački aparat kolonizatorskih kultura” (Helena *apud* Jobim; Souza, 1987: 251). Prema takvim kulturama Oswald se postavlja nepovjerljivo i prijeteće. Pritom, on naglašava elemente indijanskih i afričkih korijena u isti mah odbijajući nametanje europske kulture. Kako stoji u manifestu: “Nikada nismo bili katehizirani; stvorili smo Karneval” (Andrade, 2017). U svojem nastupu prema stranim utjecajima Andrade pokazuje krajnje ireverentan stav: “Svijet bez datuma. Bez rubrika. Bez Napelona. Bez Cezara.”²⁶ “Prije nego su Portugalci otkrili Brazil, Brazil je već bio otkrio sreću.”

Valja napomenuti da je ono što se posebno ističe u ovom manifestu i predstavlja njegov *tour de force* povezano s antropofagijom – Andrade ulazi u dijalog s povijesnim ličnostima, filozofskim i ideološkim stavovima te s njima postupa na originalan način. Naime, želja za stvaranjem i valorizacijom nacionalne kulture polazi od “devoracije” stranih elemenata – “Zanima me samo ono što nije moje” (Andrade, 2017). Uzevši u obzir glavnu ideju manifesta, on je apologija jedne drugačije brazilске kulture – one koja bi se trebala temeljiti na novom i originalnom postupanju prema vanjskim utjecajima.²⁷ Pritom se polazi od ideje antropofagije koja nudi metaforički okvir ne samo za originalno promišljanje samog odnosa prema umjetničkom stvaranju, već i za kreaciju nove brazilске kulture. Strukturu manifesta proteže se ideja usvajanja (“proždiranja”) svih, odnosno bilo kakvih kulturnih utjecaja ne bi li se stvorila nacionalna književnost. Kako stoji u samom tekstu: “Antropofagija. Apsorpcija svetog neprijatelja.”

Ovaj manifest možemo promatrati kao manifestaciju modernizma koji je zazivao preokret u brazilskoj kulturi, kao i poseban obračun s inozemnim utjecajima. Tako brazilski teoretičar književnosti, João César Castro Rocha (2002) napominje kako su upravo modernistički književnici i umjetnici transformirali kanibalizam odnosno antropofagiju u jednu pozitivnu i središnju ideju, i to na način reinterpretacije antropofagičkog rituala. Podarujući mu dijalektičku dimenziju (obzirom na strani element), antropofagija je pomogla da se nadiđe paradoksalna pozicija koja je proizlazila iz činjenice da se, unatoč inicijalnom zamahu pod utjecajem europske avangarde, modernizam ipak kretao u smjeru ponovnog otkrivanja Brazila.

Svojevrstu literarnu konkretizaciju dobit će u vidu romana *Macunaíma* (1928) koji, prema mnogima, sintetizira ideje proklamirane za modernizam, a

²⁶ Andradeov manifest postavlja novi datum brazilске povijesti koja započinje proždiranjem biskupa Sardinhe 1554. godine od strane indijanskog plemena Caeté. Tako, na samome kraju, manifest bilježi godinu svog nastanka – “374. godina nakon proždiranja biskupa Sardinhe”.

²⁷ Metafora ima korijene u tradiciji domorodačkoga stanovništva – Zilá Bernd (1992: 31) navodi primjer naroda Tupinambá koji su proždirali hrabre neprijatelje kako bi prisvojili njihove vrline.

osobito one prisutne u antropofagičkom pokretu.²⁸ Naime, djelo Marija de Andradea²⁹ protivi se načelu jedinstvenosti u pogledu žanra, jezika, vremena i prostora. Osim toga, u njemu se susreću indijanske legende, brazilski folklor, afrobraziliska sinkretička kultura, popularna kultura te se kroz začudni spoj fantastičnih i realističnih elemenata miješaju tonovi burleske, parodije, satire te svečanog epsko-lirskog stila.

Ako bismo morali sažeti radnju (glavnu okosnicu) ovoga djela, ona je u osnovi jednostavna: nakon što je izgubio amajliju koju mu je darovala supruga, Macunaíma, pripadnik amazonskog plemena s obala rijeke Uraricoera, kreće u potragu za dragocjenim predmetom. Slijede brojne avanture satkane oko pokušaja da vrati kamen od velikog diva i ljudoždera imena Piamã. Nakon što uspijeva vratiti i nanovo izgubiti vrijedni poklon, vraća se u Amazonu gdje se na kraju, tužan i usamljen, odlučuje preobraziti u zvijezde Velikog medvjeda.

Ovaj roman (koji je sam autor nazvao rapsodijom!) sazdan je od niza proturječnosti koje ističu njegov eksperimentalan karakter. Sam protagonist paradoksalan je u glavnim crtama – premda ga se u djelu naziva herojem, njegov lik ocrtavaju nimalo uzorne osobine poput lijenosti, sebičnosti, gramzivosti, lažljivosti, besramnosti i taštine. Iako je riječ o Indijancu, Macunaíma, “heroj bez ikakva karaktera” (podnaslov djela), pokazuje crte koje ukazuju na njegovu rasnu složenost.³⁰ Macunaíma je crni Indijanac koji u petom poglavlju, nakon što se okupao u čarobnoj vodi, poprima bijelu put. Mnogi teoretičari smatraju kako on predstavlja svojevrsnu sintezu brazilskog karaktera (odnosno njegov satirički prikaz, v. Candido), što tom liku podaruje dodatnu važnost i simbolički naboj (v. Bosi, 1994: 353).

Ova heterogenost samo je dio narativnog principa koji se dovodi u vezu s antropofagičkim zasadama. Premda se sam Mário de Andrade svojevolumino nije priklanjao teorijskom miljeu Oswalda de Andradea, brazilska književna kritika ističe usklađenost njihovih ideja. Štoviše, sami pripadnici antropofagičkog pokreta *Macunaímu* konkretno smatraju “klasikom antropofagije” (Bopp *apud* Almeida, 2002: 84). Vrijedi stoga proučiti način na koji je antropofagija prisutna u toj rapsodiji.

²⁸ Pripadnici antropofagičkog pokreta okupljeni oko Oswalda de Andradea upravo će *Macunaímu* smatrati prvim antropofagičkim romanom (Almeida, 2002: 84).

²⁹ Pisac, pjesnik, esejist, muzikolog i folklorist, Mário Raúl de Moraes Andrade (1893–1945) prema mnogima predstavlja središnju figuru brazilskog modernizma. Svoja istraživanja na području etnografije i folkloristike znao je pretočiti u golem opus esejskog i literarnog profila.

³⁰ S književnopovijesnog gledišta, Andradeov lik Indijanca u mnogočemu se razlikuje od likova indijaničkih romana iz razdoblja romantizma. Prema Candidu (1999: 70), modernisti su u liku Indijanca nastojali istaknuti svojevrsni primitivizam, dočim su ga autori romantizma željeli “civilizirati” i podariti mu viteški karakter.

Premda ne možemo zanemariti ni antropofagičke motive koji prožimaju roman³¹, razlozi zbog kojih *Macunaíma* zauzima istaknuto mjesto na obzoru antropofagičke misli odnose se na nešto drugo – oni proizlaze iz prisutnosti tema i motiva iz narodne i popularne kulture, ali i iz načina na koji se djelo ophodi prema tradiciji, utjecajima i nametanjima bilo kakve vrste te prema povijesnim kretanjima koja su određivala smjer brazilске genealogije. Maria Cândida Ferreira de Almeida (2002: 84) ističe diskurzivnu kompleksnost koja počiva na ironijskom odnosu prema kolonijalnoj povijesti, ali i svjesnu želju za “devoracijom” indijanskih mitova, jezičnih klišeja i normi, brazilskih i stranih stereotipa. Osim toga, tragovi antropofagičkog pisma u djelu tog muzikologa i profesora glazbe mogu se naći i u sličnostima s rapsodijskim glazbenim ostvarenjima, koje bi se odnosile na prisutnost motiva iz brazilskog folklor, koji prolaze kroz procese improvizacije i varijacije. Upravo u tom postupku nedovršenosti koja stalno sebe ponovno stvara i promišlja nalazila bi se srž antropofagičkog pisma.

Nakon prve (tzv. “borbene”) generacije modernizma, antropofagija je u brazilskoj kulturi i književnosti prvenstveno prisutna kao važna sastavnica književnih djela (kao motiv, tema ili poetski princip),³² ali i putem metaforičkih idejnih oblika u brazilskoj kulturi općenito, koji svoju inspiraciju nalaze u antropofagiji ranoga modernizma. U tom smislu, spomenimo brazilsku Tropikaliju – umjetnički pokret nastao 1968. koji je predlagao novi način gledanja na brazilsku kulturu.³³ Glavni predstavnici pokreta bili su pjesnici i glazbenici Caetano Veloso i Gilberto Gil, a njihov umjetnički izričaj spajao je utjecaje tradicionalne brazilске kulture te strane utjecaje (sjevernoameričke i europske rock-glazbe). Služili su se ironijom, humorom, igrom riječima i parodijom kako bi u pjesmama kroz prikaze urbane stvarnosti i svakodnevice progovorili o društvenim i političkim problemima svojeg vremena.³⁴ Osim toga, zagovarali su slobodu umjet-

³¹ Motivi kanibalizma prisutni su u raznim epizodama, kao što je, primjerice, ona u kojoj Macunaíma u jednom času nailazi na Curupiru – mitsko biće iz amazonske prašume koje otkida dio svog tijela i pruža ga Macunaími. Što se problematike motiva tiče, Almeida (2002: 91) pronalazi u njima osobitost Andradeova pristupa – njegova je antropofagija nepotpuna, ističe, bilo da je riječ o devoraciji dijelova tijela ili pak tijela u cjelini, sam čin ne vodi nužno i nestajanju progutanog: “U Macunaími, devoracija je djelomična, nedovršena poput samog djela, poput brazilskog identiteta” (Almeida, 2002: 92).

³² Među autorima koji u svojim djelima spominju ili razrađuju temu antropofagije, navedimo, primjerice, Graciliana Ramosa, Guimarães Rosu, Antônia Torresa i Moacira Scliara.

³³ Ime je dobio prema pjesmi Caetana Velosa “Tropicália” koja opet svoj naslov duguje instalaciji vizualnog umjetnika Hélio Oiticice. Prema Dunnu (2001: 73), samo ime konotira sliku Brazila kao “tropskog raja” prisutnu u najranijim kronikama. Tropikalija upravo takva djela sagledava na ironijski način.

³⁴ Brazilska tropikalija javlja se u vrijeme autoritarnog vojnog režima koji je cenzurom i političkim progonima nastojao držati kulturu pod kontrolom. Sami tropikalisti na vlastitoj koži osjetili su

ničkog izražavanja, kritizirali konzervativno društvo i estetiku te lažni moral, ali i konzervativni patriotizam, uvriježene simbole brazilstvenosti te bilo kakve “preskriptivne formule za proizvodnju ‘autentične’ nacionalne kulture” (v. Dunn, 2001: 73). Preiščitanje uloge i naravi brazilske kulture nalazilo se u samoj srži pokreta, a pritom je osobito važna njihova povezanost s antropofagijom Oswalda de Andradea. Njegovi pripadnici i sami su svjedočili o dugu modernističkoj antropofagiji – Caetana Velosa (2017: 260) osobito su se dojmili manifesti Oswalda de Andradea koji su za njega predstavljali istinsku “šok terapiju” i “ponovno otkriće Brazila”, a posebno je važnu ulogu imao upravo antropofagički manifest. Tako se često spominje Velosova (2017: 261) sažeta i slikovita primjedba: “Ideja kulturnog kanibalizma savršeno nam je odgovarala. Mi smo ‘jeli’ Beatlese i Hendrixa.” Kako navodi Aline Carvalho (66), s Andradeovim manifestom pod rukom, tropikalisti su smatrali nužnim prisvojiti vanjske utjecaje i oblikovati ih u skladu s lokalnim kontekstom, a sve u svrhu promišljanja i stvaranja nacionalnog identiteta. Dijalog s međunarodnim tendencijama u kulturi, poput sjevernoameričkog pop-arta, rock-kulture, psihodelije i kontra-kulture bio je stoga itekako značajan. Bio je to način da se pozicioniraju prema vanjskim utjecajima, ali i da zauzmu vlastiti stav prema nacionalnom identitetu i kulturi.

ZAKLJUČNA RAZMATRANJA

U ovome radu nastojali smo ukazati na razvojni put kanibalizma kao teme, motiva i osnove za razradbu idejnih i stilskih modaliteta unutar povijesti brazilske književnosti. Prije svega, takav put polazi od pukih motiva u prvim prikazima brazilskoga domorodačkog stanovništva u kojima se o kanibalizmu mahom progovara na negativan način kao o činu barbarstva – a taj je čin umnogome opravdavao djelovanje kolonijalnih sila, kako u smislu fizičke opresije, tako i u smislu civilizacijskog i religijskog djelovanja. Nadalje, u razdoblju romantizma kanibalizmu koji prakticira autohtono stanovništvo trebalo je delikatno pristupiti, jer Indijanci u tom razdoblju posjeduju važnu ulogu simboličkog “nositelja” brazilskog identiteta. Kako u toj idealnoj konstrukciji nema mjesta barbarskim navadama, kanibalizam je poželjno umanjiti ili, još bolje, zaobići. No, u razdoblju modernizma kanibalizam dobiva posebno mjesto na obzoru brazilske kulturno-kritičke misli. Kanibalizam, odnosno antropofagija, postaje sâm princip oblikovanja i stvaranja brazilske kulture. Riječ je o trenutku od osobite važnosti za tu kulturu, u kojemu nastaje jedan novi način gledanja na istu – ne samo da jedan nega-

tivni predznak postaje pozitivan, već se antropofagija ukazuje kao rješenje za kulturu kojoj se, kako tvrdi Roberto Schwarz (1987: 29), još od vremena neovisnosti pripisuje lažni, neautentični, epigonski karakter. Naspram toj “nelagodi”, Oswald de Andrade stupa bez osjećaja inferiornosti te predlaže kulturnu poziciju zaodjevenu u metaforu proždiranja stranih utjecaja pa, ako je i dalje riječ o kopiji, ipak je to kopija koja namjerava regenerirati (i modernizirati) “umornu europsku kulturu”³⁵ (Schwarz, 1987: 38).

Zilá Bernd (1992: 84) vidi cijelu povijest brazilske književnosti kroz prizmu devoracije stranih utjecaja i inkorporacije autohtonih i afričkih elemenata, dok je modernizam taj postupak učinio “službenim” i uklonio “osjećaj krivnje”: “Premda se antropofagija – u obliku manifesta te kao estetski program – proklamirala tek u modernizmu, brazilska književnost postepeno se stvarala procesima proždiranja prethodno postojećih modela.” Transformacije i adaptacije stranih modela te estetizacije hibridnih formi različitih brazilskih kultura također su procesi utkani u povijest brazilske književnosti. U cilju stvaranja nacionalne književnosti, vanjski utjecaji neminovno se apsorbiraju, usvajaju i proždiru. Antropofagija, pritom, u metaforičkom obliku nastoji razriješiti prijepor u samom srcu domišljanja brazilske kulture i identiteta – odgovoriti na sukob utjecaja i izvornosti te ponuditi izlaz iz tog pomalo anksioznog stanja. Upravo u tom nadilaženju brazilski književni teoretičari antropofagije nalaze poticaj za stvaranje originalnog i osobito vrijednog pristupa.

BIBLIOGRAFIJA

- Alencar, José de 1874. *Ubirajara: lenda tupy*. Rio de Janeiro: B. L. Garnier.
- Almeida, Maria Cândida Ferreira de 2002. *Tornar-se outro: o topos canibal na literatura brasileira*. São Paulo: Annablume.
- Anchieta, José 1999. *Teatro*. São Paulo: Martins Fontes.
- Anderson, Benedict 1990. *Nacija: zamišljena zajednica; razmatranja o porijeklu i širenju nacionalizma*. Zagreb: Školska knjiga.
- Andrade, Mário de 2004. *Macunaíma: o herói sem nenhum caráter*. Belo Horizonte/Rio de Janeiro: Livraria Garnier.

³⁵ Kritičke pozicije koje (u kontekstu tumačenja brazilske kulture) usvajaju ideju kulturne kopije, Schwarz smatra osobito nezdognima jer, osim što ukazuju na sekundarnost i podređenost originalu, počivaju na krivim pretpostavkama. Riječ je o jednoj naivnoj poziciji koja pretpostavlja postojanje “čistog” i neokaljano, “djevičanskog” originala – binarne pozicije koje razdvajaju nacionalno od stranoga te original od imitacije su “irealne te skrivaju udio stranoga u vlastitome, kopiju u originalu, kao i originalno u imitaciji” (Schwarz, 48). Brazilski kulturni život, dodaje, posjeduje vlastitu dinamiku koja sadrži kako elemente originalnosti tako i elemente kojima originalnosti nedostaje.

jaram tog režima – Veloso i Gil uhapšeni su krajem 1968. godine te, nakon dvomjesečnog pritvora, odlaze u London, u dobrovoljni egzil.

Andrade, Oswald de 2017. *Manifesto Antropófago e outros textos*. São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras.

Bernd, Zilá 1992. *Literatura e Identidade Nacional*. Porto Alegre: Ed. da Universidade/UFRGS.

Bosi, Alfredo 1992. *Dialética da colonização*. São Paulo: Companhia das Letras.

Bosi, Alfredo 1994. *História concisa da literatura brasileira*. São Paulo: Editora Cultrix (36. izdanje).

Caminha, Pêro Vaz de *A Carta de Pêro Vaz de Caminha*. Fundação Biblioteca Nacional. URL: <http://bdigital.bn.gov.br/acervodigital>, pristup: 1. travnja 2020.

Caminha, Pêro Vaz de 1993. "Pismo Kralju Manuelu", u: *Treći program hrvatskog radija*, br. 39, Zagreb, str. 56–57.

Candido, Antonio 1999. *Iniciação à literatura brasileira: resumo para principiantes*. São Paulo: Humanitas/FFLCH/USP.

Carvalho, Aline 2009. *Produção de cultura no Brasil: da Tropicália aos Pontos de Cultura*. Rio de Janeiro: Ed. Multifoco, 2. izdanje.

Coutinho, Afrânio 1999. "Literatura brasileira (Introdução)", u: *A literatura no Brasil: introdução geral*. Ur: Coutinho, Afrânio. São Paulo: Global. Vol. I, 5. izdanje.

Cunha, Manuela Carneiro da 1990. "Imagens de Índios do Brasil: O Século XVI", u: *Estudos Avançados*, 4 (10), São Paulo, str. 91–110, URL: <https://doi.org/10.1590/S0103-40141990000300005>, pristup: 19. travnja 2020.

Dias, Antônio Gonçalves 2000. *Poesia Indianista: obra indianista completa: poesia e dicionária da língua tupí*. São Paulo: Martins Fontes.

Dunn, Christopher 2001. *Brutality Garden: Tropicália and the emergence of a Brazilian counterculture*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.

Fausto, Boris 2004. *História do Brasil*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 12. izdanje.

Gândavo, Pedro de Magalhães 2008. *Tratado da Terra do Brasil/História da Província Santa Cruz, a que vulgarmente chamamos Brasil*. Brasília: Edições do Senado Federal. URL: <http://www2.senado.leg.br/bdsf/handle/id/188899>, pristup: 13. kolovoza 2019.

Gelado, Viviana 2006. *Poéticas de transgressão: vanguarda e cultura popular nos anos 20 na América*. Rio de Janeiro: 7Letras; São Carlos, SP: EdUFSCar.

Jobim, José Luis; Souza, Roberto Acízelo de 1987. *Iniciação a literatura brasileira*. Rio de Janeiro: Ao Livro Técnico.

Kalewska, Anna 2007. "Os autos indianistas de José de Anchieta e a iniciação do teatro luso-brasileiro", u:

ITINERARIOS, Vol. 6, 175–193, URL: <http://itinerarios.uw.edu.pl/os-autos-indianistas-de-jose-de-anchieta-e-a-iniciacao-do-teatro-luso-brasileiro>, pristup: 14. travnja 2020.

Paquete, Manuel 2016. "Estudo introdutório", u: Staden, Hans. *Nus, Ferozes e Antropófagos*. Sintra: Feitoria dos Livros.

Rocha, João Cezar de Castro 2002. "Brazil as Exposition", u: *Ciberletras*, v. 8, URL: <http://www.lehman.cuny.edu/ciberletras/v08/rocha.html>, pristup: 15. prosinca 2019.

Schwarz, Roberto 1987. *Que horas são?: ensaios*. São Paulo: Companhia das Letras.

Skidmore, Thomas E. 1998. *Uma história do Brasil*. São Paulo: Paz e Terra, 2. izdanje.

Staden, Hans 2016. *Nus, Ferozes e Antropófagos*. Sintra: Feitoria dos Livros.

Stegagno-Picchio Luciana 2004. *História da Literatura Brasileira*. Rio de Janeiro: Nova Aguilar.

Veloso, Caetano 2017. *Verdade tropical*. São Paulo: Companhia das Letras.

SUMMARY

CANNIBALISM IN BRAZILIAN LITERATURE

This work aims to consider developments in presenting cannibalism practices of the indigenous Indian peoples in Brazilian literature. It is important to indicate that antropophagy in Brazilian literature is not only present as a motive within the context of describing Indian customs (often aiming to justify colonialism). In the recent history of Brazilian literature cannibalism has had an important role of metaphor and symbol in interpreting, reevaluation and reconsideration of national literature and culture in general. In this manner the essence and nature of Brazilian cultural identity have been reformulated. Therefore, antropophagy should hold an important place in reviewing that literature since its early beginnings up to date.

Key words: cannibalism, antropophagy, Brazilian literature, modernism