

UNIVERSIDADE FEDERAL DE UBERLÂNDIA
INSTITUTO DE HISTÓRIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO – MESTRADO EM HISTÓRIA

PEREGRINAÇÕES POR TERRAS ESTRANHAS. A
REPRESENTAÇÃO DA GUERRA INDÍGENA EM VIAGENS
HELENÍSTICAS DE FRANCESES: ANDRÉ THEVET E JEAN DE LÉRY.

MARIA ANGELINA SOARES NETA

UBERLÂNDIA/MG
2011

MARIA ANGELINA SOARES NETA

PEREGRINAÇÕES POR TERRAS ESTRANHAS. A
REPRESENTAÇÃO DA GUERRA INDÍGENA EM VIAGENS
HELENÍSTICAS DE FRANCESES: ANDRÉ THEVET E JEAN DE LÉRY.

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação – Mestrado em História, da Universidade Federal de Uberlândia, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em História.

Área de Concentração: História Social

Orientador: Prof. Dr. Guilherme Amaral Luz

UBERLÂNDIA/MG
2011

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

Sistema de Bibliotecas da UFU, MG, Brasil.

- S676p Soares Neta, Maria Angelina, 1982-
Peregrinações por terras estranhas [manuscrito] : a representação da guerra indígena em viagens helenísticas de franceses: André Thevet e Jean de Léry. / Maria Angelina Soares Neta. - Uberlândia, 2011.
100 f. : il.
- Orientador: Guilherme Amaral Luz.
Dissertação (mestrado) – Universidade Federal de Uberlândia,
Programa de Pós-Graduação em História.
Inclui bibliografia.
1. Brasil - História - Teses. 2. Brasil - Civilização - História - Teses.
3. Índios Tupinambá - Teses. 4. Thevet, André, 1502-1590 - Teses. 5. Léry,
Jean de, 1534-1611 - Teses. I. Luz, Guilherme Amaral, 1974-. II.
Universidade Federal de Uberlândia. Programa de Pós-Graduação em
História. III. Título.

CDU: 981

UNIVERSIDADE FEDERAL DE UBERLÂNDIA
Programa de Pós-graduação em História

MARIA ANGELINA SOARES NETA

PEREGRINAÇÕES POR TERRAS ESTRANHAS. A
REPRESENTAÇÃO DA GUERRA INDÍGENA EM VIAGENS HELENÍSTICAS DE
FRANCESES: ANDRÉ THEVET E JEAN DE LÉRY.

Prof. Dr. Guilherme Amaral Luz - (Orientador) - UFU

Prof. Dr. Paulo Miceli - Unicamp

Profa. Dra. Josianne Francia Cerasoli - UFU

Data: ____/____ de _____

Resultado: _____

AGRADECIMENTOS

Este trabalho é dedicado a todos aqueles que se esforçam em pesquisas sobre o Brasil em seu período colonial, a todos os que têm interesse por este período e a todas as tribos indígenas ainda existentes no país.

Agradeço o prof. Guilherme Amaral Luz por ter acreditado na realização deste trabalho, por ter me orientado nas leituras, pelos empréstimos de livros, pelas discussões e inúmeras sugestões de melhorias, enfim, por sua disposição em me auxiliar no trabalho de construção desta dissertação.

À minha mãe, por ter investido nos meus estudos, incentivando-me durante todos os momentos desde a graduação. Ao meu pai (*in memoriam*), que me ensinou sempre a lutar pelas conquistas.

Ao meu noivo Léo Demétrius, que sempre me apoiou durante todo este processo e sempre esteve ao meu lado durante todos os momentos.

Aos colegas de curso que sempre me deram sugestões, e com os quais pude trocar experiências. Agradeço a todos os meus amigos e principalmente a Adma, Luceli e Renato, que estiveram sempre presentes durante toda esta jornada.

À professora Josianne Francia Cerasoli, sempre presente desde o início deste processo, sendo essencial para o desenvolvimento desta dissertação; ao professor Jean Luiz Neves Abreu, pela ajuda no exame de qualificação e pelas sugestões de leituras; e também ao professor Paulo Miceli, pelo aceite em compor esta banca de mestrado.

Em suma, agradeço a todos que compartilharam do meu esforço ao longo deste trabalho, contribuindo direta e indiretamente para que ele pudesse ser concretizado.

Assim o fizeram o sábio Sócrates e seu discípulo Platão, cujas peregrinações por terras estranhas tinham por objetivo a aquisição de um máximo de conhecimentos filosóficos, a fim de poder comunicá-los ao público, sem que pretendessem com isto obter louvores ou recompensas...

André THEVET. **Les Singularitez de la France Antarctique.**

RESUMO

O presente trabalho pretende demonstrar a importância dos relatos de viagem na construção de um discurso que remete à sociedade grega pagã como referência para a compreensão cristã da alteridade tupinambá. Assim, será analisada a imagem do tupinambá, comparando-a com os guerreiros da Antiguidade, o que deverá remeter aos lugares de construção da guerra indígena a partir de modelos referentes a outros universos “pagãos”, familiares à cristandade europeia dos quinhentos. Será tratado o funcionamento da literatura de viagem, como modelo de escrita, para falar do desconhecido. Analisar-se-ão as representações da guerra a partir de seus cânones nas tradições épica e historiográfica da Antiguidade, considerando-a em compasso com exemplares oriundos do Helenismo em voga nos quinhentos.

Palavras-chave: literatura de viagem; tupinambás; helenismo; guerra; representação.

ABSTRACT

This work aims to show the importance of traveler's reports, in the construction of a speech referring to the Pagan Greek society as a reference to the Christian understanding of otherness *tupinambá*. Thus, the image of *tupinambá* will be analyzed, and compared to the warriors of antiquity, passing on to the construction sites of the Indian war from models of other "pagan" universes related to the Christianity European family of five hundred. We will address the operation of travel literature as a model of writing, to speak of the unknown. The representations of war from their canons in the traditions of ancient epic and historiography will be analyzed, considering it with examples of Hellenism from five hundred.

Keywords: travel literature; tupinambás; hellenism; war; representation.

SUMÁRIO

Introdução	10
Capítulo 1: Olhares franceses em terras brasileiras	14
1.1. (Des)encontros no Novo Mundo.....	14
1.2. Evangelhos segundo Léry e Thevet	22
1.3. Novas teologias? Breve análise sobre a literatura de viagem.....	35
1.4. Narrativas do “visto e ouvido”. A presença da Antiguidade nos viajantes..	42
Capítulo 2: Imagens dos índios do Brasil	52
2.1. A retomada da Antiguidade pelos viajantes	52
2.2. Descrições da América: o guerreiro selvagem de Thevet e Léry	53
2.3. O enfoque na guerra: o olhar dos cronistas na Antiguidade.....	74
2.4. As imagens dos ameríndios propagadas na Europa quinhentista	82
2.5. Montaigne: um olhar sobre os viajantes.....	87
Considerações finais.....	95
Fontes.....	97
Referências	98

INTRODUÇÃO

Esta proposta de pesquisa visa analisar dois dos primeiros relatos de viagem à terra do Brasil que se deram no século XVI, avaliando as dimensões “etnográficas”¹ das obras dos viajantes Jean de Léry e André Thevet, que fazem referência não somente à natureza, com sua diversidade de plantas e animais, mas que também procuraram caracterizar o índio no século XVI. Os textos de Léry e Thevet são exemplares variantes de um mesmo gênero (as histórias de viagens ao Novo Mundo), que circularam amplamente na Europa ao longo do século XVI e chamaram a atenção dos letrados da época, fossem eles cosmógrafos, sábios humanistas ou filósofos morais, tais como, por exemplo, Michel Eyquem de Montaigne. Neste trabalho, compreende-se a concepção de etnografia apoiada em Certeau, para quem ela se interessa principalmente pelo que não está escrito, e se organiza com relação às condições de vida social (inconscientes), enquanto as histórias (narradas pelos viajantes quinhentistas, dentre os quais Jean de Léry) primam pelos significados capazes de serem fixados em um quadro de “escrita”, identificáveis segundo um referencial de origem. Para Certeau, a “etno-grafia”, como operação de escrita sobre o “outro”, tende a reduzir os quadros de oralidade, espacialidade, inconsciência e alteridade à história, realizando, por mediação do “outro”, um retorno ao universo familiar. Nessa economia “escriturística”, o “outro” encontrará espaço tão somente em “recalques” do discurso, como se fossem “sombras” ou “ruídos” indecifráveis e não domesticados referidos na escrita.²

Pretende-se focalizar nas obras de Léry e Thevet e demonstrar a importância dos relatos de viagem, principalmente no que se refere à sociedade tupinambá e aos seus referenciais de invenção. Será focalizado o elogio do guerreiro indígena feito por Léry, mostrando como o autor faz um discurso que se remete à sociedade grega, uma vez que o autor nota ausência de um projeto de civilização na sociedade tupinambá. Assim, o autor busca referenciais na Grécia Antiga para se tratar desta sociedade. Do mesmo modo, também será demonstrado que os relatos de Thevet remetem-se ao referencial grego, especialmente quando tratam da sociedade tupinambá. De André Thevet (1502-1590), será analisado o livro *Singularitez de la França Antarctique*, publicado pela primeira vez em 1557 na cidade de Paris. Essa obra teve sua primeira edição brasileira, traduzida

¹ Sobre a etnografia, Michel de Certeau em *A Escrita da História* destaca que há quatro noções ligadas à etnologia como campo científico: oralidade (comunicação própria da sociedade selvagem ou primitiva, ou tradicional); espacialidade (quadro sincrônico de um sistema sem história); alteridade (diferença que apresenta um corte cultural); inconsciência (estatuto de fenômenos coletivos referidos a uma significação que lhes é estranha). Cabe à etnologia organizar o espaço do outro em seu quadro de oralidade. Em contraposição com à etnologia, se apresenta a história em sua acepção “moderna” destacando quatro noções opostas àquelas ligadas à etnografia: a escrita, a temporalidade, a identidade e a consciência. Sobre a etnografia ver: CERTEAU, Michel de. Etno-grafia: a oralidade ou o espaço do outro. In: *A escrita da história*, Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 1982. pp. 211-242.

² Para mais informações, ver: CERTEAU, Michel de. Etno-grafia: a oralidade ou o espaço do outro. In: *A escrita da história*. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 1982. pp. 211-242.

para o português, em 1944³. De Jean de Léry (1534-1611), será utilizado o livro *Histoire d'un voyage fait en la terre du Brésil*, cuja primeira edição deu-se em 1578 em Genebra e que foi editado em português no Brasil, pela primeira vez, em 1941⁴. Para isso, será importante ter em vista as formas de contato que cada um destes “cronistas”⁵ selecionados tiveram com os índios do Brasil e com os grupos com os quais se relacionaram, principalmente os falantes de Tupi (ou Língua Geral), os quais viviam na costa do Brasil, particularmente entre o litoral de Pernambuco e o de São Vicente.

Como caminho de análise, primeiramente, será feita uma contextualização dos textos escolhidos para esta pesquisa como “literatura de viagens” ou “crônicas” quinhentistas, conforme sugere, recorrentemente, a bibliografia. Privilegiar-se-á, neste momento, a consideração do momento histórico em que as obras foram escritas e seus papéis como “testemunhos” autopsiais, orientados conforme preceitos da religião reformada. Será visto que os textos de Léry e Thevet são resultados de operações de escrita que não se separam dos modos como foram suas experiências históricas na América.

Em seguida, serão analisadas imagens e descrições textuais sobre o universo indígena nos textos selecionados para a pesquisa. Nesse momento, buscar-se-á identificar, sintetizar e interpretar as imagens e descrições sobre os índios nos textos escolhidos para a pesquisa, particularizando-as em cada um dos dois autores. Por fim, os textos serão comparados no que se refere a essas imagens e descrições dos povos indígenas apresentados, levantando hipóteses verossímeis sobre o que apresentam de semelhante e de diverso, em relação aos projetos e objetivos que cada um dos textos apresenta aos referenciais comuns entre si, enquanto exemplares textuais produzidos a partir de referenciais religiosos e culturais bastante próximos, ainda que em conflito.

No primeiro capítulo, denominado “Olhares Franceses em terras brasileiras”, constará a análise das “histórias das viagens” quinhentistas, neste sentido, sendo necessário priorizar os relatos de André Thevet e Jean de Léry. Primeiro, será feita uma síntese da obra Jean de Léry, demonstrando sua participação na empresa França Antártica⁶, juntamente com os conflitos

³ Para a realização deste trabalho, será utilizada a edição da Editora da Universidade de São Paulo, de 1978.

⁴ A versão a ser utilizada para a realização desta pesquisa será a edição da Editora Itatiaia do ano de 1980, que traz gravuras do próprio original e também algumas outras de edições posteriores.

⁵ O termo “crônica” é tradicionalmente utilizado como forma de diferenciar os textos em questão da escrita histórica “científica” que passa a se desenvolver a partir do século XIX. Neste trabalho não nos caberá discutir a propriedade ou não deste termo como conceito definidor do gênero dos textos em questão. Ele será utilizado como sinônimo de história que, na época em questão, constituía-se de uma gama variada de subgêneros textuais, tais como as histórias de viagem, as corografias, as crônicas propriamente ditas, as hagiografias, as cronologias e mesmo outros gêneros a ela aparentada, como as cartas e a poesia épica, por exemplo.

⁶ A França Antártica no Brasil, entre 1555-1560, apesar de sua brevidade, conquista a atenção, porque estabelece relações entre o europeu e o índio brasileiro baseadas em interesses comerciais e de convivências, em que a curiosidade e/ou necessidade vencem receios e preconceitos. Além dessa confrontação do eu ou do outro, entre europeus e silvícolas, também coloca em debate as identidades católica e reformada, num encontro tumultuado e de trágico fim.

provenientes deste processo e os desentendimentos com Villegagnon⁷ no Forte Coligny⁸. Será focalizado, em seguida, o destaque dado por Léry à autópsia ao adotar um discurso em primeira pessoa sobre sua experiência junto aos indígenas e, por último, serão tratados os aspectos da obra que polemizam com a leitura católica da França Antártica, os quais aparecem nos escritos do abade André Thevet, cosmógrafo da corte de Valois.⁹

Em seguida, ainda no primeiro capítulo, caberá uma contextualização acerca de André Thevet e sua obra, partindo, primeiramente, para uma síntese bibliográfica da obra e, posteriormente, para a divulgação dos meios e das razões que trouxeram o autor ao Brasil. Será apresentado como o cosmógrafo de Valois trata das descrições da natureza e dos ameríndios. Será tratada a importância das navegações para a descoberta deste Novo mundo, além das descrições dos autores sobre a impressão que tiveram sobre as terras do Brasil. Por último, analisarei como aparece a guerra nos escritos dos viajantes e as imagens que remetem a modelos de uma literatura antiga, identificando estas imagens aos modelos antigos; demonstrar-se-á a importância da retórica ao tratar das narrativas de viagem, como a invenção a partir destes modelos, e tratar sobre a literatura de viagem, sobre a tradição helênica e sobre as crônicas. Tratarei das análises da descoberta do Novo Mundo e dos lugares de construção, além dos referenciais de lugar. Em relação às imagens dos indígenas, estas serão tratadas como imagens-síntese.

No segundo capítulo, denominado “Imagens dos índios do Brasil”, as descrições de Thevet e Léry sobre o contexto cultural/religioso dos índios com os quais tiveram contato serão sistematizadas, reconstruindo, na medida do possível, as imagens que aqueles construíram acerca de um índio genérico, que se apresenta sob o nome de “Tupinambá”. Primeiro, será focalizada a obra de Thevet, a qual, por meio da construção da ferocidade canibal e da índole guerreira dos tupinambás, caracteriza, exemplarmente, os costumes “bárbaros” destes, dando destaque aos diversos “rituais” indígenas, e também sobre as amazonas, em que os cosmógrafos remetem também à Antiguidade ao tratar da cultura das mulheres Amazonas.

Posteriormente, o foco passará a ser a obra de Léry, particularizando a inauguração do mito do bom selvagem, que convive, de forma aparentemente paradoxal, com uma visão pessimista sobre a barbárie e a selvageria. A imagem ambivalente do índio em Léry será caracterizada a partir de sua

⁷ Nicolas Villegagnon, oficial da marinha e colonizador francês, fidalgo simpatizante dos huguenotes, foi aluno de Calvino. Chegando ao Rio de Janeiro em 10 de novembro de 1555, fundou, na ilha de Villegagnon, o Forte Coligny, núcleo de uma colônia que ficou conhecida como França Antártica. Retornou à França em 1558.

⁸ Gaspar de Coligny, dito almirante Coligny, defendeu Saint-Quentin contra os espanhóis, converteu-se à Reforma e tornou-se um dos chefes do protestantismo. Foi uma das primeiras vítimas da matança de São Bartolomeu.

⁹ A corte de Valois é o ramo da dinastia capetíngia que reinou na França entre 1328 e 1589. Sucedeu aos Capetíngios diretos e precedeu os capetíngios Bourbons. Seus membros sucederam aos Capetos na coroa de França e tornaram-se líderes de outros estados, como os Ducados da Borgonha e da Lorena. A casa de Valois é originária dos descendentes de Carlos, Conde de Valois, também Imperador de Constantinopla, filho de Filipe III da França. Para mais informações, ver: LESTRINGANT, Frank. *A oficina do cosmógrafo, ou a imagem do mundo no Renascimento*. Tradução: Edmir Missio. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2009. p. 209.

visão calvinista sobre a impossibilidade da salvação do índio, expressa em suas faltas de “escritura” e de “memória”, e das atenuações de seu “barbarismo”, identificáveis na valorização, por Léry, da “civilidade” dos “selvagens”. Será analisada a compreensão da retórica através da apreensão dos textos e autores antigos, e verificarei a importância da guerra para a sociedade Tupinambá. Será destacado também o trato com as imagens conforme os parâmetros culturais e religiosos da época.

Ainda no segundo capítulo, o foco temático será a guerra na sociedade Tupinambá, identificando como Léry e Thevet partes da construção de um discurso que remete a sociedade grega antiga para reinventá-la em outro contexto. Primeiramente será feita uma contextualização das obras de Thevet e Léry e, posteriormente, haverá uma demonstração do paralelismo entre os dois autores. Far-se-á uma leitura da guerra e da sociedade indígena a partir de cânone das guerras nas sociedades antigas.

Para analisar o alcance destas descobertas, farei uma análise também do ensaio *Les Canibais* de Michel de Montaigne, que traz descrições dos indígenas brasileiros com semelhanças à obra de Léry.

Além disso, serão trabalhados os relatos quinhentistas, os compósitos de gêneros e as representações destes discursos ao se tratar da imagem do índio do Brasil. Serão abordados os lugares de construção retórica da guerra Tupinambá, como também os relatos como construção de um discurso que remete à sociedade grega antiga. Analisarei as escritas de Léry e Thevet e como são tomadas como testemunhos pelos próprios autores, que retomam a alteridades que já são conhecidas. Verificar-se-á o funcionamento da literatura de viagem para falar do desconhecido, como modelo de escrita, e serão tratadas as representações da guerra como modelos de tradições épicas. A guerra Tupinambá também faz parte deste trabalho, sendo comparada com os modelos de guerra da sociedade grega na Antiguidade. E será feita uma análise do selvagem a partir de imagens em Thevet e Léry.

Capítulo 1: Olhares franceses em terras brasileiras

1.1. (Des) encontros no Novo Mundo.

Condenada por Agostinho como algo pecaminoso ou elogiado pelos cientistas como um estimulante de descobertas, a curiosidade moveu homens nos mares desconhecidos em frágeis embarcações sendo, muitas vezes, financiados por reis ou comerciantes, senhores que empreenderam coleções de objetos raros da natureza e da cultura, e os primeiros leitores de livros impressos sobre os relatos de viagem. A curiosidade foi o grande motor das Grandes Navegações e, pelo menos, foi tão importante quanto à cobiça e ao desejo de lucro.

Ao longo dos séculos XVI e XVII, as ideias e concepções a respeito do mundo e do cosmo transformam-se significativamente. Não só Copérnico, mas também Giordano Bruno, Galileu, Kepler e outros retiraram o homem do centro da criação e apresentaram noções tais como a da infinitude do universo e da existência de uma infinidade de mundos. Nesse contexto, conforme aponta Klaas Woortmann:

Os descobrimentos e a astronomia copernicana provocaram o descentramento da percepção bíblica medieval de mundo. A Terra deixava de ser o centro do universo, Jerusalém deixava de ser o centro da Terra e o homem deixava de estar no centro da criação (...). A crença dominante no pensamento europeu era de que a totalidade da criação, incluindo a história da humanidade, se movia de leste para oeste. Se o copernicanismo homogeneizou o mundo planetário, as viagens de descobrimento já haviam, antes mesmo da nova astronomia, começado o processo de homogeneização do espaço terreno.¹⁰

As navegações europeias dos séculos XV e XVI (entre elas as portuguesas) homogeneizaram os hemisférios, mostrando que todo planeta poderia ser habitado. Com isso, passou a vigorar o imaginário de que a Terra poderia abrigar diversos lugares ao mesmo tempo maravilhosos e monstruosos. Esses lugares fantásticos existem no imaginário medieval, como também os monstros que habitam lugares fantásticos povoam o imaginário europeu desde a Antiguidade. As navegações dos séculos XV e XVI deram novos significados ao maravilhoso e ao monstruoso. Estes fizeram deslocar mitos para a América, como o do paraíso terreal, do reino de Preste João, do Eldorado, das Amazonas, da ilha dos Antropófagos, das raças plinianas etc. O que Giucci afirma abaixo é que, aos poucos, esse imaginário do “maravilhoso” e do “monstruoso”, à medida que a experiência europeia sobre o mundo expandia-se, estava desaparecendo, ou melhor, se transformando, até que o Novo Mundo deixasse de ser o lugar da fantasia para se tornar o lugar do

¹⁰ WOORTMANN, Klaas. *O selvagem e o Novo Mundo: Ameríndios, Humanismo e Escatologia*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 2004. págs. 15 e 19.

exótico. Esse processo não se completa no século XVI, antes, está tão somente no início. A convivência entre elementos do maravilhoso, do monstruoso e do exótico é apontada, por vários estudiosos do “imaginário” dos descobrimentos,¹¹ até, mais ou menos, o Século das Luzes.

A imagem do remoto espetacular chega ao auge em meados do século XVI na América e será substituída por uma visão européia do Novo Mundo como espaço do exótico. A esse processo de eclipsamento gradual da imagem do maravilhoso longínquo denomino a conquista do maravilhoso.¹²

A partir do século XVI, o imaginário europeu foi amalgamando as histórias dos que navegavam pelo Atlântico com os mitos anteriores, os quais tinham como cenários as terras e os mares orientais. As ilustrações que contribuíram para acender a curiosidade tornaram não só o livro atraente, como também, de certa forma, procuraram reforçar a credibilidade do que havia sido dito, tornando o fantástico acessível ao olhar dos leitores. Ao falar do fabuloso, Palazzo considera que:

Persistia, assim, a crença do reino fabuloso que, durante o período medieval cogitava-se que pudesse estar localizado no Oriente. Havia apenas um “deslocamento” geográfico, a partir da metade do século XV. Sua localização deixaria então de ser na Ásia, provavelmente na Índia, passando para a África, mais precisamente para a Etiópia, mantendo, porém o fascínio no imaginário dos navegantes que o buscavam insistentemente. Sem dúvida, há fatores econômicos e políticos impulsionando as chamadas Grandes Navegações da Idade Moderna e levando aos descobrimentos da América e do Brasil. Há também todo um contexto europeu e uma especificidade ibérica que permitem a Portugal e Espanha sair na frente para encontrar “novas” terras. Mas não são novas mentalidades embarcaram para as aventuras do Renascimento.¹³

O Brasil encontrado pelos portugueses em 1500 foi sendo construído na mentalidade europeia como a concretização de imagens originárias de relatos utópicos de maravilhas. Tal imaginário impulsionou em parte os deslocamentos marítimos.¹⁴ Ao considerar o mundo em movimento pelas descobertas, Palazzo sugere que deve-se:

Considerar os descobrimentos como um corte importante para uma abrupta entrada na modernidade ou entendê-los como sendo um resultado de mudanças pontuais na Europa não corresponde mais à análise que tem sido realizada pelos historiadores.¹⁵

Marco Polo já associava a ideia de viagem às riquezas concretas e ao maravilhoso. O

¹¹ Para mais informações, ver: GIUCCI, Guillermo. *Viajantes do maravilhoso: o Novo Mundo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992; PALAZZO, Carmen Lícia. *Entre mitos utopias e razão: os olhares franceses sobre o Brasil (séculos XVI a XVIII)*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002; e WOORTMANN, Klaas. *O selvagem e o Novo Mundo: Ameríndios, Humanismo e Escatologia*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 2004. págs. 15 e 19.

¹² GIUCCI, Guillermo. *Viajantes do maravilhoso: o Novo Mundo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992. p. 21.

¹³ PALAZZO, Carmen Lícia. *Entre mitos utopias e razão: os olhares franceses sobre o Brasil (séculos XVI a XVIII)*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002. p. 47.

¹⁴ Para mais informações, ver: HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Visão do Paraíso*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1999.

¹⁵ PALAZZO, Carmen Lícia. *Entre mitos utopias e razão: os olhares franceses sobre o Brasil (séculos XVI a XVIII)*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002. p. 50.

comércio era também uma das principais razões das viagens, e o movimento dos mercadores propiciou uma considerável abertura da Europa em direção à Ásia e à África.¹⁶ Os relatos dos viajantes são vistos como afirmação de conquistas e como testemunho da expansão da cristandade oriental.

Passa-se agora para uma breve análise sobre as crônicas, o que é importante para se pensar nos relatos dos viajantes aqui analisados. A utilização do termo “crônica” coincide muitas vezes com o uso da expressão “narrativa (ou literatura) de viagens”, conforme aparece, por exemplo, em José Honório Rodrigues, na sua apreciação à Carta de Caminha:

A carta de Pero Vaz de Caminha, o auto inicial do nascimento do Brasil e da própria crônica brasileira, inaugura a primeira fase e a corrente dos cronistas, apaixonados divulgadores das grandezas do Brasil. Pertence, como escreveu Cortesão, **ao gênero das narrativas de viagens**. A singularidade dos acontecimentos, a vivacidade da observação, o profundo sabor humanista tornam a carta um clássico pela pureza de língua e de gosto.¹⁷

O termo “crônica” é tradicionalmente utilizado como forma de diferenciar os escritos supostamente não ficcionais do período colonial da escrita histórica científica, passando a se desenvolver a partir do século XIX. Nessa acepção, durante o século XVI, vários “cronistas” teriam escrito sobre o Brasil. Dentre eles, podem ser destacados Jean de Léry e André Thevet. Para Florestan Fernandes, as “crônicas” fornecem um rico material para o estudo das antigas culturas indígenas do Brasil. Para ele,

Os cronistas, em virtude mesmo das condições em que se processaram os contatos dos brancos com os aborígenes, desempenharam os papéis de “observadores participantes” (como se diria hoje, em linguagem técnica). Por isso, ilustram as descrições com casos reais, observados diretamente. Quando recorrem ao auxílio informativo de compatriotas (“interpretes” ou “colonos”), fazem-no com o intuito de ampliar as ilustrações concretas. Graças a isto, obtém-se nos próprios textos, através de exemplificações, uma ótima fonte de verificação das generalizações e afirmações sintéticas dos cronistas. As exemplificações constituem também, é óbvio, um bom ponto de apoio para o manejo, na crítica do conteúdo das fontes primárias, do método etnológico e da casuística sociológica. Na situação de “observador participante” os cronistas colocavam-se em uma posição privilegiada para observar a vida dos tupinambás. Como as obrigações intelectuais por eles assumidas, enquanto cronistas, não determinavam nenhuma espécie de racionalização na interpretação da realidade social (como acontece com a “mentalidade científica” dos modernos antropólogos e sociólogos), refletem-se em suas descrições todas as lacunas e todas as vantagens inerentes ao labor intelectual do “homem de ação”. Isto significa, em outras palavras, que os focos de interesse emocional não eram fiscalizados, nem completamente, nem deliberadamente. Por isso, manifestações de etnocentrismo e fixações pessoais impregnam fortemente numerosos textos. Contudo, hoje se sabe em que sentido semelhante situação (de homem de ação) conduz a um conhecimento mais aprofundado da realidade social. Como as próprias fontes fornecem meios para apurar as manifestações de etnocentrismo e fixações pessoais, é claro que o pesquisador moderno está nas condições de

¹⁶ Para mais informações, ver: Carmen Lícia. Entre mitos utopias e razão: os olhares franceses sobre o Brasil (séculos XVI a XVIII). Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002. págs. 50 e 51.

¹⁷ RODRIGUES, José Honório. *História da História do Brasil* - Historiografia colonial. São Paulo: Cia. Editora Nacional, 1979. p. 1.

extrair todos os resultados positivos das descrições interessadas. Ou seja, em outros termos, a possibilidade de verificação transforma as interpretações deformadas em meios seguros de críticas e de compreensão das fontes primárias.¹⁸

Para Fernandes, as “crônicas” do início do século XVI destacam, em geral, os aspectos mais importantes da vida social dos grupos indígenas falantes da Língua Geral (ou Tupi), em especial dos tupinambás. Contudo, uma análise mais pormenorizada dos crivos religiosos e culturais do conjunto composto de gêneros denominado “literatura de viagens”, aqui generalizado como “crônica”, pode indicar um caminho um tanto mais complexo e menos imediato de acesso (se é que algum é possível) ao referente indígena desses discursos.

Analisando elementos da “literatura de viagem”, especialmente no caso de Jean de Léry, Michel de Certeau a situa naquilo que denomina “discurso etnográfico” ou “heterologia”. Da “literatura de viagem”, Certeau destaca escritos do século XVI ao XVIII. O autor, estudioso de Jean de Léry, analisa o relato do “cronista” sobre sua estadia de 1556-1558 na Baía de Guanabara. E neste sentido destaca que a obra de Léry: “Transforma a viagem em um ciclo (...), como objeto literário, o selvagem que permite retornar o ponto de partida. O relato produz um retorno, de si para si, pela mediação do outro. (...)”.¹⁹

Certeau nunca separou atividade intelectual do entusiasmo do olhar sobre os outros. O autor dedicou-se a questões sobre o Novo Mundo e formulou diversas questões para trabalhar a “ciência do outro”. O autor é peça para se entender a estrutura do livro de Léry. Certeau observa questões pertinentes na obra de Léry, pois este completa a transformação da religião como prática do século XVI, definindo o *status* e dando voz ao selvagem. A ciência do outro é o “objeto de desejo” de Certeau. Através dela, o autor considera que ninguém volta sem mudança do encontro com o outro e que, ao se pensar na ciência do “Outro”, não é possível pensar em um só lugar para esta prática. Sobre esta temática, Woortmann considera que para se pensar no “Outro” de Certeau era necessário pensar em Aristóteles primeiramente, ou todo o desejo de sistematizar seria para Certeau uma perda do ponto. Hartog considera que Certeau, em sua obra, viajou sem sair de seu espaço, fundando uma nova disciplina e trazendo as vozes do século XVI para o nosso tempo.

Além disso, Michel de Certeau situa a historiografia moderna, a qual se articula em torno de quatro noções opostas à etnologia: escrita, identidade, consciência e temporalidade. Neste sentido, a “literatura de viagem” se interessa principalmente pelo espaço ágrafo do “Outro”, buscando “aprisionar” a oralidade, a espacialidade, a inconsciência e a alteridade em quadros de escrita (ou de história). Nesse sentido, a “estranheza” desse discurso estaria em tratar, por escrito, de algo que os

¹⁸ FERNANDES, Florestan. Um balanço crítico da contribuição etnográfica dos cronistas. In: *Investigação Etnológica*. Petrópolis: Vozes, 1975. p. 265.

¹⁹ CERTEAU, Michel de. Etno-grafia: a oralidade ou o espaço do outro. In: *A escrita da história*. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 1982. p. 212.

homens não “se ocupam em fixar na pedra o papel.”²⁰ Para o autor, a escrita supõe, na concepção cristã e europeia de Léry, uma transmissão fiel da origem. Neste sentido, a palavra que não é *Escritura*, para o huguenote, não guarda os sentidos originais. Estando os selvagens privados da escrita, seria penoso, na concepção de Léry, que a “verdade” se mantivesse, entre eles, na pureza. Assim, os relatos dos viajantes são pautados principalmente na escrita e atravessam a história e a etnologia, orientando-as conforme um sentido cristão, pois, como aponta Guillermo Giucci: “o relato do viajante deve satisfazer as expectativas do leitor, e tornar-se compreensível para o receptor ao ser integrado à convenção literária do **maravilhoso (...) como signo do poder de Deus.**”²¹

Com relação ao maravilhoso, visto aqui como categoria histórica, Stephen Greenblatt destaca que o imaginário europeu acerca do Novo Mundo é, em geral, bastante fantasioso e que sofreu modificações ao longo da era dos descobrimentos. Stephen Greenblatt procura identificar o mecanismo simbólico que permitiu aos conquistadores registrar seu encantamento diante do novo. O autor elege o maravilhoso como símbolo-chave, sendo definido como expressão de emoção do homem com algum objeto com o qual mantém contato (ou se relaciona) e que não pode ser compreendido imediatamente ou por meios puramente lógicos: “O maravilhamento é um reconhecimento instintivo da diferença, o indício de uma atenção altamente concentrada. Representa tudo o que não pode ser conhecido, em que mal se pode acreditar.”²²

Neste sentido, o maravilhoso se torna sinônimo de surpresa diante da constatação da diversidade. O que vai mudar o sentido da emoção deste ato de maravilhamento é o momento histórico em que a personagem está inserida, juntamente com a intenção de sua tarefa. Para os “viajantes”, o maravilhamento permite assimilar, à sua maneira, o novo e o misterioso, entendendo-os conforme as suas certezas religiosas. As escritas heterológicas de Léry e Thevet são exemplos de um modo europeu e cristão de conhecer e reconhecer o Novo mundo. Assim, a “literatura de viagens” proporcionou a construção do conhecimento sobre o Brasil e seus habitantes, porém, esta construção se dava conforme crivos religiosos e culturais, como o do “maravilhoso”, e eram mediados por projetos de fixação “colonial” e por modos diferenciados de relacionamento entre europeus e habitantes do Novo mundo.

Jean de Léry e André Thevet, de fato, consideram seus relatos (do maravilhoso) como testemunhos de fé e da obra de Deus. Nas narrativas de viagem e pelo seu jogo escriturário, mesmo as “fábulas” indígenas podem passar a integrar o “testemunho da fé”. Um bom exemplo pode ser observado em Léry, que considera os mitos indígenas como deturpações da palavra revelada na sua

²⁰ Ibidem. p. 214.

²¹ GIUCCI, Guillermo. *Viajantes do maravilhoso: o Novo Mundo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992. p. 89. Negrito meu.

²² GREENBLATT, Stephen G. *Possessões maravilhosas: o deslumbramento do Novo Mundo*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1996. p. 48

transmissão oral. Por essa transmissão, diria Certeau:

A palavra se encontra numa posição diferente. Ela não “guarda” (...). A propósito de uma tradição oral dos tupi concernente ao dilúvio que teria afogado “todos os homens do mundo, exceto seus avós, que salvaram sobre as mais altas árvores de seu país”, Léry observa que “estando privados de toda espécie de escrita lhes é penoso reter as coisas em sua pureza; eles acrescentaram a esta fábula, como os poetas, que seus avós se salvaram sobre as árvores”. Graças ao padrão escriturário Léry soube medir o que a oralidade acrescenta às coisas, e sabe o que as coisas fora, ele é historiador.²³

A obra de Léry é considerada por muitos historiadores²⁴ como o relato do primeiro encontro de um viajante em terras brasileiras com a “raça corrompida por Adão”. A tentação do primitivismo existe em Léry e, para o autor, a decadência dos índios é incontestável e se situa logo após o pecado original; prova disto são as perdas de memória e principalmente das palavras por parte dos índios. Para Léry, a escrita era de extrema importância, pois considerava que os homens a receberam de Deus e os índios, que ignoravam a Bíblia, eram um povo maldito de Deus, colocando assim a escrita como uma invenção quase divina em contraponto a autores antigos, como destaca Lestringant:

A escrita introduz a distância e a duplicidade entre os seres, funda uma divisão e uma hierarquia entre os que sabem e os que não sabem ler. (...). A escrita além de muda é surda. E incapaz prossegue Sócrates, de se abrir para o intercâmbio e para o diálogo: se interrogamos os discursos escritos “acerca de um determinado ponto do que dizem”, com o intuito de nos instruímos, é uma coisa o que dão a entender, uma só, e sempre a mesma! O que também quer dizer que a escrita não sabe se defender sozinha. Se for duramente atacada, precisa de um “pai” para responder em seu lugar (...). Sócrates finalmente censura a escrita por ser uma memória externa, alheia à alma e aos recursos da reminiscência (...). Pois essa invenção, ao dispensar os homens de exercerem sua memória, produzirá o esquecimento na alma dos que dela tiverem adquirido o conhecimento; confiantes na escrita, buscarão no exterior, graças a caracteres estrangeiros, e não no interior, graças a eles mesmos, o meio de se lembrarem.²⁵

Léry responde a Sócrates, ao tratar de uma relação profunda entre a prática da escrita e o desenvolvimento da memória:

Léry vai responder a Sócrates. Num adendo à terceira edição procura refutar a tese paradoxal segundo a qual, longe de servir à memória, a invenção da escrita a teria grandemente prejudicado. Ele chega a espantar-se que um “filósofo sábio da Grécia” tenha podido defender tão “estranha” opinião (Léry, 1994:382 nota 2). E rebate com a opinião de Cícero, que define a história como “mãe dos tempos”. Léry invoca Moisés, suposto autor de Pentateuco, “o primeiro escritor” segundo a tradição judaico-cristã resumida no livro

²³CERTEAU, Michel de. Etno-grafia: a oralidade ou o espaço do outro. In: *A escrita da história*, Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 1982. p. 218.

²⁴Para mais informações, ver: CERTEAU, Michel de. Etno-grafia: a oralidade ou o espaço do outro. In: *A escrita da história*, Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 1982; PALAZZO, Carmen Lícia. *Entre mitos utopias e razão: os olhares franceses sobre o Brasil (séculos XVI a XVIII)*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002; e RODRIGUES, José Honório. *História da História do Brasil - Historiografia colonial*. São Paulo: Cia. Editora Nacional, 1979.

²⁵LESTRINGANT, Frank. *De Jean de Léry a Claude Lévi-Strauss: por uma arqueologia de Tristes Trópicos*. São Paulo: Revista de Antropologia, USP, v. 43, nº 2, 2000. p. 90.

Dos inventores de Polidoro Vergílio. Os “antigos pais”, ou seja, os patriarcas da Bíblia, de Abraão a José, certamente tinham boa memória; lembravam “muitas boas coisas que, sem outro registro além do entendimento, passavam de pai para filho; mas com muito mais certeza isso se fez depois de estar a escrita em uso”.²⁶

Para Léry, palavra e escritura conduzem ao mesmo lugar: à lembrança sempre presente da Revelação. A Bíblia, enquanto escritura, é depositária da palavra viva. Ela fala com o leitor para que este a receba e a escute com fé, opondo-se a Sócrates, para quem a escrita seria uma relíquia da palavra morta, relevo inerte do grande festim de palavras. Assim, Léry, na condição de predicante, proclama a letra viva de um texto. Como ministro da palavra, o autor utiliza de seu ofício de pastor para reativar uma mensagem já escrita, uma mesma leitura apropriada a seu modo. Léry multiplica as “profecias” (neste caso, o estudo bíblico prévio) em seu próprio discurso, quando revive a Bíblia nas peripécias de sua viagem e nas mais íntimas singularidades do Brasil. Nessa direção, o mérito da escrita não escapa do etnocentrismo, pois seu conceito de escrita é restritivo e tipicamente europeu. Conforme Lestringant:

(...) o etnocentrismo de Léry exerce na verdade num sentido muito diferente do antropólogo que ele se reconheceu. É um etnocentrismo mais brutal na aparência. Em vez de se orientar, num devaneio nostálgico, em direção à origem e à transparência perdidas, aumenta a diferença. As línguas do Paraíso fascinaram o século XVI, mas em Léry, um bom calvinista, não se permite especular a esse respeito nem, sobretudo, querer retornar a essa origem inatingível. O paraíso terrestre é necessariamente um Paraíso perdido. De certo modo, a imagem idílica do Brasil, essa variante degradada do Éden, confirma isso. O verme está no fruto, desde o pecado original. A serpente está escondida no jardim. O Brasil nos conta Léry, está repleto de serpentes, “grossas como um braço de homem e longas de uma vara”, ou “compridas e delgadas, verdes como acelga.” As primeiras são consumidas, cortadas em postas como enguias; as outras são como venenosas. A mensagem de Léry pode ser resumida do seguinte modo: a palavra é enganosa desde o Éden e a tentação de Eva. A escrita não acarreta nenhuma perda, mas ao contrário a possibilidade de redenção. Infelizes, portanto, os que não dominam a escrita!²⁷

A escrita, portanto, não acarreta nenhuma perda, mas uma capacidade de redenção. Léry celebra a escrita e a vê como notável instrumento de poder e dominação. O autor a considera uma lei universal e, não podendo ignorá-la, os índios não são tão ignorantes quanto querem fazer crer. Em outras palavras, o fato de não saberem ler ou escrever não lhes constitui uma garantia de inocência, pois, independente da escrita, cuja posse é um dom divino, reservada somente a alguns povos, existe outra escrita espalhada nas coisas, cujo desconhecimento é imperdoável. Segundo Lestringant em *Os Canibais*, Léry lamenta não ter construído um registro iconográfico sobre o Brasil, dizendo que seria possível aos leitores reconhecerem somente aquilo que ele viu com seus próprios olhos, por meio de uma evidência que transborde a qualquer descrição. No entanto, com relação aos índios, Léry segue fielmente a lição de Calvino quando condena a ingratidão dos

²⁶ Idem. p. 90.

²⁷ Ibidem. p. 93.

brasileiros, incapazes de adorar, mas que tem olhos para ver. Em resumo, não só a imagem tem importância para o autor, como também a escrita a qual é memória e poder para ele, e vê a imagem como um auxiliar indispensável no texto para a conservação do passado. A escrita vem como um processo de redenção e as imagens fazem a reconstrução do real; elas ofereciam algo como sínteses aproximativas do objeto, mas sínteses plenas.

Ao trabalhar com testemunhos, utilizando da memória involuntária, Lestringant em seu livro *Os Canibais* considera que a escrita de Léry se aproxima de uma novela. Sua leitura é única porque ele reporta os fatos utilizando-se de duas sensações: criando uma ilusão de realidade, de que os índios andam nus pelas leis da natureza e de que todas as convenções para salvar os índios haviam falhado; e em um segundo momento a de que aos índios não caberia a salvação, visto que são povos já dela excluídos. Em seu estudo sobre Jean de Léry, Lestringant destaca que vários estudiosos detinham uma simpatia por Léry, pois para estes leitores havia uma sedução nas histórias dos selvagens narradas pelo huguenote. Lestringant considera que a leitura de Léry não é ingênua, uma vez que seu livro foi bem adaptado para as exigências do mercado intelectual vigente no período, e o huguenote era considerado um filho do humanismo. Lestringant também destaca François Coréal, o qual é apresentado pelo autor como um viajante do século XVII que, ao escrever sua obra *Tour de France par deux enfants*, faz cópia de oito capítulos sobre a descrição do selvagem realizada por Léry, com várias frases e trechos retirados do original.²⁸

Lestringant também apresenta outro fator importante na obra de Léry: as diferenças entre o *corpus* huguenote e a obra de Léry, visto que o *corpus* deixa escapar a racionalização de interpretação da moral entre os índios e a compreensão dos ritos e costumes que a Renascença observa, reduzindo tudo a uma simples explanação. O olho de Léry como viajante não diferencia o que é realmente real e o que é aparente motivação. Na leitura de Léry, o autor faz a ilusão de um exótico humano posto *a priori*, criticando a aparente monogamia dos católicos europeus que eram dissimulados em contraponto com o inocente selvagem. Léry foi o primeiro a lançar o ideal do Bom Selvagem, criando várias metamorfoses para que este índio fosse incorporado na sociedade europeia.²⁹

²⁸ Para mais informações, ver: LESTRINGANT, Frank. *O Canibal: grandeza e decadência*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1997.

²⁹ Idem.

1.2. Evangelhos segundo Léry e Thevet.

Entre os séculos XVI e XVII, os projetos da França Antártica³⁰ (1555-1560) e da França Equinocial (1612-1615), foram as mais longas e estáveis tentativas de implementação de colônias francesas em territórios da América Portuguesa. Em 1612, funda-se, com apoio da monarquia Francesa, a França Equinocial no Maranhão. Esta segunda tentativa de colônia francesa foi católica e missionária, seguindo, pois, modelos religiosos semelhantes aos das colonizações ibéricas. A França Equinocial foi fundada com o apoio da monarquia francesa em um momento em que Portugal, Espanha e suas colônias viviam a União Ibérica³¹ sob a dinastia dos Habsburgos. Já a experiência anterior da França Antártica, que nos interessa mais diretamente neste trabalho, se remete diretamente ao cisma Protestante. Seu principal idealizador, Almirante Gaspard de Coligny³², que aderiu ao calvinismo, buscava a pacificação entre huguenotes e católicos na França. Em 1560, sob o comando de Mem de Sá, os portugueses tomaram o forte francês e os franceses tiveram que se refugiar em outros pontos do litoral. A expulsão completa dos franceses pelos portugueses deu-se somente em 1567.

O ano de 1556 foi especialmente importante como marco da identificação da França Antártica com projetos huguenotes. Naquele ano, depois de uma série de revoltas ter assolado a colônia comandada por Villegagnon³³, o vice-rei da França permitiu que Calvino enviasse uma comissão de quatorze religiosos ao Brasil, para que professassem a fé entre os colonos franceses no Novo mundo e buscassem controlar a ordem social. A comissão era encabeçada por Du Pont de Corguilleray e pelos ministros huguenotes Pierre Richer e Guillaume Chartier. Chegando ao Brasil, a função mais importante da comissão, da qual Jean de Léry fazia parte, era fundar, na América, um asilo para que huguenotes franceses pudessem gozar de liberdade religiosa, conforme instruções fornecidas pelo Almirante Gaspard de Coligny.³⁴

³⁰ A França Antártica no Brasil, entre 1555-1560, apesar de sua brevidade, conquista a atenção, porque estabelece relações entre o europeu e o índio brasileiro baseadas em interesses comerciais e de convivências, em que a curiosidade e/ou necessidade vencem receios e pré-conceitos. Além dessa confrontação do eu ou do outro, entre europeus e silvícolas, também coloca em debate as identidades católica e reformada, num encontro tumultuado e de trágico fim.

³¹ União Ibérica: período de 1580-1640 em que Felipe II (e seus dois sucessores), rei da Espanha, assume também o trono de Portugal e passa a controlar todas as colônias portuguesas (incluindo o Brasil). Neste período, no Brasil, os funcionários do governo lusitano foram mantidos e o idioma oficial continuou sendo o português.

³² Gaspar de Coligny, dito almirante Coligny, defendeu Saint-Quentin contra os espanhóis, converteu-se à Reforma e tornou-se um dos chefes do protestantismo. Foi uma das primeiras vítimas da matança de São Bartolomeu.

³³ Nicolas Villegagnon, oficial da marinha e colonizador francês, fidalgo huguenote (não creio que era huguenote, mas no máximo um simpatizante) foi aluno de Calvino. Chegando ao Rio de Janeiro em 10 de novembro de 1555, fundou, na ilha de Villegagnon, o Forte Coligny, núcleo de uma colônia que ficou conhecida como França Antártica. Retornou a França em 1558.

³⁴ Segundo o próprio Léry, a França Antártica privilegiou a convivência entre católicos e protestantes. Com a fundação da França Antártica, desde o início Villegagnon não teve boas relações com os tupinambás (que sempre foram aliados dos franceses). Além disso, muitos indígenas ficaram doentes após as chegadas dos navios. Villegagnon impôs uma disciplina rigorosa aos colonos; estes não poderiam ter comércio sexual com as índias, sendo que muitos normandos já estavam aclimatados à vida sexual. Villegagnon foi abandonado por grande parte dos colonos e pediu ajuda a Calvino,

Segundo Guilherme Amaral Luz, em *Os justos fins da França Antártica*, a França Antártica influenciou o discurso jesuítico e calvinista sobre as pretensões coloniais portuguesas e francesas. O autor atenta ainda para o discurso de Robert Southey, que analisa que o declínio da França Antártica se deu a partir da vitória dos portugueses na Baía de Guanabara devido à traição de Villegagnon ao seu próprio partido e, neste sentido:

Fazendo uma conciliação aparentemente tranqüila entre as duas causas da possessão portuguesa do território do Rio de Janeiro (inabilidade “diplomática” de Villegagnon e valorização das virtudes de Mem de Sá e dos membros da Companhia de Jesus), Southey, na verdade, está combinando discursos que se contradizem e disputam a verdade de forma bastante acirrada. De um lado o pastor huguenote Jean de Léry, autor de *Viagem à Terra do Brasil*, escrito vinte anos depois de sua estadia na América. De outro, a memória da Companhia de Jesus, representada pela *Crônica da Companhia de Jesus no Brasil*, do Padre Simão de Vasconcelos, escrita no século XVII. A sugestão, por exemplo, de que a França Antártica teria fracassado devido a um suposto enfraquecimento decorrido da “estupidez” de seu comandante é própria do relato de Jean de Léry, mas é totalmente contrária aos relatos jesuíticos que creditam a tomada do Forte Coligny a uma ajuda providencial divina ao exército de Mem de Sá, sem a qual seria impossível vencer mais o mais numeroso e equipado inimigo.³⁵

Ainda segundo Amaral Luz, em 1555, quando foi fundada a França Antártica na Baía de Guanabara, vigorava no Brasil um sistema administrativo misto que combinava a iniciativa de particulares por concessão régia e as Capitânicas Hereditárias, com o centralismo estatal da coroa, tendo a Capitania Real da Bahia como sede do Governo Geral. Os domínios portugueses começam a se estabilizar; no entanto, a relação com os nativos era ainda bastante conflituosa, e nas capitânicas havia presenças dos missionários jesuítas. Além disso, a capitania de São Tomé (entre Espírito Santo e São Vicente) era alvo principal dos franceses que estavam interessados em comercializar o pau-brasil. Na região, as rivalidades entre portugueses e tupinambás eram mediadas por outras com as quais já se viam misturadas, a saber: a disputa entre portugueses e franceses pelo comércio do pau-brasil (quando não entre católicos e protestantes) e entre tupinambás e tupiniquins (inimigos tradicionais no contexto das guerras intertribais). Os tupiniquins mantinham laços com os portugueses e os tupinambás mantinham laços com os franceses. Esta relação de reciprocidade

para um novo recrutamento. Foram catorze “genebrinos” que chegaram ao Brasil em 7 de março de 1556, entre os quais Jean de Léry. Frank Lestringant assim narra a chegada da comissão à França Antártica: “Apenas catorze ‘genebrinos’ respondem ao apelo. Não se tratava de burgueses da cidade apegados, como se imagina, à sua segurança material, mas de refugiados recentes, correndo de um exílio a outro, em busca da improvável terra da promessa a salvo dos perseguidores. Fugindo do cativo ao Egito, ei-los que substituem o Mar Vermelho pelo Oceano Atlântico e Canaã pelo Brasil. Em suas pegadas, ou antes, em sua esteira, outros refugiados tentarão estabelecer-se na Flórida e, mais tarde, na Virgínia de Raleigh e na Nova Inglaterra. Entre seus trabalhadores da primeira hora no campo americano, Jean de Léry, um sapateiro nativo da Borgonha, e os pastores Pierre Richer e Guillaume Chartier. Eles desembarcaram em 7 de março de 1557 na terra do Brasil e são recebidos de braços abertos, na praia da Ilha Coligny, por um Villegagnon jovial, em grande traje de aparato, escoltado por sua guarda privada de escoceses. Os três navios traziam viveres, gado e sêmenes. Cinco moças, casadas assim que desceram à terra e artesãos vinham reforçar esta colônia de povoamento”. Ver referência em: LESTRINGANT, Frank. A outra conquista: Os Huguenotes no Brasil. In: NOVAES, A. (org.). *A Descoberta do homem e do mundo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998. p. 421.

³⁵ LUZ, Guilherme Amaral. Os justos fins da França Antártica. *Locus - revista de História*. v. 7, n.º 1, 2001. p. 64.

também se estendia às tribos indígenas, assim como os tupiniquins eram inimigos dos tupinambás, estes também seriam inimigos dos franceses e vice-versa.

O principal objetivo da construção do Forte de Coligny (que serviu para proteger os franceses dos inimigos portugueses e nativos *hostis*), não era ser um local para evangelizar os índios, e sim para trazer a colônia o evangelho segundo a Igreja de Calvino. O primeiro a visitar a ilha foi o católico André Thevet, mas este não tinha a função de missionário. Tal como os outros franceses que ali estavam, sua função foi a de descrever a terra marcando o domínio da corte francesa, conforme consta na passagem de Amaral Luz:

O primeiro religioso a visitar a Ilha foi um católico, o abade André Thevet, cuja narrativa de singularidades que fez da terra rendeu-lhe o título de cosmógrafo da Corte dos Valois. Ao contrário dos missionários jesuítas que atuavam nos domínios portugueses, o intuito principal da viagem de Thevet não era a evangelização, mas a descrição de terras e povos do Novo Mundo, marcando o domínio da corte francesa. A primeira leva de religiosos que foram para a França Antártica com objetivos mais propriamente evangélicos foram três pastores huguenotes, Guillaume Chartier, Pierre Richer e Filipe de Corguilera, o Senhor Du Pont, acompanhados por uma comitiva, da qual participava o então sapateiro e futuro pastor Jean de Léry. Em total acordo com uma concepção calvinista de salvação, o objetivo da comitiva não era a conversão do indígena, que Léry qualifica logo como inapto para o recebimento da Graça por ser da linhagem da Cam. O objetivo da expedição era implantar, na colônia, um modo de vida consonante com a Igreja reformada segundo o Evangelho, nos moldes propostos por Calvino, como o próprio Villegagnon dizia à Calvino ser o seu desejo depois de uma rebelião acontecida no forte. A intenção naquele momento era transformar a Ilha em uma espécie de La Rochelle do Novo Mundo.³⁶

Segundo Amaral Luz, os portugueses acreditaram que estes franceses estavam afrouxando as leis e incentivando a antropofagia nos indígenas e, com isso, a colônia estava se afastando da vontade de Deus. Para os portugueses, a vitória e a salvação viriam ainda no governo de Duarte da Costa, que lutaria contra os tupinambás e os tapuias rebeldes, e Mem de Sá, que seria o verdadeiro juiz para colocar ordem novamente no curso da colonização, expulsando os invasores calvinistas.

Léry também acusou Villegagnon do fracasso da França Antártica, pois este, apesar de negar o papado, se comportava como um católico, tentando explicar que a eucaristia, apesar de seu sentido figurado, era praticada por este huguenote. Ao ser expulso do forte, passa a viver junto aos tupinambás, os quais Léry já acreditava que não poderiam ser salvos ou convertidos. E neste sentido Amaral Luz descreve:

Comparando os católicos aos Goitacases e indo se refugiar entre os tupinambás. Léry realiza o movimento, outrora identificado por Michel de Certeau, de ir refugiar-se entre os selvagens por desencanto com a mesma civilização que seria encontrada no fim de sua economia escriturística: aquela capaz de transformar a imagem terrível de exterioridade selvagem em texto palatável e redutor de distâncias, mediante a transformação do cru em cozido. Como já dissemos o tupinambá não pode ser salvo, pois é a linhagem de Cam e cometem bárbaros crimes contra a *jus naturae*, no entanto, não é mais condenado à danação

³⁶ Ibidem. p. 66.

do que qualquer europeu não predestinado, sendo, muitas vezes, menos bárbaros que eles. Seu caminho acaba levando à crítica da colonização ibérica e da conversão, não porque fosse um anti-clerical iluminista, mas por não acreditar nos únicos fins que poderiam justificar a empresa: a salvação do índio que, embora condenado, seria ainda superior aos missionários. Tudo isso converge na imagem ao mesmo tempo de desprezo e vitimização que constrói o índio.³⁷

Em muitos momentos, ao discutir sobre a construção que fez do ameríndio brasileiro, Léry trata de uma visão única, homogênea e transparente do selvagem americano, separado entre o insulto – a preguiça, a asneira – e a ditirambo – a bravura e a hostilidade (o capítulo XI da *História de uma viagem a terra do Brasil* trata de um cunho político e, do mesmo modo, teológico). Também aproveita a “oportunidade” para abordar sobre o “tirano” Villegagnon, que se opõe aos “genoveses” que partem para o Refúgio.

Léry várias vezes acentua o papel dos antigos, que exortam os seus à vingança em intermináveis arengas e conduzem a tribo quando de suas migrações em direção a uma outra área de cultura ou ao território dos inimigos. Fazendo isso, confunde deliberadamente duas instâncias que Thevet tinha tomado o cuidado de distinguir: o chefe militar, que é, segundo o cosmógrafo, um homem em pleno vigor da idade, e o “velho”, que representa um pouco o papel do sábio e de quem a grande família reunida na maloca escuta os discursos belicosos.³⁸

Por fim, Amaral Luz considera que a experiência, para Léry, serviu para que este deixasse a convivência com os selvagens e retornasse à Europa. Quando volta para a França, Léry pleiteia um cargo de ministro pelo fato de ter conseguido servir suas funções na América e ter sobrevivido nas condições em que esteve. Ao tratar do fracasso da França Antártica, Léry diz que o fato se deu pela traição de Villegagnon e também devido ao equívoco de modelo sacramental romano, pois o sucesso da empresa dependeria da conduta religiosa reformada. Contudo, este fracasso para Thevet ocorreu devido à cobiça da frente de evangelização, e o seu sucesso se daria pela adoção de uma postura missionária voltada aos moldes católicos.

Em 1578, sai a primeira edição de *Historie d'un Voyage fait dans la terre du Brésil*, que é o relato mnemônico das experiências do seu autor, Jean de Léry, durante sua estadia no Brasil (1556-1558). Léry dedica este livro ao conde François de Coligny, filho do Almirante Gaspard de Coligny. Em seu prefácio, Léry explica porque, somente depois de quase vinte anos após sua viagem à América, ele resolve editar o seu livro:

De volta a França não tinha eu a intenção de tornar públicas as memórias que escrevera, em grande parte com tinta do Brasil, e ainda na América, nem as coisas notáveis que observara, mas de bom grado as contava pormenorizadamente aos que me inquiriam. Tendo, porém algumas das pessoas com as quais mantinham relações julgado que tais coisas eram dignas

³⁷ Ibidem. p. 70-71.

³⁸ LESTRINGANT, Frank. *A oficina do cosmógrafo, ou a imagem do mundo no Renascimento*. Tradução: Edmir Missio. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2009. p. 179.

de ser preservadas do esquecimento, acedi em redigi-las já em 1563 entregava eu, ao deixar a cidade em que me encontrara, uma assaz ampla narrativa a um de meus amigos; mas aconteceu que as pessoas a quem este remeteu o manuscrito, para que me fosse devolvido, o perderam às portas de Lyon e não foi mais possível encontrá-lo. Em vista disso, com a ajuda dos rascunhos que fui solicitar ao copista, reconstitui o manuscrito, à exceção do colóquio em língua selvagem do capítulo XX, de que não existia senão um exemplar. Mas ao terminar essa nova redação, estando em La Charité Sur Loire, vi-me forçado a fugir às desordens aí provocadas contra os da religião e a refugiar-me em Sanure. Depois de minha partida tudo foi pilhado e, essa segunda cópia de minha narrativa também. Ao relatar porém um nobre fidalgo primeiro incidente e o nome da pessoa a quem eu entregara o manuscrito, de tal modo se interessou ele por encontrá-la que finalmente o achou no ano passado (1576) e me devolveu. Eis por que o que escrevi sobre a América, tendo-me sempre fugido das mãos, não pode ser publicado antes.³⁹

Thevet (1502-1592) embarcou com Villegagnon para fundar o projeto França Antártica. O abade viveu três meses com os protestantes na Baía de Guanabara e publicou, em 1557, o relato de sua viagem ao Brasil: *Les Singularitez de La France Antarctique*. Sobre esta obra, a autora Leyla Perrone-Moisés destaca:

A obra fez sucesso e graças, a poderosos apoios com que contava na nobreza, Thevet tornou-se capelão de Catarina de Médicis e, posteriormente cosmógrafo do rei Francisco II. O relato é longo e um tanto descosido, freqüentemente sobrecarregado de interpolações e digressões eruditas. Mas é o primeiro a conter uma descrição minuciosa da flora e fauna brasileiras e, sobretudo, dos habitantes do país, os índios tupinambás aliados dos franceses. A obra foi escrita em colaboração com um helenista e bacharel em medicina, Mathurin Héret. *Singularitez* não é o único livro de Thevet, que publicou, entre outros, uma monumental *Cosmographie Universelle* no mesmo estilo heteróclito, característico da literatura geográfica renascentista. Essas cosmografias eram o correspondente, em livro, dos gabinetes de curiosidades.⁴⁰

De volta à França, conforme destaca Lestringant em seu livro *O Canibal*⁴¹, Léry tornou-se pastor e viveu de perto a situação político-religiosa no país, principalmente devido aos enfrentamentos entre protestantes e católicos. Léry voltou a Genebra e dedicou-se à redação de suas lembranças da viagem ao Brasil, do agravamento da guerra religiosa e, pelos tumultos da sua vida pessoal, seus manuscritos perderam-se, sendo estes encontrados apenas em 1578, mesmo ano de sua publicação. A obra obteve sucesso imediato como narrativa de viagem, sendo traduzida em diversas línguas. Com relação à obra, o que particulariza Léry é a sua enunciação pessoal que confere ao texto emoção e veracidade, e com relação aos tupinambás, seus comentários são reveladores de uma notável abertura para a alteridade e a diferença.

Em 5 de agosto de 1560, Léry recebe o título de burguês de Genebra e é nomeado ministro de Belleville-Sur-Saône, perto de Lyon, a fim de exercer novas funções. Neste período, ocorreram oito guerras civis entre católicos e protestantes. Apesar de ser contra, Léry assistiu a várias

³⁹ LÉRY, Jean de. *Viagem à Terra do Brasil*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1980. p. 35.

⁴⁰ PERRONE-MOISÉS, Leyla. Alegres Trópicos: Gonville, Thevet e Léry. In: *Revista USP*. São Paulo, junho/agosto 1996. p. 86.

⁴¹ FRANK, Lestringant. *O Canibal: grandeza e decadência*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1997.

destruições de igrejas católicas por protestantes. Na década de 1570, na província de La Charité, ocorreram invasões por parte dos italianos em que 22 protestantes foram mortos. Berna foi sua última residência, onde o huguenote morreu em 1611.⁴²

No ano de 1577, Léry afirma ter lido a *Cosmografia* de André Thevet e faz o primeiro embate contra aquele autor, dizendo que o livro constava apenas de digressões falsas e mentiras injuriosas e que, ao contrário do que Thevet publicou, não houve nenhum assassinato de francês durante a estadia dos calvinistas no forte Coligny. O autor descreve que, quando Léry e os franceses (que vieram no projeto França Antártica) chegaram ao país, perceberam que o lugar era deserto e inculco e que não havia nem casas ou acomodações nas campanhas. Havia, no entanto, muitos selvagens sem religião. Léry temia que os índios pudessem matar os franceses para ficar com suas mercadorias. Considerava ainda que os portugueses lhes concedessem um ódio mortal; assim, tiveram que mudar de acampamento, não só para se manter longe dos portugueses, mas também para se manter longe das índias, evitando, assim, o pecado durante a estadia na América.

Léry passa todo o prefácio de seu livro tentando combater os textos, as datas erradas e os “insultos” proferidos por Thevet:

Finalmente, assegurando aos que proferem a verdade dita simplesmente à mentira bem vestida que aqui encontrarão não só os fatos verdadeiros mais ainda mais dignos, muitos deles de admiração, pedirei ao senhor, autor e conservador de todo o universo, que faça com que esta pequena obra alcance bom êxito para a glória de Seu Santo Nome Amém.⁴³

O autor trás, em vários momentos, trechos do próprio Thevet dentro do corpo do texto, na intenção de confrontá-lo e contradizê-lo principalmente em questões sobre a França Antártica. Léry considera que *Singularitez* está cheio de mentiras e de uma série de erros, e que a *Cosmographie* é somente uma repetição destes erros. A seguir, Léry traz uma passagem de *Cosmografia Universal* para contradizer Thevet:

Esquecia-me de dizer-vos, escreve Thevet, que pouco antes houvera sedição entre os franceses, provocada pela dissensão e parcialidade de quatro ministros de nossa religião, que Calvino enviara a fim de implantar seu sagrado Evangelho, e entre os quais o principal se chamava Richer e fora carmelita e Doutor em Paris, anos antes de sua viagem. Esses pregadores gentios, pensando apenas em enriquecer-se e apossar-se do que lhes fosse possível, organizaram associações secretas responsáveis pela morte dos nossos. Mas tendo em arte esses sediciosos sido presos e executados e jogados os seus corpos aos peixes, fugiram os outros, entre os quais o dito Richer, que, pouco depois, foi ser ministro em La Rochelle, onde imagino que ainda se encontre. Os selvagens, irritados com a tragédia, por pouco deixaram de nos tacar e matar os que restaram.⁴⁴

⁴² Para mais informações, ver: FRANK, Lestringant. *O Canibal: grandeza e decadência*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1997. pp. 15-45.

⁴³ LÉRY, Jean de. *Viagem à Terra do Brasil*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1980. p. 52.

⁴⁴ Idem. p. 36.

E neste sentido, Amaral Luz descreve:

Lançando mão das correspondências de Villegagnon e da própria narrativa da viagem de Thevet, *As singularidades da França Antártica*, Léry demonstra que o abade jamais poderia encontrar os ministros calvinistas como afirma em sua *Cosmografia*. Em 1575, André Thevet já sabia da tentativa frustrada dos franceses de ocupação de territórios na América portuguesa e, com sua afirmação, sugere que o motivo do fracasso teria sido a cobiça a frente da evangelização e a entrega dos encargos espirituais da empresa aos calvinistas. Thevet era um homem da corte e seu saber cosmográfico auxiliava nas decisões reais. Como franciscano, seus conselhos políticos estariam fundados em prerrogativas teológicas de sua religião e Léry, certamente, opunha-se a elas. Por isso, o sapateiro de 1559 e ministro calvinista de 1577 tenta desqualificar as afirmações de Thevet, colocando no lugar uma narrativa convincente que lhe fosse favorável, como vimos, criticando o modelo missionário de colonização.⁴⁵

Léry confere em seu texto um formato persuasivo e convincente que o pudesse diferenciá-lo da *Cosmografia*, adotando uma narrativa da qual a sua “experiência” é o modelo a ser adotado. Léry atenta para o fato de que as afirmações de Thevet são controvertidas, pois, primeiramente, os dois não poderiam ter se encontrado no Forte Coligny, já que Thevet esteve em Cabo Frio em novembro de 1555 e Léry esteve no mesmo local em março de 1557. Em segundo lugar, Thevet não teria estado em perigo durante sua estadia no Brasil como teria alegado; Léry chega a afirmar que estes fatos são posteriores a sua estadia no Brasil e que o autor, em vários momentos, se contradiz em relação às suas obras, conforme relata:

Para combatê-lo com suas próprias armas, perguntarei como, tendo escrito nas *Singularidades* que “ficou apenas três dias em Cabo Frio”, afirmou mais tarde em sua *Cosmografia* aí ter permanecido “alguns meses”? Se ainda houvesse escrito “um mês” e tentasse fazer crer que os dias nessa região duram mais de uma semana, talvez desse crédito quem o desejasse; mas estender uma estada de três dias a alguns meses, sem correção seria transformar dias em meses o que nos parece estranho para serem, exatamente na zona tórrida e nos trópicos mais iguais os dias do que em nosso clima.⁴⁶

De acordo com Temístocles Cezar, em seu ensaio *Thevet e Léry: visão, crença e história no Brasil do século XVI. Ensaio sobre historiografia e relatos de viagem*, o texto de Léry responde ao texto de Thevet. O franciscano remete o fracasso do projeto França Antártica ao projeto calvinista. Léry, por sua vez, acusa Thevet de “mentir cosmograficamente”. Léry combate Thevet principalmente pelo fato de o franciscano culpar os calvinistas pelo insucesso da França Antártica e, em contrapartida, associa o fracasso à traição eucarística de Villegagnon. Assim, o que está em jogo nos dois registros, o do cosmógrafo franciscano e o do “aventureiro” calvinista, é uma disputa não somente pela veracidade das informações e das descrições, mas, sobretudo, pela verdade religiosa e pela atribuição de culpa por um projeto político fracassado. Em 1578, ano da primeira edição da

⁴⁵ LUZ, Guilherme Amaral. Os justos fins da França Antártica. In: *Locus - revista de História*, v. 7, n.º 1, 2001. p. 72.

⁴⁶ LÉRY, Jean de. *Viagem à Terra do Brasil*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1980. p. 44.

Viagem de Léry, a inteligibilidade da disputa política no terreno das Guerras de Religião ou das disputas religiosas no terreno da política é perfeitamente visível na França. As décadas de 1580 e 1590 marcarão o auge desses conflitos e a ascensão dos Bourbons ao poder.⁴⁷

Ao tratar de Thevet, em seus relatos, a inclusão de elementos do fantástico e do diferente se enquadra perfeitamente na lógica dos gêneros cosmográficos do século XVI. Léry destaca que o abade André Thevet só publicou mentiras e digressões falsas e injuriosas em seu livro *Cosmographie Universelle*, de 1575. Léry passa todo o prefácio de seu livro *Viagem à Terra do Brasil* tentando combater os textos de Thevet, as datas incorretas e os insultos proferidos. Por fim, Léry caracteriza seu próprio livro como portador da “verdade dita simplesmente” em contraposição à “mentira bem vestida”, que se refere ao modo erudito, porém fantasioso, da composição cosmográfica de Thevet.

O texto de Léry é um elogio à autópsia, no qual o huguenote demonstra procedimentos em seu relato que orientam seu estatuto de verdade. Assim:

O relato de Léry é notadamente um elogio da autópsia. Já no prefácio ele procura demonstrar os procedimentos que orientam a estrutura do texto seu estatuto de verdade: “eu uso freqüentemente desta maneira falar, eu vi, eu me encontrava, aquilo me aconteceu, e coisas parecidas, eu respondo que são matérias de meu próprio tema, e que isto é falar de ciência, quer dizer visão e experiência.”⁴⁸

Ainda no mesmo texto de Temístocles Cezar, o autor argumenta que o huguenote faz da presença física um indício da força do argumento daquele que narra, pois ela infirma ou confirma outros escritos, bem como corrige os relatos daqueles que viram, mas que fizeram descrições equivocadas por má fé ou por ignorância. Assim, o relato de Thevet, tal como analisado por Léry, é pleno de mentiras e erros; assim sendo, segundo Léry, Thevet mentiu por que não viu e não teve tempo de ver, e em vários momentos faz do leitor um juiz para julgar a veracidade de seu trabalho. Quanto aos *truchements*⁴⁹, estes não apresentam discursos neutros e são suscetíveis a se tornarem canibais. O testemunho deles, no entanto, é registrado normalmente por Léry, sendo um elemento importante para a autópsia, pois, segundo o huguenote, os *truchements* viveram durante tempo

⁴⁷ Para mais informações, ver: CEZAR, Temístocles. Thevet e Léry: visão, crença e história no Brasil do século XVI. Ensaio sobre historiografia e relatos de viagem. In: *Revista Ciência e Letras*. Porto Alegre, n.º 37, jan./jun. 2005.

⁴⁸ CEZAR, Temístocles. Thevet e Léry: visão, crença e história no Brasil do século XVI. Ensaio sobre historiografia e relatos de viagem. In: *Revista Ciência e Letras*. Porto Alegre, n.º 37, jan./jun. 2005. p. 36.

⁴⁹ Os *truchements* eram tradutores da língua Tupi para os estrangeiros, vindos provavelmente da Normandia como destaca Andrea Daher: “Uma prática corrente dentre os franceses, na época, consistia em abandonar, em plena vida selvagem, meninos, provavelmente recolhidos nos portos da Normandia, para que se integrassem às sociedades indígenas, cujos costumes, diziam os rumores, compartilhavam inteiramente, do casamento ao canibalismo. Esse fenômeno de “endotismo” (Lestringant, 1987), de penetração dos franceses na inextricável tessitura social indígena, era a condição para as alianças com os Tupinambá, visando, num primeiro momento, garantir a eficácia das relações comerciais. Uma vez integrados às tribos aliadas, esses *truchements* estavam aptos a servir de intérpretes para os marinheiros franceses”. DAHER, Andrea. A conversão dos tupinambás entre oralidade e escrita nos relatos franceses dos séculos XVI e XVII. In: *Horizontes Antropológicos*, julho de 2004. p. 72.

suficiente para que sua visão valide sua percepção. Léry reconhece a identidade do Outro através da alteridade. Assim, o testemunho indígena como fonte oral é, para o huguenote, a transmissão de um tipo de saber. A escrita se faz arquivo e situa o texto de viagem de Léry no campo historiográfico, e para o viajante, escrever é descrever, em que a descrição se torna prova de verdade e a autópsia é prova de descrição.

Léry conviveu durante dois meses junto aos indígenas até a chegada de um navio que o conduziu de volta à Europa. Assim, cada vez que Léry contesta Thevet, ele o faz de maneira contundente, em que o huguenote participa da mentalidade da época que aceita o fantástico e espera encontrar Thevet nas novas terras.

Temístocles Cezar considera que os relatos de viagem têm uma versatilidade que marca uma excursão e se manifesta através de certa liberdade formal, tornando-a adaptável a diferentes sociedades. O relato de viagem também pode se fixar sobre determinadas formações discursivas sendo regrado por códigos específicos. O relato, neste sentido, se torna uma manifestação de verdade, a qual se torna intenção de verdade e autópsia. Do período em que estiveram no Brasil, o autor destaca que Thevet permaneceu de 10 de novembro de 1555 até o final de janeiro do ano seguinte, enquanto Léry ficou por dez meses, de março de 1557 a janeiro de 1558.⁵⁰

Thevet busca incessantemente por marcas de verdade. O cosmógrafo transmitiu suas numerosas anotações a Mathurin Héret, estudante de medicina, helenista e tradutor de obras antigas⁵¹. Sua obra *Singularidades da França Antártica* teria sido um trabalho coletivo, embora Héret tenha ficado no anonimato. A obra do cosmógrafo tem mudanças de tema sem aviso prévio, além de o texto estar repleto de comparações entre o Novo Mundo e a Antiguidade. De acordo com Cezar, o método de Thevet seria o de inserir autores antigos, fazendo-o comparar singularidades antigas com aquelas vistas no Novo Mundo. O cosmógrafo também apresenta os momentos difíceis da viagem, em que os cuidados estéticos não seriam a prioridade. Para a narração de Thevet, Cezar destaca:

(...) sua narração seria resultado de uma visão pessoal. Ele não rejeitou a autópsia como um instrumento de atestação de seu discurso. Na verdade, ele não poderia fazê-lo; ver era uma das regras fundamentais do discurso de viagem. Contudo, em *Les Singularités de la France Antarctique*, ver é uma percepção polimórfica efeito daquilo que poderíamos chamar de uma *metodologia da visibilidade*, em que a visão está submetida a mediações e

⁵⁰ CEZAR, Temístocles. Thevet e Léry: visão, crença e história no Brasil do século XVI. Ensaio sobre historiografia e relatos de viagem. In: *Revista Ciência e Letras*. Porto Alegre, n.º 37, jan./jun. 2005.

⁵¹ Entre as traduções de Mathurin Héret destacam-se as de Alexandre Afrodísias e de Dares de Frígia como mostra Lestringant. “O corporativismo estabelecido pelas *Singularidades* é o fruto do trabalho obscuro de Mathurin Héret, bacharel em medicina e helenista conhecido por suas traduções de Alexandre de Afrodísias e de Dares de Frígia. Na ocasião da publicação, em dezembro de 1557, Héret inventara um processo para reconhecimento da paternidade. Obteve que lhe fosse revertida a totalidade dos direitos, mas não a assinatura da obra que permanecia com Thevet”. LESTRINGANT, Frank. *A oficina do cosmógrafo, ou a imagem do mundo no Renascimento*. Tradução: Edmir Missio. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2009. pp. 117-118.

testemunhos que organizam o campo do visível e lhe proporcionam um acesso à realidade. Encontramos, evidentemente, em primeiro lugar a autópsia em sua versão aristotélica.⁵²

O cosmógrafo utiliza de testemunhos irrefutáveis para dar veracidade ao seu registro, julga e assegura a verdade. Além disso, em algumas passagens, estas testemunhas são identificáveis como a seguir:

O que eu acredito ainda mais pelo testemunho do Senhor de Cambrai, nativo de Bourges, embaixador do rei neste país do Setentrião, Polônia, Hungria e Transilvânia, que me comunicou fielmente a verdade, homem erudito e conhecedor de línguas dignas de tal mestre e tal empresa.⁵³

O cosmógrafo também utiliza em raros momentos do discurso de *truchements*, e do testemunho indígena como anexo ao testemunho principal; assim, a voz nativa como um indicador de verdade está presente tanto no testemunho de Thevet como em Léry. Os nativos são “domesticados” e inseridos em uma rede de referências cômodas e conhecidas, com as quais o cosmógrafo está de acordo ou não.

Apesar dos combates feitos por Léry à obra de Thevet, a publicação das *Singularidades da França Antártica* em 1557 abre uma janela para o Novo Mundo; abre, para esta, a possibilidade de se pensar em uma região sem lei, sem fé ou rei, sendo o autor fundamental para demonstrar passagens sobre curiosidades do Brasil.

A cosmografia era uma referência de ordem geográfico-descritiva que remetia tanto ao real quanto ao imaginário, não se constituindo em documento de uso prático imediato, mas em fonte de referência ampla e abrangente. Em 1555, a França Antártica representou não apenas o desejo de conquista territorial, mas também a esperança, para os huguenotes, de encontrar uma terra nova para professar e expandir a sua fé. Para Palazzo, ao tratar das viagens de Thevet:

O franciscano André Thevet demonstrou um grande interesse pelas viagens, o que, como já foi referido anteriormente, não era uma característica excepcional dos europeus, tanto na sua época quanto no mundo medieval. Sua qualificação em termos de conhecimentos geográficos e provavelmente sua curiosidade por terras distantes, associadas a bons relacionamentos no ambiente clerical dominante foram elementos que, conjugados, permitiram que integrasse a expedição de Villegagnon, na qualidade de capelão. Mais adiante, de regresso à França, foi nomeado cosmógrafo da Corte dos Valois.⁵⁴

Na parte inicial de *Singularidades da França Antártica*, Thevet descreve todo o caminho percorrido pela expedição de Villegagnon, tecendo vários comentários sobre a África. As

⁵² CEZAR, Temístocles. Thevet e Léry: visão, crença e história no Brasil do século XVI. Ensaio sobre historiografia e relatos de viagem. In: *Revista Ciência e Letras*. Porto Alegre, n.º 37, jan./jun. 2005. p. 30.

⁵³ THEVET, André. *Singularidades da França Antártica*. São Paulo: Itatiaia, 1978. p. 98.

⁵⁴ PALAZZO, Carmen Lícia. *Entre mitos utopias e razão: os olhares franceses sobre o Brasil (séculos XVI a XVIII)*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002. p. 62.

Singularidades se iniciam com uma longa dedicatória ao Cardeal de Sens, e logo após inicia a descrição do Brasil com o desembarque em Cabo Frio. O século XVI é forte de herança medieval, e tem-se a ideia de que o Novo Mundo seria repleto de fartura e de uma vida menos trabalhosa. Isso fazia parte dos sonhos daqueles que partiam para o Novo Mundo na esperança de encontrar um lugar livre da dura labuta dos campos. Partindo para este ideal de mito de “mundo ao contrário”, o próprio Thevet atenta para o fato de que é possível colher sem plantar, como citado a seguir: “Quanto às suas terras, é a América fertilíssima em árvores de excelentes frutos. Produz os campos sem lavoura, sem sementeiras”.⁵⁵

Em Thevet observa-se a marca do fantástico e do diferente, que se enquadra nesta lógica do século XVI, o qual ainda tem forte presença do imaginário medieval. Em todo o relato de Thevet há referências constantes à África e à Ásia. O cosmógrafo utilizava da alteridade para trazer ao seu texto monstros e todas as comparações possíveis que pudessem lhe dar credibilidade junto aos olhos de seus leitores. Assim, apesar de sua condição de frade e de ser letrado, era permeável, pois as crenças da cultura popular eram muito fortes em sua permanência do imaginário medieval. Para Palazzo, os acontecimentos ocorridos a partir de fevereiro de 1556 na ilha dos franceses só foram sabidos por Thevet através do “ouvir dizer”. De acordo com Lestringant, ao escolher o paradigma cosmográfico, o cosmógrafo recupera um modelo da Antiguidade em que não há um rompimento com a mentalidade medieval. Thevet descreve o mundo ampliado pelas Grandes Navegações, mas ainda influenciado por atitudes medievais.⁵⁶

O Cristianismo ainda não dividido pela Reforma procura estabelecer certa ordem e “enquadrar” o maravilhoso no decorrer da Idade Média através do sobrenatural. Mitos, lendas e relatos bíblicos associavam-se na arquitetura da Europa e foram recuperados também pelos relatos dos viajantes. Um exemplo importante são as descrições dos animais. Estes, com corpos que aparentavam os dos dragões de relatos míticos, eram apresentados com certa naturalidade nos textos que, ao tratar do imaginário, demonstravam uma permanência na mentalidade medieval.

Ao tratar da cosmografia, Lestringant considera que esta não é uma construção hierarquizada e ordenada, e trata também do Renascimento quando aborda a expectativa sobre a América, do índio nu e do início da cristandade. Para Lestringant, a cosmografia:

(...) divide o mundo seguindo os círculos do céu, e que suas linhas de força resultam da projeção do movimento circular dos astros sobre a esfera (estamos, certamente, dentro do sistema geométrico de Ptolomeu), a cosmografia reina com soberania absoluta sobre o globo terrestre. Manipula, à sua vontade, as fronteiras naturais que são rios e as montanhas;

⁵⁵ THEVET, André. *Singularidades da França Antártica*. São Paulo: Itatiaia, 1978. p. 175.

⁵⁶ Para mais informações, ver: PALAZZO, Carmen Lícia. *Entre mitos utopias e razão: os olhares franceses sobre o Brasil (séculos XVI a XVIII)*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002. pp. 62-75. LESTRINGANT, Frank. *A oficina do cosmógrafo, ou a imagem do mundo no Renascimento*. Tradução: Edmir Missio. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2009. pp. 175-190.

dispõe do futuro dos povos, dos quais fixa as migrações e as fronteiras; remodela, se for o caso, a estrutura dos continentes e controla a calculada deriva dos arquipélagos.⁵⁷

Ao se pensar na revolução cosmográfica do século XVI, Thevet interessa-se pela curiosidade movida para se conhecer o Novo Mundo. O cosmógrafo escreve em exercício de uma geografia fantástica que é para satisfação do príncipe. Sobre sua vida e a primeira obra publicada, a *Cosmografia do Levante*, Lestringant destaca:

Thevet é de origem modesta. Filho mais novo de uma família de cirurgiões-barbeiros de Angoulême, foi colocado pelos pais, aos 10 anos, no convento dos franciscanos daquela cidade. É a ordem religiosa que lhe permitirá viajar e ter acesso *de facto* à disciplina geográfica. Um primeiro périplo o conduz ao Levante de 1549 a 1552. Feito cavaleiro do Santo Sepulcro em sua passagem por Jerusalém devia cumprir, paralelamente ao itinerário de peregrinação, uma missão de natureza diplomática que o reteve cerca de dois anos em Constantinopla. De volta ao convento, supervisiona a redação de uma *Cosmografia do Levante*, que deve mais à compilação de autores humanistas do que às próprias lembranças. A obra, abundantemente ilustrada, é publicada em Lyon, em 1554.⁵⁸

Em 1559, Thevet torna-se cosmógrafo do rei. A função parece não ter existido antes dele (na França) e talvez ela tenha sido criada a partir dos modelos espanhol e português. No período em que esteve no Brasil, consta que ele ficou entre 15 de novembro de 1555 a 31 de janeiro de 1556, período em que fica doente e é repatriado no mesmo navio que o trouxera. Na primeira publicação de 1554, o autor utiliza um modelo antigo para escrever: uma cosmografia que supõe um mundo global e preenchido.⁵⁹ Thevet via a cosmografia como uma ciência que se pode apreender ou conhecer somente por meio de experiência. O cosmógrafo critica os filósofos “naturais” (Tales, Pitágoras e Aristóteles), os quais afirmaram, sem provas, que três quintos da superfície do globo eram inabitáveis; assim, ele demonstra, com a experiência dos modernos, que havia um movimento de ampliação do mundo e da erradicação de um passado de erros e restrições supersticiosas. A ilustração da narração do Gênesis e o elogio da navegação vão lado a lado.

Assim foi o homem criado por Deus, para que pudesse viver em qualquer parte da terra, seja quente, fria ou temperada. Pois Ele mesmo disse aos nossos primeiros pais: cresci e multiplicai. A experiência com vantagem (como várias vezes dissemos) certifica-nos o quanto o mundo é amplo e acomodável a todas as criaturas, e isso tanto pela navegação continua por mar como pelas longínquas viagens por terra.⁶⁰

O cosmógrafo chega a mudar completamente a aparência do mapa-múndi, trocando os respectivos lugares em que os antigos haviam assinalado as águas e as terras imersas. Em

⁵⁷LESTRINGANT, Frank. *A oficina do cosmógrafo, ou a imagem do mundo no Renascimento*. Tradução: Edmir Missio. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2009. p. 21.

⁵⁸Idem. p. 29.

⁵⁹Idem. p. 31.

⁶⁰THEVET, André. *Singularidades da França Antártica*. São Paulo: Itatiaia, 1978. p. 79.

Singularidades da França Antártica, trata-se da narração de aventuras humanas ao quadro variado da natureza, em que o autor mostra, em perfeito acordo com a ciência de sua época, um conjunto de correspondências entre as coisas divinas humanas e naturais. Já a *Cosmografia do Levante* é a primeira obra publicada por Thevet que trata de uma viagem realizada de Veneza a Marselha, passando por Constantinopla, Egito e Terra Santa, em que ele classifica os lugares geográficos percorridos.

Nas dez semanas em que efetivamente passou na Guanabara, Thevet descreve a França Antártica e a considera em seus escritos oficialmente perdida em 16/03/1560. Sobre o motivo da construção do Forte, o cosmógrafo argumenta: “(...) ali permaneci por muito tempo, à entrada da qual fizemos o forte por temor de sermos surpreendidos pelos bárbaros da terra ou outros.”⁶¹

Thevet, em *Singularitez de La France Antarctique*, inicia sua descrição do Brasil já no seu desembarque em Cabo Frio, e em suas descrições não deixa dúvidas de que existiam búfalos, hienas e dragões no país.

(...) em algumas partes, porém tais lugares são quase como uns desertos, quer devido ao seu excessivo calor que constringe os povos a andar seminus (...) por motivo da esterilidade dos campos arenosos. Outra razão da existência de desertos, é o número dos animais ferozes – os leões, os tigres, os dragões, os leopardos, os búfalos, as hienas, as panteras e os tantos outros. Receosos desses animais, as gentes do país, vão aos seus negócios sempre aos grupos armados de arcos, flechas (...).⁶²

Esta barreira entre o saber e a ciência antiga tornou-se fundamental para a relação entre viagem e Renascimento. Thevet produziu em sua obra uma descrição minuciosa da terra dos homens, remetendo aos antropófagos e gigantes do Oriente antigo e comparando-se a Ulisses e a Enéias ao tratar de sua jornada na América:

E foi assim que, após numerosas jornadas, arribamos às Índias Americanas, nos arredores do Capricórnio, terra firme habitada e de boa temperatura, da qual damos a seguir uma descrição completa e pormenorizada. Ousei tentar tal empresa imitando o exemplo de vários ilustres personagens, cujos gestos heróicos e cujos atrevidos empreendimentos, celebrados pela História, conservaram seus autores vivos em nossa memória e merecedores de perpétua honra e glória imorredoura. O que teria levado o grande poeta Homero a celebrar Ulisses com tamanho engenho em seu poema, senão as longas peregrinações deste por diversos lugares, passando, após a pilhagem de Tróia, por experiências, seguindo ora por águas, ora por terras? Que por outra razão teria Virgílio para que tão admiravelmente escrevesse a respeito do Troiano Enéias (a quem, contudo, acusam alguns historiógrafos de ter miseravelmente deixado sua própria terra cair nas mãos do inimigo), senão o haver este resistido valorosamente ao furor das ondas impetuosas e a outras adversidades marítimas, tendo enfrentado e visto tantas coisas antes que tivesse por fim alcançado a Itália?⁶³

Thevet escreve em primeira pessoa e transforma seu diálogo em uma enciclopédia portátil.

⁶¹ Ibidem. p. 106.

⁶² Ibidem. p. 112.

⁶³ Idem. p. 12.

O autor compara, em um quadro histórico, a sua peregrinação sobre o modelo de Ulisses e Enéas para tratar deste modelo que ele incorpora. A riqueza das *Singularidades* está em não reduzir o livro a um livro de *Problemata*⁶⁴, nem a uma cosmografia, nem mesmo a uma narrativa de viagem que pode deixar inúmeras questões sem resposta. De capítulo em capítulo, as *Singularidades* traçam o paralelo entre o que é distante no tempo e o que é distante no espaço. Nessa composição em díptico, segue-se inevitavelmente, depois da descrição dos hábitos exóticos, a comparação com a Antiguidade.

1.3. Novas teologias? Breve análise sobre a literatura de viagem.

A “literatura de viagem”, no contexto dos descobrimentos do século XVI, pode ser caracterizada como um compósito de gêneros que textualizam a experiência de viajantes frente às “novidades” do mundo, tais como a cosmografia, a história, a corografia, as cartas, os relatos de viagem e os diários de navegação, por exemplo. Embora este conjunto de gêneros possua antecedentes mais remotos (povos desconhecidos já despertavam fascínio nos “leitores” das narrativas épicas e historiográficas da Antiguidade greco-latina e do Medievo), ele surge na Europa nos finais do século XV e desenvolve-se no século XVI com o advento de novas realidades, tanto no que se refere à descoberta de novos territórios além-mar, como ao encontro com novas gentes e povos até então desconhecidos. O território da América portuguesa, pelas suas características geográficas e étnicas, é paradigmático da atração que o Novo mundo exerceu em viajantes, cosmógrafos e aventureiros europeus, que, muitas vezes, não deixaram de registrar suas experiências, observações e aventuras em narrativas desse gênero. Se reconhecermos que o gênero tem uma larga história pregressa, os séculos XV e XVI também são aqueles da redescoberta dos modelos clássicos (antigos) de escrita poética e histórica. Nesse sentido, o desenvolvimento do gênero “literatura de viagem” se dá em um momento de releitura humanista da tradição historiográfica grego-latina dos mundos antigo e medieval.

Nesse contexto, a escrita terá, lado a lado com a espada e a vara de ferro, uma função essencialmente colonizadora. É possível, nesse caso, tratar as operações de tradução ou de metrificacão do Tupi como operações de conversão da escrita (conversão linguística) e pela escrita (conversão religiosa), a partir de uma reflexão sobre o “aparelho cristão”, tal como foi proposta por Michel de Certeau.⁶⁵ Léry, neste sentido, trata das representações imaginárias dos indígenas do

⁶⁴ Problema (ou Problemata) é uma coleção de Aristóteles de problemas em formato de perguntas e respostas. A coleção, gradualmente reunida pela escola peripatética, chegou à sua forma final em qualquer lugar entre o século III a.C. ao século VI d. C. O trabalho está dividido por temas em 38 seções, e ao todo contém cerca de 900 problemas.

⁶⁵ Para mais informações, ver: CERTEAU, Michel de. Etno-grafia: a oralidade ou o espaço do outro. In: *A escrita da história*. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 1982. pp. 212-220.

Brasil, de figuras tomadas ao natural. Assim, o autor que não se livra de modelos e referências ao escrever, constrói imagens modeladas e retoma alteridades que são do Império Romano. O que será tratado ao longo da pesquisa é como estes autores (Léry e Thevet) são importantes para se pensar a historiografia do século XVI. Portanto, o trabalho proposto é o de desvendar um funcionamento da literatura de viagem para discorrer sobre o desconhecido a partir de um repertório, hipótese que nos leva a buscar as conexões entre a leitura do Novo Mundo com a redescoberta da história dos Antigos.

Os ditos “relatos de viagem” apresentavam-se como variantes do gênero “história”, geralmente apresentados em ordem cronológica, produzidos por escritores contratados pelos reis.⁶⁶ Assim, é necessário entender o procedimento de descrição e como se deve tratar o texto para designar o que é verdadeiro, entender como se hierarquiza o conhecimento, como os autores utilizam manifestações de etnocentrismo e saber diferenciar as fixações pessoais que impregnam o texto.

Ao tratar da capacidade de recordar da viagem e escrevê-la depois que retorna a França, Léry se utiliza da memória. A autora Frances Yates é peça fundamental para a compreensão deste fenômeno, pois em seu livro (*A arte da memória*) ela analisa como os escritores aprendiam a memorizar grandes quantidades de informação antes do advento da página impressa; como a arte da memória ocorre desde o tratamento pelos oradores gregos, até seu uso nos séculos XVI e XVII; e como ilustrações verbais (no caso de Léry) se relacionam com a composição de lugares e imagens geradoras de memória, partindo da memória para a composição do lugar, analisando-as e resumindo-as.⁶⁷

Segundo Yates, a arte da memória foi inventada pelos gregos e depois foi transmitida a Roma tornando-se, a partir disto, tradição europeia. Para a autora, antes da invenção da imprensa, uma memória treinada era vital, e a manipulação de imagens na memória deve sempre implicar, em certa medida, a psique como um todo. Segundo Yates, a mnemotécnica (método de imprimir lugares e imagens na memória) era fundamental. A autora cita como exemplo o poeta Simônides de Ceos, inventor da arte da memória. Segundo ele, para lembrar, deve-se sempre imaginar um espaço, dispondo nele, com ordem, as imagens geradoras. A partir de então a arte da memória passa a ser parte da retórica, como descreve Yates:

O estudioso da história da arte clássica da memória deve sempre lembrar que essa arte pertencia à retórica, como uma técnica que permitia ao orador aprimorar sua memória, o que o capacitava a tecer longos discursos de cor, com uma precisão impecável. E foi como

⁶⁶ Para mais informações, ver: LESTRINGANT, Frank. *O Canibal: grandeza e decadência*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1997.

⁶⁷ Para mais informações, ver: YATES, Frances Amelia. *A arte da memória*. Campinas: Editora da Unicamp, 2007. pp. 22-30.

parte da arte da retórica que a arte da memória viajou pela tradição européia, sem ter sido jamais esquecida – pelo menos até tempos recentes –, e que os antigos, guias infalíveis de todas as atividades humanas, traçaram regras e preceitos para aprimorar a memória.⁶⁸

A memória dos antigos era treinada por uma arte que refletia a arquitetura e a arte do mundo antigo, e que poderia depender de faculdades de intensa memorização visual que perdemos. Há dois tipos de memória: uma natural e outra artificial. A memória artificial é aquela reforçada e consolidada pelo treinamento, e a natural é aquela inserida em nossas mentes, que nasce ao mesmo tempo do pensamento. Segundo Cícero, em *De inventione*, a memória artificial é parte integrante da virtude e da prudência. A arte da memória, segundo Yates, é como uma escrita interior. Os que reconhecem as letras do alfabeto podem escrever o que lhes é ditado e ler o que lhes escreveram. De um mesmo modo, aqueles que aprenderam a mnemônica podem colocar em lugares específicos aquilo que ouviram, e falar de memória. Porque esses lugares são como tábuas de cera ou como papiros, as imagens são como letras, o arranjo e a disposição das imagens são como escrita, e o fato de pronunciar é como a leitura. De acordo com Yates:

Devemos, então, criar imagens capazes de permanecer por mais tempo na memória. E conseguiremos isso se estabelecermos semelhanças as mais impressionantes possíveis; se não criarmos imagens em demasia ou vagas, mas ativas; se atribuirmos a elas uma beleza excepcional ou uma feiura singular; se enfeitarmos algumas, por exemplo, com coroas ou mantos púrpuros, para que a semelhança se torne mais nítida para nós, ou se algum modo de desfigurarmos, como por exemplo, ao introduzir alguém manchado de sangue, enlameado ou sujo de tinta vermelha, de modo que sua forma seja mais impressionante; ou, ainda, atribuindo em efeito cômico às nossas imagens, o que também nos garantirá que lembraremos quando são reais, também as lembraremos sem dificuldade quando fictícias. Mas uma condição é essencial – percorrer mentalmente várias vezes todos os lugares originais para reavivar as imagens.⁶⁹

A memória, portanto, segundo Yates, deve ser estimulada por reações emocionais e por meio de imagens impressionantes; assim, devem-se criar imagens que sejam capazes de se manter na memória. Ao tratar sobre o modo como os gregos memorizavam, a autora observa que eles listam as imagens como modo de memorizar. Estas imagens listadas correspondiam a um grande número de palavras, de modo que as pessoas que quisessem aprender estas imagens de cor as teriam prontamente, sem consumir esforços em sua busca.

A arte da memória nasce da experiência, e, para Yates, grande parte desta exposição da memória artificial entre os gregos era devida a Cícero, que apresentou para os gregos vários escritos, como são mostrados a seguir:

Os lugares são escolhidos e marcados segundo a maior variedade possível, como uma casa espaçosa dividida em um certo número de ambientes. Tudo o que ali dentro é digno de nota

⁶⁸ YATES, Frances Amelia. *A arte da memória*. Campinas: Editora da Unicamp, 2007. p. 18.

⁶⁹ *Ibidem*. p. 27.

é cuidadosamente gravado na mente, de modo que o pensamento para percorrer todas as partes sem hesitação ou impedimento. A primeira tarefa é assegurar-se de que não haverá dificuldade em percorrê-las, pois a memória que ajuda uma outra memória deve ser firmemente fixada. Aquilo que foi escrito, ou pensado, deve ser marcado por um signo para lembrá-lo. Esse signo pode ser retirado do conjunto de uma determinada “coisa”, como a navegação ou a arte da guerra, ou de uma única palavra; pois aquilo que escapa à memória é recuperado pela evocação de uma única palavra. Mas vamos supor que o signo seja retirado do campo da navegação, como por exemplo, uma arma. Esses signos, então, ordenados como segue. A primeira noção é colocada no vestibulo e a segunda, digamos, no átrio; o restante e disposto, em ordem, em volta do implúvio e não se limita aos quartos e salas, mas engloba estátuas e coisas semelhantes. Isto feito, quando se deve reavivar a memória, parte-se do primeiro lugar para percorrer todos os outros, buscando aquilo que foi confiado a cada um e que a imagem ajudará a recordar. Assim, por numerosos que sejam os detalhes de que se quer lembrar, todos estão ligados entre si, como em um oro, o que segue não pode se desviar daquilo que se veio antes, ao qual está ligado; é necessário apenas o aprendizado preliminar.⁷⁰

Ao tratar das imagens, os artistas dos séculos XVI e XVII têm a indiscutível habilidade de respeitar o valor documental e as imagens das “coisas”. Os cartógrafos, pintores e desenhistas Europeus vinham pintando de “ouvido”, guiados pela superstição e pelo preconceito. A pintura passa a não ter mais esta visão “dócil”, mas se voltava com maior intensidade para o humanismo, isto porque os autores que tratavam de relatar sobre o Novo Mundo começam a desmitificar alguns ideais sobre a América. José Roberto Teixeira Leite, em seu artigo *Viajantes do Imaginário: a América vista da Europa, séc. XV-XVII*, destaca que Colombo diz não ter encontrado monstros na Europa, conforme citado a seguir: “Não encontrei os monstros humanos que muitas pessoas esperavam que eu encontrasse. Pelo contrário, toda a população é muito bem feita de corpo. Não são negros como a Guiné e seu cabelo é liso.”⁷¹ O autor talvez seja o primeiro a tratar uma imagem do ameríndio próxima à concepção grega. Quanto à antropofagia, esta era tratada com horror maior entre os viajantes e conhecedores, causando discussões filosóficas e religiosas, sendo a antropofagia tomada como um bom motivo para escravizar os ameríndios. O autor ressalta quanto ao imaginário do corpo do ameríndio:

A beleza física dos canibais, a contrariar a noção até então prevalecente de sua monstruosidade, o andarem despidos, sua longevidade, o não possuírem propriedade privada ou qualquer forma de governo, tudo isso que mais tarde seria reduzido às devidas proporções) parecia aproximar os nativos da América daquela perdida Idade Áurea da raça humana à qual reportavam Virgílio e Ovídio, e que motivara ao pintor Piero di Cosimo importante ciclo de pinturas; Ronsard, num poema dedicado a Villegagnon, não hesita em afirmar, dos indígenas do Brasil, que ‘(...) ils vivent maintenant en leur âge doré’. Derivam dessa visão nostálgica e irrealista dos ameríndios aproximados a povos antigos certas representações em que assumem aparência hercúlea ou apolínea, de corpos bem proporcionados como os dos deuses gregos (...).⁷²

⁷⁰ Ibidem. p. 41.

⁷¹ LEITE, José Roberto Teixeira. *Viajantes do Imaginário: A América vista da Europa, séc. XV-XVII*. In: *Revista USP*. São Paulo: junho/agosto 1996. p. 34.

⁷² Ibidem. p. 35.

Dürer, pintor que nunca viu um americano de perto, desenhou o ameríndio com bastante verossimilhança a partir de textos que tratavam dos tupinambás. No entanto, apesar de o autor não ter visto nenhum ameríndio na Europa, Lestringant relata que estes começaram a chegar à Europa (principalmente à França) por volta de 1501, 1502, onde foram batizados.⁷³

As imagens em Jean de Léry, segundo Borba Morais, foram feitas pelo próprio autor ou por alguém trabalhando sob a sua orientação direta e, em *Les Singularitez de la France Antarctique*, Thevet conta com 14 xilogravuras, sete assinaladas com uma cruz de Lorena, marca de Guillaume Tory, duas com os sinais JC (Jean Cousin) e outras que não se sabe se foram desenhadas por algum *expert* ou pelo próprio Thevet. O que se sabe sobre estas figuras é que são tomadas ao original e adaptadas ao gosto europeu por quem as transpôs para a técnica da xilogravura, tomada de forma mais elegante, de forma mais bem proporcionada. Theodor de Bry foi bastante importante neste momento ao falar das xilogravuras, em que o desenhista imprimiu os índios à aparência de titãs, dando-lhes massa muscular e um corpo de Hércules.⁷⁴

Não só a América, mas o oceano Índico também representava a transformação de imagem no mundo. No imaginário medieval, o Índico apresentava-se como um local repleto de selvagens, de maravilhas e de monstrosidades. Tinha-se também a concepção de que o deserto e a floresta seriam lugares do selvagem, sendo que esta imagem é concebida desde a Antiguidade. As modernas navegações homogeneizaram os hemisférios, demonstrando que todo o planeta poderia ser habitado. Neste sentido:

(...) da Terra, agora homogênea vai sendo expulso o mundo sobrenatural. Adicionalmente, na imagem medieval, a Terra tinha uma face habitada, um ecúmeno, limitado por lugares maravilhosos/monstruosos. Para Santo Agostinho, não poderiam existir antípodas, pois as Escrituras afirmavam que, quando da descida de Cristo para julgar os homens, vivos e mortos, ele seria visto em toda a face da Terra.⁷⁵

Os descobrimentos conforme analisados por Woortmann mostraram que havia apenas um mundo, embora os ideais gregos sobre os selvagens ainda continuassem em voga. Neste sentido, as viagens portuguesas, francesas e espanholas foram expedições contra o imaginário medieval, revolucionando-o ao dar realidade a lugares que eram antes fantasiados. Desde a Metafísica de Aristóteles, existia uma clara distinção entre o mundo terrestre, corruptível, e o mundo celeste, eterno e incorruptível de acordo com o Cristianismo. Com as Grandes Navegações, o conhecimento da natureza do novo continente homogeneizou o mundo terreno, como parte do processo necessário

⁷³ Para mais informações, ver: LESTRINGANT, Frank. *O Canibal: grandeza e decadência*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1997.

⁷⁴ Para mais informações, ver: SILVA, Wilton C. L. *As terras inventadas: Discurso e Natureza em Jean de Léry, André João Antonil e Richard Burton*. São Paulo: Editora da UNESP, 2003.

⁷⁵ WOORTMANN, Klaas. *O selvagem e o Novo Mundo: Ameríndios, Humanismo e Escatologia*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 2004. p. 21.

para tornar o desconhecido em conhecido. O fundamental aspecto dos descobrimentos foi que eles possibilitaram construir uma imagem do Novo Mundo, uma redefinição do conhecido, e até mesmo a Europa foi reinventada juntamente com a reinvenção do mundo. O reencontro com as humanidades clássicas possibilitou ao humanismo juntar-se às viagens para inventar esse lugar novo, que é o Novo Mundo.

O mundo havia mudado e, neste ponto, já não havia mais como conter a curiosidade e a audácia. À revolução astronômica e cosmográfica foi acrescentada a religiosa. Neste contexto, ressurgiu a filologia, começo do processo de constituição moderna de uma “ciência do homem” que iria articular-se, ainda que de forma paradoxal, com a reforma iniciada por Lutero. A Antiguidade ganha outro sentido, e a palavra passa a ser a própria imagem do mundo; assim, a descoberta da palavra e da linguagem como uma expressão de cultura e de tempo não se limitou, no contexto quinhentista, às línguas pretéritas; o valor da palavra estava ligado ao presente. Neste contexto, a insistência posta por Lutero do uso da língua viva ligava-se à descoberta, e a palavra era vista neste momento como uma revelação divina na língua. Era preciso, assim, que uma liturgia engessada fosse reconstituída à vida. Desta forma, a reforma era colocada como a volta da teoria fossilizada (católica), a Igreja passa a ser o simbolismo e a reforma é um símbolo de um novo capítulo na história, em que sua importância vem do rompimento da unidade cristã e política nacional. A reforma de Lutero se opunha às inovações do pensamento científico, o que promoveu uma guerra em toda a Europa. Ainda de acordo com Woortmann:

Para o que aqui interessa, a importância fundamental de Lutero, residiu no papel que desempenhou para pôr fim à idéia medieval de cristandade como coletividade cultural unificada, abrindo caminho, mesmo que não conscientemente, para a construção de uma nova concepção de mundo; uma cristandade plural na própria Europa era já uma janela aberta para a possibilidade de se deslumbrar um mundo plural. A reforma juntava-se, assim, aos impactos criados pelas navegações e pela nova astronomia no sentido de um descentramento do mundo. Deixava de existir uma verdade única. Embora Lutero fosse providencialista, a Reforma, na medida em que criava uma nova verdade alternativa, gerava também uma dúvida: existe uma trilha única a ser seguida pela humanidade? Que versão do Cristianismo deve nortear a peregrinação escatológica do homem?⁷⁶

A Reforma implicou certo pluralismo, mas, em contraponto, ficou presa ao medo escatológico de seu tempo, dificultando a compreensão da alteridade. Contudo, houve uma revolução relativa à imagem de um mundo físico e o início de uma transformação relativa ao homem e à ideia de história. Outro ponto importante foi o fim da ideia medieval da cristandade, o que abriu caminhos para uma cristandade plural, deixando o princípio de verdade “única”. No Renascimento, várias concepções iriam ser mudadas. Por exemplo, as estátuas passam a ser vistas como imagens de homens, e não mais como de ídolos.

⁷⁶ Idem. p. 32.

No Renascimento, o passado foi redescoberto sob uma nova luz intelectual. Não se tratava mais de interpretar os clássicos à luz da Revelação. No plano das artes, as antigas estátuas de divindade greco-romanas deixavam de ser vistas como ídolos pagãos para serem admiradas como obras da criação humana. As realizações dos antigos, fossem textos guardados pela Igreja, estátuas ou fragmentos arquitetônicos, não foram descobertas em sua fisicalidade; sempre estiveram lá. O que se descobriu foi o próprio homem, capaz de olhar para seu passado e para si com outros olhos, ao mesmo tempo que se via obrigado a olhar para um novo homem, encontrado num novo continente.⁷⁷

Segundo Woortmann, a Antiguidade ficou conhecida neste momento como “idade de ouro” e o Renascimento, como “luz intelectual”. Os renascentistas percebiam a Antiguidade como um mundo distinto daquele em que vivam e a diferença, em relação aos autores do período medieval, era que o passado apenas exemplificava o caminho providencial que levaria a um futuro apocalíptico. Assim, antes dos descobrimentos (e antes mesmo do encontro com os ameríndios) era preciso abrir-se para uma nova alteridade. O renascer da civilização ocidental fazia-se pela conjunção do passado com o presente, até mesmo aquele do outro recém-descoberto, que daria inteligibilidade aos antigos na mesma medida em que se tornaria ele mesmo inteligível.⁷⁸

Este é o momento em que o homem deixa de ser o centro da Criação e o passado passa a ser visto em sua autenticidade, devendo retornar também à autenticidade do passado, às fontes evangélicas. Contudo, esta consciência histórica não foi uma inovação renascentista; pelo contrário, foi uma constante no pensamento ocidental. Com efeito, passa-se a crítica aos estudos bíblicos e, conseqüentemente, no século XVI, surgem contestações sobre a veracidade da Bíblia. Neste sentido, o Renascimento deu um passo decisivo quando estabeleceu a ligação entre ousadias teológicas e uma nova ideia do mundo e da história, mas teve que conviver com outras forças conservadoras; com isso, a inquisição veio como explicação para as tragédias que a cristandade abatia. Assim, conforme Woortmann:

Se o século XVI foi o momento de apogeu do Renascimento, que iniciou a substituição de uma ideia de história teocêntrica por outra, antropocêntrica, ele foi também um período de medo escatológico, centrado na perspectiva providencialista da história. A ambígua convivência entre ideias inovadoras e pensamento tradicional deu corpo, por exemplo, à inquisição. Foi, por outro lado, um momento de recomposição em face das crises com que se defrontava a Europa. Desde o século XVI, crises de várias ordens acumularam-se para produzir um recrudescimento do medo do Juízo Final. A Peste Negra, as revoltas camponesas, as vitórias turcas, O Grande Cisma, os hussitas, etc., levaram à busca de uma explicação para a sucessão de tragédias que se abatiam sobre a cristandade. A explicação teria de estar, para muitos, na teologia, dada a insuficiência de explicações naturais, o que apenas levou o aumento do temor, apesar do espírito crítico do Renascimento e da vertente otimista do humanismo.⁷⁹

Em *Assimilating New Worlds in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*, Michael T. Ryan

⁷⁷ Idem. p. 35.

⁷⁸ Para mais informações, ver: WOORTMANN, Klaas. *O selvagem e o Novo Mundo: Ameríndios, Humanismo e Escatologia*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 2004.

⁷⁹ Idem. p. 47.

demonstra a dificuldade de assimilação do ideal de Novo Mundo por parte dos europeus. De início, esta descoberta do Novo Mundo causou apenas algumas mudanças, pois a maioria da população não acreditava na possibilidade de um mundo depois do oceano. Houve, assim, pouco interesse por parte dos europeus, mas o que realmente os interessou nesta descoberta foi a apreensão dos costumes por parte destes povos exóticos. As primeiras cartas de Colombo mostraram o quão pouco se sabia sobre o Novo Mundo, e o pouco que se sabia, não modificou, a princípio, os valores e as tradições vigentes no século XVI.⁸⁰

Montaigne e outros humanistas escreviam sobre as novas descobertas, baseados nos relatos de viagem dos viajantes. A descoberta do selvagem na China possibilitou a escrita de várias obras por estes autores. Contudo, a descoberta do diferente não vinha apenas de relatos de viajantes, mas também era obtida de textos clássicos, retirados do Cristianismo tradicional e do platonismo. Céticos como Montaigne observaram a maioria dos exemplos e concluíram que o eurocentrismo havia sido tocado pelo exótico, e que, a partir de então, haveria uma confrontação deste “Outro” com a mudança de uma nova concepção de mundo que não seria mais a universalidade proposta pelo eurocentrismo. Montaigne e os outros humanistas começaram a se interessar pelo mundo do ponto de vista do exótico.

Segundo Ryan, ao menos dois séculos foram o bastante para que os europeus assimilassem esta descoberta de um Novo Mundo e o povo exótico em seu universo de discurso. O autor diz que todo este processo não foi periodizado e nem suficientemente documentado para que se pudesse observar esta evolução de pensamentos. A dificuldade de periodizar veio pela dificuldade de se identificar as marcas do processo nestes dois séculos. O esforço para a assimilação veio com as descrições dos “olhares” dos navegantes; além disso, as imagens dos ameríndios e de sua natureza foram impostas para se pensar no Novo Mundo⁸¹.

1.4. Narrativas do “visto e ouvido”: A presença da Antiguidade nos viajantes.

Inicialmente partirei para uma compreensão da retórica, pois esta se tornou suporte para a compreensão não só dos escritos da Antiguidade, como também para se entender os dois autores aqui analisados. Posteriormente, passarei à análise das narrativas de viagem, as quais são indispensáveis para a compreensão destes viajantes e para a descoberta do Novo Mundo. A retórica parte inicialmente de uma divisão entre invenção (argumentos); a disposição (ordenação destes argumentos); a elocução (estilo de escrita); e, por fim, a ação (proferição efetiva do discurso). Estas

⁸⁰ RYAN, Michael. Assimilating New World in Sixteenth and Seventeenth centuries. In: *Comparative Studies in Society and History*, n.º 23, 1983. pp. 519-538.

⁸¹ Para mais informações, ver: RYAN, Michael. Assimilating New World in Sixteenth and Seventeenth centuries. In: *Comparative Studies in Society and History*, n.º 23, 1983. pp. 522-527.

não funcionam sempre nesta ordem, mas devem ser cumpridas pelo orador. Com relação ao discurso, cabe destacar que este se divide em: Judiciário (tribunal); deliberativo (assembleia); e epidíctico (espectadores). Para justificar o uso de três tipos de discurso, Aristóteles mostra que:

(...) porque há três espécies de auditório (Retóricas, 1358a); é a necessidade de adaptar-se a eles que confere traços específicos a cada gênero: conforme as pessoas a quem nos dirigimos, não falaremos da mesma maneira. O discurso judiciário tem como auditório o tribunal; o deliberativo, a assembléia (Senado), o epidíctico, espectadores, todos os que assistem a discursos de aparato, como panegíricos, orações fúnebres ou outras.⁸²

Neste sentido, pensando em um sistema retórico aristotélico, o orador deve compreender, reunir, ordenar, redigir e proferir o discurso na ação. Nesse ponto, o auditório tem o papel específico, e os argumentos são necessários para persuadir um determinado auditório. Contudo, a confirmação e a narração usam argumentos mais lógicos para a construção de uma narração com verossimilhança, fatos classificados em um conjunto do discurso, que são judiciosos e apelam para a razão.

Os lugares são argumentos prévios, são os lugares de sentido, são neles que se dão os argumentos prévios, conforme destacados a seguir:

No primeiro sentido, o lugar é pois, um argumento-tipo, cujo alcance varia segundo as culturas. São encontrados no discurso epidíctico: os melhores são os que partem...; também serão vistos no discurso publicitário.

2) Em sentido mais técnico, o lugar já não é uma argumento-tipo, é um tipo de argumento, um esquema que pode ganhar os conteúdos mais diversos.⁸³

O lugar é tudo o que possibilita ou facilita a invenção (criação de argumentos), sendo que este inventário formaria os argumentos e os procedimentos retóricos disponíveis. Com relação à disposição, ela se apresenta como um código a serviço da criatividade. A disposição é o lugar, ou seja, um plano-tipo ao que se recorre para construir um discurso. O discurso clássico se divide em quatro partes: exórdio, narração, confirmação e peroração. O exórdio é o início do discurso, em que o auditório se torna atento e benevolente; a narração, que deve ser objetiva, é orientada segundo as necessidades da acusação ou da defesa. É na narração que o *logos* (razão) supera o *ethos* e o *pathos* (ambos são do campo afetivo) e, neste sentido, o orador deve ser claro, breve e crível. No que tange à narração, cabe destacar a seguinte passagem em Reboul:

Na verdade, basta refletir nas regras da narração falsa para ver que são as mesmas da verdadeira; no primeiro caso, só é preciso aplicá-las de maneira mais escrita. É evidente que a maneira de apresentar os fatos já é, em si, um argumento. O que acontece com a narração nos outros dois gêneros? No deliberativo – diz Aristóteles – ela quase não tem

⁸² REBOUL, O. O sistema retórico: In: *Introdução à retórica*. São Paulo: Martins Fontes, 2000. p. 45.

⁸³ *Ibidem*. p. 51.

razão de ser, pois este discurso trata do futuro; no máximo, pode fornecer exemplos. No epidíctico, ao contrário, é tão importante que há interesse em dividi-la segundo as questões: os fatos que ilustram a coragem, os que ilustram a generosidade, etc.⁸⁴

Na disposição, a confirmação é a parte mais longa, pois ela é o conjunto de provas, sendo que nem sempre está separada da narração; portanto, narração e confirmação sempre devem ser cumpridas pelo narrador, mas não são obrigatoriamente realizadas sucessivamente. Quanto à peroração, esta põe fim ao discurso, que se divide em: amplificação, paixão e recapitulação. Na ampliação, exalta-se o que é nobre, vil, justo, ou injusto; na paixão, o que é piedade ou indignação; e na recapitulação, resume-se a argumentação.

Passo agora para um ponto em que é destacada a importância retórica e os autores gregos. A retórica e como esta é eficaz para se pensar à guerra na sociedade tupinambá relacionada ao pensamento antigo, ao traçar o tipo de escrita que se faz, demonstrando os relatos de viagem na construção de um discurso que coloca a sociedade grega como referência para a compreensão cristã da alteridade tupinambá. Assim, será analisada a imagem do tupinambá, comparando-a com a dos guerreiros da Antiguidade, remetendo aos lugares de construção da guerra indígena a partir de modelos referentes a outros universos “pagãos”, familiares à cristandade europeia dos quinhentos.

O que se pretende compreender são as imagens na narrativa de Jean de Léry e André Thevet, remetendo-as ao modelo de composição, oriundos das tradições épica e historiográfica da Antiguidade. Assim, serão realizadas análises das semelhanças nos escritos sobre a guerra nas obras de Léry e Thevet, buscando referenciais nas seguintes obras gregas: a *História*, de Heródoto, em que o autor discute a união dos gregos contra os bárbaros, buscando descrever dois séculos e os principais episódios do conflito grego-pérsico; a *Odisséia* de Homero, quando o autor trata da guerra, honra e lealdade, quando Odisseu tenta realizar sua meta de reconquistar o palácio e sua esposa; a *Iliada* de Homero, que mostra, em seus cânticos, o desenrolar da Guerra de Troia e o conflito entre Aquiles e Agamenon; e a *História da Guerra do Peloponeso* de Tucídides, que trata da guerra dos persas contra os gregos, que durou vinte e sete anos, entre 431 a 404 a.C. e envolveu praticamente todo o mundo helênico e outras regiões mais remotas com as quais Hélade mantinha relações. O que será feito é uma confrontação destes textos para buscar os referenciais de como a guerra é narrada na Antiguidade e nos relatos dos viajantes, demonstrando que os modelos descritos em Léry e Thevet provêm dos antigos textos.

Para Homero, entre o “vi” e o “ouvi” em um mesmo contexto, deve-se acreditar no que se viu, pois, para o autor, ver com os olhos é mais persuasivo que o próprio ver; logo, ver com os próprios olhos é provar. O autor faz uso da autópsia para qualificar sua própria narrativa, tratando-a como o observável e o notável. Hartog discorre em sua obra sobre o que seria este “olhar” da

⁸⁴ Ibidem. p. 57.

perspectiva de Homero na primeira passagem e, posteriormente, na de Léry:

(...) a autópsia lança-nos em duas direções, no cruzamento das quais ganha forma o empreendimento de Heródoto: a epopéia e a reflexão jônica do século VI. Homero dá partida entre o testemunho ocular e os outros, especialmente o auditivo, sendo a expressão “ver com seus olhos”, isto é, ver com seus próprios olhos mais persuasiva que o simples “ver”, sobretudo quando se trata de algum fenômeno espantoso ou maravilhoso (*thaumásion*); com efeito, dizer que se viu com os próprios olhos é, ao mesmo tempo “provar” o maravilhoso e a verdade: eu o vi, ele é verdadeiro – e é verdadeiro que ele é maravilhoso.

(...) Do mesmo modo, Léry precisa que, para conduzir bem um empreendimento como o seu, é preciso “bom pé e bom olho”, pois trata de “ver e de visitar”. E sua narrativa, como ela precisa no prefácio, não é nada além da soma “das coisas notáveis por mim em minha viagem”.⁸⁵

Léry, em sua obra sobre o Brasil, prima por uma escrita colonizadora, no sentido em que este tipo de escrita trata de privilegiar o testemunho autopsial do narrador, seu modo de expressá-la e o entendimento desta escrita pelo povo europeu (principalmente pelos eruditos). O próprio autor destaca:

(...) minha intenção e meu objetivo serão apenas contar o que pratiquei, vi, ouvi e observei, quer no mar, na ida e na volta, quer entre os selvagens americanos com os quais convivi durante mais ou menos um ano. E a fim de que tudo se torne bem compreensível a todos, a começar pelo motivo que nos levou a empreender tão penosa e longínqua viagem, direi em poucas palavras como se originou ela.⁸⁶

A autópsia fundamenta a alegada veracidade das proposições. O que move estes viajantes é a “curiosidade”, a descoberta do estranho, a ideia de que o olho escreve. Em sentido análogo, para Tucídides, a história factível é a história do presente. Nas palavras de Charbel:

(...) Esta é bem a posição de Tucídides, para quem a única história factível é uma história do presente. Ele pôs-se a trabalhar desde o principio da Guerra do Peloponeso e, para fazer o seu trabalho, conta com o *opsis*, não tendo por seguros senão os acontecimentos aos quais ele próprio assistiu ou “aqueles que seus contemporâneos observam ou podiam observar pessoalmente, quando relato que fazem resiste ao exame (...)” A experiência que funda o saber histórico (*saphôs eidénai*) não se reduz ao sentido da visão, mas organiza-se com base nos dados que obtém.⁸⁷

Charbel analisa a história em uma concepção retórica, ao destacar que a história, na sua acepção de *mestra da vida*, é uma construção através do caráter de quem a narra e do compromisso com a verdade. Sendo assim, para este autor, a história é um texto tomado como voltado à produção da virtude e sendo também capaz de fornecer o deleite aos leitores. A história é tomada como meio

⁸⁵ HARTOG, François. *O Espelho de Heródoto: ensaio sobre a representação do outro*. Belo Horizonte. Editora UFMG, 1999. pp. 274-275.

⁸⁶ LÉRY, Jean de. *Viagem à Terra do Brasil*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1980. p. 53.

⁸⁷ CHARBEL, F. Uma construção de fatos e palavras: Cícero e a concepção retórica da história. In: *Varia História*, v. 24, n.º 40. p. 551.

de salvar os feitos humanos dignos de memória do esquecimento. O autor privilegia Tucídides ao tratar da importância do testemunho, sendo que neste sentido, a história é tomada como a descrição das ações humanas passadas. Neste ponto, logo no início de seu texto, o autor descreve a noção da nomenclatura “historiador” na Antiguidade para demonstrar o gênero da história nesta tradição retórica:

(...) a nomenclatura “historiador” era bastante imprecisa na Antiguidade, podendo ser atribuída a escritores de textos em prosa que lidavam com “aspectos da atividade humana e heróica no tempo passado”. Havia, segundo o autor, cinco tipos básicos de abordagem dos feitos de outras épocas: genealogia, etnografia, história, história local e cronografia. A história, neste sentido mais estrito, era compreendida como a descrição das ações humanas passadas – em suas acepções latinas (...) diferenciando-se da história local (próxima dos anais) por não se constituir necessariamente como registro ano a ano dos acontecimentos da *polis* desde a sua fundação. Os limites e fronteiras entre as referidas formas de relato eram tênues, e os próprios gregos não demonstravam muito interesse em delimitar as particularidades de cada uma. Apenas Aristóteles será mais específico a esse respeito, ao diferenciar, na poética, a história da poesia.⁸⁸

O primeiro destaque a se fazer de Tucídides é a sua preocupação com os fatos verdadeiros, não estando preocupado efetivamente com os feitos gloriosos ou bárbaros, mas simplesmente com a verdade. A história para Tucídides é a investigação. Comandante de batalhas, escreve sobre elas com propriedade, pois é aquilo o que vê que é verdade. Charbel destaca, na abertura da *História da Guerra do Peloponeso*, que “Tucídides de Atenas escreveu a guerra dos peloponésios e atenienses, como guerrearam uns contra os outros.”⁸⁹ O autor escreve sobre a história dos atenienses e não aceita o fato de que eles a tivessem perdido; no entanto, descreve em vários momentos do livro o ideal de que Atenas seria superior à Esparta, pois seu povo teria democracia.

Tucídides, logo no primeiro capítulo, destaca a preocupação com o método, destacando que este é o primeiro artifício para ser um bom historiador. Ele está preocupado com os testemunhos oculares (quem teria visto), pois esta seria a fonte mais confiável para o historiador. A preocupação de Tucídides seria, através da rigorosidade de método, tratar da superioridade grega, utilizando sua memória para escrever a história. Por mais que Atenas fosse superior a Esparta, é a história deste passado que não pode ser esquecida; este era o ponto primordial para este autor. Tucídides descarta os depoimentos orais diversos e procura estabelecer uma presunção da fidedignidade em torno do seu testemunho ocular bem intencionado, pois o historiador é o que fixa o feito narrado, a palavra constrói o que é verossímil, e o testemunho é visto sempre como presença, e o relato, como uma espécie de aquisição para sempre. Charbel destaca neste ponto:

(...) feitos memoráveis são apagados pela ação do tempo. Esta é para o historiador

⁸⁸ Ibidem. pp. 552-553.

⁸⁹ Ibidem. p. 553.

ateniense, a condição de possibilidade para que seu relato possa se constituir como aquisição [*Ktêm*] para sempre, dotada de utilidade universal (...). Desde que o historiador não queira ludibriar os seus ouvintes/leitores, o relato proveniente de testemunha ocular assegurará a verdade (*alethéia*) da exposição, no sentido do desvelamento do que poderia ter-se ocultado rapidamente com a ação destrutiva do tempo. É nesse sentido, a autópsia seguida de registro constitui o melhor remédio contra a ação do tempo.⁹⁰

Segundo Tucídides, a história é vista como um embate contra os esquecimentos e não deve perder o seu valor. Neste sentido, acredita que necessita da investigação pessoal. Assim, o ideal seria que pudéssemos ser testemunhas dos acontecimentos. Tucídides faz o esforço de elaboração retórica, realçando sua centralidade na história. O relato histórico para Políbio e Tucídides, conforme Charbel, visa à definição de lições morais e à preposição de ensinamentos práticos. Charbel destaca ainda que:

(...) entre os gregos, homens eloqüentíssimos, que se mantiveram longe da prática forense, dedicam-se a outras atividades ilustres e sobretudo a escrever história [*historiam scribendam*]. Por exemplo, o famoso Heródoto, que foi o primeiro a ornar esse gênero, não se ocupou absolutamente de processos, segundo a tradição que recebemos; todavia, tanta é a sua eloqüência que eu, certamente, tanto quanto posso entender o que se escreve em grego, me regalo extremamente com ela. Depois ele, Tucídides, segundo minha opinião, ultrapassou facilmente a todas pela arte de sua linguagem [*discendi artificio*]: ele é tão denso em numerosos domínios, que conseguiu ter quase tantas palavras [*verborum*] quantos pensamentos [*sententus*].⁹¹

Em Tucídides, percebe-se a ênfase atribuída ao ornato, à fluência e à riqueza de expressão. Destaca que somente um orador pleno pode alcançar a *res/verba* (coisa representada). Para Tucídides, o *phronimos* (que compreende as variações da realidade) é potencialmente o melhor historiador, por ser capaz de observar e compreender com clareza as variações da realidade sem se levar por simpatias ou partidarismos diversos, conformando a fídúcia (construção de um caráter irretocável) necessária à validação de procedimento da autópsia. Para o autor, o *ethos* põe em evidência o que está sendo narrado, e assim coloca diante da plateia o que está sendo narrado, pois o *ethos* do orador deve representar o que está sendo ensinado, sendo que o domínio das palavras sempre acrescenta maneiras de persuadir para o orador. A construção repousa nos fatos e nas palavras, com uma escrita mais próxima da narrativa com uma escrita moldada. O relato deve ser pleno (adequado à circunstância), decoroso (saber do que se trata), útil (capaz de ensinar) e honesto (relato que coloca em evidência e porque está fundado nos costumes). Segundo Tucídides, é necessário falar bem e com decoro, utilidade e honestidade, que estão sempre ligadas, sendo que a história tem que ser uma construção de fatos, e falar é sempre o dever do orador, sendo estes os elementos básicos das regras de retórica, juntamente com o tratamento do estilo e a apreciação da matéria. Em Tucídides, a história se firma como uma presença, e o autor sempre faz a leitura de

⁹⁰ Ibidem. p. 555.

⁹¹ Ibidem. p. 558.

uma determinada tradição esperando que a história possa oferecer modelos virtuosos a serem imitados.

Outro grande fator a ser apresentado são as testemunhas para Tucídides. Neste ponto, Tucídides faz uma crítica a Heródoto, como citado abaixo:

Segundo as minhas pesquisas, foram assim os tempos passados, embora seja difícil dar crédito a todos os testemunhos nesta matéria. Os homens, na verdade, aceitam uns dos outros relatos de segunda mão dos eventos passados, negligenciando pô-los à prova, ainda que tais eventos se relacionem com a própria terra (...). Há muitos outros fatos, também, pertencentes ao presente e cuja lembrança não foi embotada pelo tempo, a respeito dos quais os outros helenos mantêm igualmente opiniões errôneas (...) a tal ponto chega a aversão e certos homens pela pesquisa meticulosa da verdade, e tão grande é a predisposição para valer-se apenas do que está ao alcance das mãos.⁹²

Tucídides escreve e registra sobre o assunto e assume responsabilidade pelo que escrevia, privilegiando a autópsia e o método. Em Tucídides, a história é o relato da alteridade. Os jogos de enunciação (ver, ouvir, dizer, escrever), conforme descritos em Hartog, destacam esta noção de que os historiadores (segundo Tucídides) diferem o ver e o ouvir, pois se considerava que o bom cidadão é aquele que falava. Tucídides hierarquiza os sentidos, enfatizando o que se lê e o que se escreve, escrevendo principalmente para os autores, e não para os leitores em geral.

Em Tucídides, o fator mais importante para se pensar no autor é a sua posição de que apenas a história contemporânea é factível. Em *A História da Guerra do Peloponeso*, o historiógrafo ateniense está preocupado com os fatos verdadeiros, com os feitos gloriosos. A história narrada é vista inicialmente como um relato de partilha, em que o autor discorre primeiramente sobre a guerra de Esparta e Atenas e, conseqüentemente, o declínio da Atenas democrática.

Em um segundo momento, Tucídides acredita que o que “ouve” também tem sua importância e que ele pode se revezar com o “vi” quando este último não é (mais) possível. Em uma passagem de *O Espelho de Heródoto*, Hartog destaca a importância de Tucídides ao falar de quando não há a exatidão:

Com efeito, não pude informar-me com ninguém que dissesse sabê-lo por tê-lo visto com os próprios olhos – e o próprio Aristóteles [um poeta...] não pretende ter ido pessoalmente além do país dos isedons; dos países situados acima, falou ele por ouvir dizer (*akoê*), declarando terem sido os isedons que lhes disseram o que ele diz. Da nossa parte, vamos relatar tudo o que, por ouvi dizer, pudemos obter de informações precisas (*atrekéos*), as quais se estendem o mais longe possível.⁹³

Assim, para Tucídides, a distância entre o “vi” e o “ouvi” pode variar até o encontro com o

⁹²TUCÍDIDES. *História da Guerra do Peloponeso*. 2ª edição. Tradução Mário da Gama Kury. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1986. p. 27.

⁹³HARTOG, François. *O Espelho de Heródoto: ensaio sobre a representação do outro*. Belo Horizonte. Editora UFMG, 1999. p. 281.

“vi” fundador. O “sei por ter ouvido” também trata da produção de saber. Já em Heródoto, não há esta ruptura entre o ser e o ouvir, e o ser e o ouvir podem ter o mesmo valor no discurso. Em Heródoto, o oral, a palavra, não são desvalorizados com relação ao discurso escrito, pois sua obra indica que as *Histórias*, ou pelo menos alguns trechos, tinham passado efetivamente para o domínio público, pelo menos em Atenas.

A própria obra em si faz parte da oralidade, sendo o texto um *mix* de diálogos e discussões. A parte destacada refere-se à sucessão de raptos (Io, Europa, Medeia, Helena), o que, segundo os persas, foi a causa da hostilidade entre os gregos e os “bárbaros”. Pode-se dizer que Heródoto e sua obra foram responsáveis pela ultrapassagem da barreira entre as cidades, pois há uma ligação entre a escrita da obra, a menção ao nome do autor e o desenvolvimento das cidades, visto que o rapsodo passava de cidade em cidade para recitar os seus cantos. Em contraponto, Tucídides valoriza primeiramente a escrita, iniciando a sua *História da Guerra do Peloponeso* com a seguinte frase: “Tucídides de Atenas escreveu...”. Já a escrita também está presente na *História* de Heródoto, pois era considerada um saber mais seguro do que o do oral. No entanto, tanto a escrita quanto a oralidade podem mentir, e caberia ao historiador somente proferir os fatos e as verdades.

Em Léry, tal como em Tucídides, a escrita demarca fronteiras e faz distinção entre os povos. A escrita impede que a memória se apague. Em Tucídides, a importância da escrita evita as ciladas e ultrapassa as limitações. Em Léry, contudo, a escrita tem uma função, e apresenta-se como uma verdade do discurso, como na passagem abaixo:

(...) sendo verossímil, que, de pai para filho, tenham eles ouvido alguma coisa sobre o dilúvio universal e, (...) seguindo o costume dos homens que sempre corromperam e transformaram a verdade em mentira, ajudando-se ainda (...) que, sendo desprovidos de qualquer espécie de escrita, lhes é difícil reter as coisas em sua pureza, acrescentaram essa fábula, como fazem os poetas, de seus avós se salvarem sobre as árvores.⁹⁴

Para Léry, as palavras da oralidade, tão logo produzidas, já podem ser abolidas. Por outro lado, a escrita guarda tudo, e para a etnologia terá um grande valor. Neste sentido, Léry inventa “o selvagem”, enquanto Heródoto inventa “o bárbaro”. Em Heródoto há uma aceitação do oral e do escrito, sendo que, ao escrever as *Histórias*, ele as conserva. Assim, na *História*, o que se encontra em cena é a terceira pessoa do plural (nós), e este nós é o mundo em que se conta em relação ao “eles”. Em Léry, o viajante escreve para denunciar as mentiras de outro viajante, e, neste caso, Léry, após ler a *Cosmografia* de Thevet, escreve para desmentir o autor: “Cosmógrafo, isso quer dizer de fato, ele mentiu cosmograficamente, isto é, a todo mundo, quando, de fato, não ficou ali mais do que alguns dias e ainda por cima, sem mexer-se, na ilhota de Villegagnon”.⁹⁵

⁹⁴ LÉRY, Jean de. *Viagem à Terra do Brasil*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1980. p. 199.

⁹⁵ *Ibidem*. p. 29.

A mentira ou o *mythos* tinha a importância de permitir a produção de narrativas para que estas se proliferassem, ou seja, um escreve para denunciar a narrativa do outro. Do mesmo modo, a escrita de Tucídides vinha em muitos momentos para desmentir Heródoto, acusando-o de que sua escrita sobre a história do Egito (é o primeiro historiador a tratar desta história) seria somente uma alteração da história do povo hebreu. Neste ponto, no discurso mítico, o princípio da organização é o prazer, o prazer dos ouvintes e do narrador, sendo que, em Heródoto, a busca pelo prazer lhe dava credibilidade e engenhosidade; assim:

(...) ele opõe o *mythos*, o ouvido, o instante e o prazer, ao verdadeiro, ao escrito, à aquisição para sempre, ao útil – pretendendo sua obra testemunhar a ruptura entre os dois domínios. Este princípio do prazer é, na seqüência, reafirmando com constância por todos os que designam Heródoto como “mitólogo” ou como “mentiroso”: tanto Hecateu e Estrabão, lembrados há pouco, quanto também os modernos, como Niebuhr, por exemplo.⁹⁶

A ideia muitas vezes propagada neste período era a de que Heródoto não passaria de um imitador de Homero, tratando de espalhar a História com maior variedade. Com efeito, para Plutarco, seu texto seria um discurso tão perigoso quanto enganoso. Contudo, o século XVI resgatou Heródoto e, assim, a autópsia contemporânea é invocada como garantia e como renovação da crença nas histórias contadas por ele. A autópsia de Léry, ao falar de Thevet, é tomada como renovação da crença de histórias contadas por Heródoto.

E, de fato, não terei nenhuma vergonha de confessar aqui que, depois que estive nesse país da América (...), sem aprovar as fábulas que se lêem nos livros de muitos (e, de todos, nos de seu inimigo, o franciscano Thevet), os quais finado-se nos relatos que lhes foram feitos ou em muito mais, escreveram coisas de todo falsas, retratei-me da opinião que tinha antes de Plínio e de alguns outros que descrevem países estranhos, porque vi coisas tão bizarras e prodigiosas quanto algumas que se têm por incríveis, às quais eles fazem menção.⁹⁷

Assim, graças à autópsia, operou-se uma mudança de efeitos, ou seja, Thevet passa a ocupar a posição de mentiroso e Plínio, que era considerado como tal, passa a ocupar a posição de autor digno de fé, isto é, essa nova crença foi possibilitada pelo alargamento do mundo com as descobertas.

As imagens dos índios do Brasil em todo o decorrer o século XVI vem de um ideal europeu que foi traçado ao longo destes anos. Prova disso são as fontes trabalhadas. Léry e Thevet são europeus que escrevem para os europeus, para que estes tenham uma assimilação de como era a América no século XVI. A obra de Léry é apropriada por diversos intelectuais da época, dentre eles Montaigne, o qual faz uma leitura do “canibal” a partir da obra de Léry. A obra de Thevet teve um

⁹⁶ HARTOG, François. *O Espelho de Heródoto: ensaio sobre a representação do outro*. Belo Horizonte. Editora UFMG, 1999. p. 311.

⁹⁷ LÉRY, Jean de. *Viagem à Terra do Brasil*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1980. p. 203.

enorme sucesso dentro de poucos anos, pois seu modo de descrever geograficamente a América atraiu a atenção de vários leitores.

A “literatura de viagem” difundida em narrativas adequadas ao saber cosmográfico do Renascimento foi fortemente marcada pelos conflitos religiosos da Europa quinhentista. Com relação à Léry, o autor utiliza-se do seu livro para a legitimação, em que seu esforço é de ataque ao relato de Thevet ao dizer que este mentia cosmograficamente e que sua obra era composta por “contos de cegonha”. Por sua vez, Thevet apresenta sua obra para a apreciação dos europeus e também para contradizer Léry, buscando legitimar-se como portador de um discurso verdadeiro e teologicamente inspirado.

Capítulo 2: Imagens dos Índios do Brasil

2.1. A retomada da Antiguidade pelos viajantes.

Conforme já observado neste trabalho, o território da América portuguesa, pelas suas características geográficas e étnicas, é paradigmático da atração que o Novo Mundo exerceu em viajantes, cosmógrafos e aventureiros europeus dos quatrocentos e dos quinhentos, que, muitas vezes, não deixaram de registrar suas experiências, observações e aventuras em narrativas desse gênero. Nesse sentido, o desenvolvimento do gênero “literatura de viagem” acontece em um momento de releitura humanista da tradição historiográfica e poética greco-latina dos mundos antigo e medieval. Pretende-se, neste capítulo, compreender as imagens do guerreiro indígena nas narrativas de Jean de Léry e de André Thevet, remetendo-as aos seus modelos de composição, que, conforme busco demonstrar, são oriundos das tradições épicas e historiográficas da Antiguidade. Assim, analisar-se-ão as semelhanças entre os escritos de Léry e de Thevet sobre a guerra “selvagem”, buscando seus referenciais canônicos em algumas obras gregas, a saber: a *História*, de Heródoto; a *Odisséia* e a *Ilíada*, ambas de Homero; e a *História da Guerra do Peloponeso*, de Tucídides. Será feita uma confrontação destes textos para se buscar os referenciais de como a guerra é narrada na Antiguidade e nos relatos dos viajantes, demonstrando que os modelos descritos em Léry e Thevet provêm dos antigos textos.

Diferentemente dos motivos que os tupinambás teriam para fazer a guerra, conforme a “literatura de viajantes”; nas histórias da Antiguidade a guerra vinha da necessidade de se tomar cidades, quase sempre sob o controle de gregos ou, mais especificamente, atenienses. Heródoto, que viveu entre 485-420 a.C., trata, em seu primeiro capítulo da *História*, da guerra entre os gregos e os persas, “voltando”, assim, 400 anos na história.

Entre os gregos, outro ponto a ser destacado é a importância do sacrifício para os Antigos (semelhantes fatos são descritos por Léry e Thevet ao tratarem dos tupinambás). Quando, conforme o relato de Heródoto, Croisos foi vencido por Ciro e este passou a dominar toda a Ásia, é feito um sacrifício em homenagem de Ciro, como será destacado a seguir:

Sua maneira de sacrificar aos deuses mencionados é a seguinte: eles não elevam altares nem acendem fogo quando desejam oferecer sacrifícios, e não usam libações, nem flautas nem tiras, nem grãos de cevada; seja qual for o deus ao qual o sacrifício é oferecido, o sacrificante conduz o animal a algum lugar ao ar livre e invoca então o deus, usando sobre a sua tiara uma coroa, geralmente de mirto. Enquanto a pessoa sacrifica não lhe é permitido invocar a proteção divina para si mesma; ela faz súplicas pelo bem do rei e de todos os persas, entre os quais ela se inclui; ela corta então a vítima em pedaços, membro a membro, e depois de ter-lhe cozido a carne põe-na toda em um leito preparado com ervas frescas (geralmente trevo). Depois de a carne ser arrumada dessa maneira um mago se aproxima e

canta por cima dela uma teogonia (dizem que é o assunto de seu canto); ninguém tem o direito de oferecer um sacrifício sem a presença de um mago. Pouco tempo depois o sacrificante leva consigo a carne e a usa como lhe apraz.⁹⁸

Este sacrifício revela coincidências morfológicas interessantes com os rituais antropofágicos tupinambás, descritos por autores quincentistas. O mago, por exemplo, assemelha-se ao pajé ou ao “falso caraíba”, descrito por Léry.⁹⁹ Por seu turno, a própria construção da rivalidade entre gregos e persas com origem na vingança sugere semelhanças com o que viajantes do século XVI “constatavam” quanto à origem das hostilidades entre as “nações” indígenas americanas. Heródoto destaca também pontos importantes ao tratar das esposas, dizendo que os persas tinham muitas esposas legítimas e um número maior ainda de concubinas, o que demonstra outra semelhança com os relatos dos quincentos sobre os tupinambás. Do trato com as mulheres, Heródoto destaca:

(...) uma vez por ano, em cada povoado, todas as moças que naquele ano chegaram à idade núbil eram reunidas e levadas a um mesmo lugar; em sua volta ficava de pé uma multidão de homens; um pregoeiro público mandava-as levantar-se uma após outra e as punha à venda.¹⁰⁰

Ao final deste capítulo, destaco diversas passagens em que os cronistas falam sobre o trato dos índios com os filhos, também semelhante às descrições presentes em Heródoto:

Depois da bravura em combate os persas consideram que o maior mérito de um homem é ter muitos filhos: o rei envia anualmente presentes ao homem capaz de ostentar o maior número deles (os persas afirmam que o número faz a força). Eles os educam desde os cinco aos vinte anos, e lhes ensinam apenas três coisas: montar a cavalo, manejar o arco e a flecha e a dizer a verdade. O pai não vê seus filhos antes de eles completarem cinco anos; até então eles vivem entre as mulheres (isso é feito para que o pai não sinta tristeza alguma se o filho morrer durante esse período).¹⁰¹

2.2. Descrições da América: O guerreiro selvagem de Thevet e Léry.

Thevet, no exórdio das *Singularidades da França Antártica*, não clama pela glória, dizendo que sabe que sua narrativa é insignificante, pequena e de fácil compreensão. O autor aplica uma tópica de humildade, a modéstia afetada como forma de atrair a boa vontade dos seus leitores. Ele cumpre um decoro exordial, dentro do esperado, conforme os protocolos da arte retórica em voga

⁹⁸ HERÓDOTO. *História*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1985. p. 63.

⁹⁹ De acordo com Léry, “Os selvagens admitem certos profetas chamados *caraibas* que andam de aldeia como os atiradores de ladainhas e fazem crer não somente que se comunicam com os espíritos e assim dão força a quem lhe apraz, para vencer e suplantam os inimigos na guerra, mas ainda persuadem terem a virtude de fazer com que cresçam e engrossem as raízes e frutos da terra do Brasil.” LÉRY, Jean de. *Viagem à Terra do Brasil*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1980. pp. 209-210.

¹⁰⁰ HERÓDOTO. *História*. Brasília Editora da Universidade de Brasília, 1985. p. 82.

¹⁰¹ *Ibidem*. p. 64.

no seu tempo. Já o Cardeal de Sens¹⁰², a quem confere a obra, compara a Cícero e a Platão, sobretudo ao segundo. Nesse caso, Thevet pretende afirmar que, conforme ensinado por Platão e supostamente seguido pelo Cardeal, os homens dedicados à política (os aristocratas) são igualmente homens dedicados às artes, à filosofia, ao saber e à Ética.

Por conseguinte, já que, assim como Cícero entre os romanos, sois, por vossa notável erudição, prudência e eloquência, o principal condutor e administrador da triunfante República Francesa, e ainda, tal qual o aristocrata descrito por Platão na sua *República*, um amante da ciência e da virtude, não seria fora de propósito que o imitásseis e seguísseis no tocante a esse aspecto.¹⁰³

Thevet trata de costumes e modos de vida nas Américas, principalmente com relação ao empreendimento da França Antártica, quase sempre se referindo a modelos antigos como descritos em Homero, Heródoto, Plínio, Platão, entre outros, e buscando exemplos na Europa coeva para descrever os modelos de vida e a sociedade indígena no Novo Mundo, juntamente com sua flora e fauna. O cosmógrafo propõe-se a tratar de costumes e modos de vida americanos, baseado em sua “longa experiência” dos fatos e de sua “fiel observação” das diversas terras e nações pela qual passou, comparando-se a autores como Sócrates e Platão, conforme a seguir:

Assim o fizeram o sábio Sócrates e seu discípulo Platão, cujas peregrinações por terras estranhas tinham por objetivo a aquisição de um máximo de conhecimentos filosóficos, a fim de poder comunicá-los ao público, sem que pretendessem com isto obter louvores ou recompensas...¹⁰⁴

Thevet, ao mencionar estas importantes figuras, não assume a pretensão de se comparar a elas, e muito menos a elas igualar-se. Sua intenção seria a de anunciar os feitos ocorridos em sua travessia até a chegada à América, observando não só a natureza presente, mas destacando, também, a situação dos lugares, definindo seu clima, zona e paralelo; determinando os mares; a temperatura do ar; e os aspectos e as características de animais e dos habitantes, dizendo que fará estas descrições com a maior fidelidade possível.

O cosmógrafo-viajante começa seu relato no embarque. Thevet parte para o Brasil em 6 de maio de 1555, do porto da Normandia, e é de lá que inicia a descrição do que se passa até sua chegada ao Brasil em 2 de novembro de 1555. Neste ponto, o autor sempre se remete a autores antigos, como na passagem abaixo:

¹⁰² Nicolas de Pellevé, nascido em Jouy-sous-Thelle em 18 de outubro de 1518 e morto em Paris em 28 de março de 1594, foi um cardeal francês e arcebispo de Reims de 1588 até sua morte. Ele foi uma figura de destaque da Liga Católica, e cortesão de Henrique II de França, e mais tarde do Cardeal Charles de Lorraine-Guise. Tornou-se Bispo de Amiens em 1552 e Cardeal de Sens em 1562.

¹⁰³ THEVET, André. *As singularidades da França Antártica*. Tradução: Eugenio Amado. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1978. p. 10.

¹⁰⁴ Idem. p. 13.

Esse estreito acha-se nos limites da Espanha, separando a Europa da África, tal qual o da Constantinopla, entre a Europa e a Ásia. Julgam-no alguns como a origem do Mar Mediterrâneo. O Oceano, muito cheio, teria transbordado e penetrado terra adentro através do estreito. Eis como escreveu Aristóteles no capítulo III de seu livro *Do Mundo*: “O Oceano, que nos rodeia por todos os lados, derrama-se no ocidente, junto das colunas de Hércules, formando assim, o nosso mar, que é como baía, mas de boca muito estreita por todos os lados.”¹⁰⁵

Thevet não se propõe a descrever todas as terras pelas quais passou, mas seu propósito é o de fazer uma descrição mais pormenorizada de alguns lugares mais importantes. Ainda no começo do livro, o autor utiliza o termo “antropófago” para descrever habitantes da Etiópia, que vivem em uma região chamada Montes da Lua, descrevendo que não há estrangeiros nesta área e que conseqüentemente não possuem escravos.

As *Singularidades* são, como visto anteriormente, o resultado de um trabalho paciente de compilação realizado pelo humanista Mathurin Héret, helenista competente. Thevet utiliza textos antigos, ora para afirmar o que está dizendo, ora para contrapor-se às suas ideias, como na passagem abaixo, em que declara não concordar com a opinião dos autores antigos de que a terra não seria totalmente povoada:

Tales, Pitágoras, Aristóteles e muitos outros, tanto gregos quanto latinos, afirmaram não ser possível que fossem habitadas todas as partes do Mundo; uma, por causa de seu excessivo e insuportável calor; duas outras, devido ao seu prolongado e rigoroso inverno. Outros autores, dividiam o Mundo em duas partes, chamadas *hemisférios*, dizendo que uma delas de modo algum poderia ser habitada enquanto que a outra, a parte na qual vivemos seria necessariamente povoada. E assim, das cinco partes da Terra, excluía três, donde se conclui que, segundo sua opinião, restariam somente duas zonas habitáveis...¹⁰⁶

Thevet contrapõe-se, ainda, ao ideal de Plínio, ao dar destaque ao estudo das zonas climáticas ao redor do mundo. Thevet destaca uma divisão importante da Terra em cinco zonas, das quais se criou um meio onde se poderiam calcular as dimensões mundiais; duas que são frias, duas temperadas e uma, quente. Para o abade cosmógrafo, Plínio reduziu estas cinco zonas a apenas duas habitáveis. Thevet conclui o capítulo dizendo que há uma vastidão de mundo e que existe a possibilidade de acomodação para todas as criaturas.

Disto tudo podemos concluir, então que toda Terra é povoada, não sendo a inexistência de habitantes causada, quer pelo fato de uma região ser estéril, como comprovei na Arábia desértica e em outras regiões. Ademais, Deus dotou o homem, ao criá-lo, de meios para sobreviver em qualquer parte da Terra, seja ela quente, fria ou temperada. Foi Ele mesmo quem disse aos nossos primeiros pais: “Crescei e Multiplicai-vos”. E a experiência – como tantas vezes aqui dissemos – ainda mais aumenta nossa certeza da vastidão e de sua capacidade de acomodar todas as criaturas, o que se tem podido constatar tanto pelas contínuas navegações através dos mares, quanto pelas longínquas viagens através do

¹⁰⁵ Ibidem. p. 21.

¹⁰⁶ Ibidem. p. 71.

interior dos continentes.¹⁰⁷

Após sua chegada ao Brasil, Thevet descreve o que vê não só referente aos seus habitantes, mas também trata de animais e plantas, sempre os comparando com espécies encontradas na Europa e utilizando principalmente textos antigos para auxiliar na descrição dos exemplares da América, como na passagem a seguir:

Mas voltemos à dourada, diversos autores, antigos e modernos, escreveram a respeito da natureza dos peixes, porém muito superficialmente, de vez que não teriam visto, conhecendo-os apenas de ouvir contar, especialmente no que se concerne à dourada. Aristóteles escreve que este peixe tem quatro nadadeiras, duas superiores e duas inferiores; que desova no verão e que fica escondido durante longo espaço de tempo. E não conclui sua descrição... Mas Plínio vai além quando define este tempo como sendo a época dos calores excessivos, aos quais a dourada não conseguiria resistir.¹⁰⁸

O cosmógrafo continua sua descrição lamentando-se por não ter desenhado este peixe, mas que teria oportunidade de fazê-lo em outro momento. Afirma ainda que a dourada é um predador, conforme já descrito por Aristóteles e que era também considerada uma fina iguaria pelos antigos, sendo uma vez levada em um banquete a Roma e servida ao Imperador. O próprio Alexandre, O Grande, conforme Thevet, estando no Egito, pagou para ter tais peixes em seu banquete.¹⁰⁹

O autor, em vários pontos, não faz distinção entre América e França Antártica, utilizando as duas terminologias para se referir a uma mesma região. Somente no capítulo XXV, intitulado “Das Singularidades da França Antártica”, o autor faz a distinção da terra do Guanabara. O cosmógrafo dos Valois relata ainda a aliança dos franceses com os nativos do Cabo do Frio e narra que, chegando a terra, foram recebidos por estes habitantes de maneira a mais hospitaleira possível. Na região do Guanabara, menciona em dois parágrafos a França Antártica e a construção do Forte de Coligny por Villegagnon.

Depois permanecemos ali pelo espaço de dois meses, durante os quais procedemos ao exame de todas as ilhas e sítios da terra firme, batizou-se toda a região circunvizinha, que fora por nós descoberta, de França Antártica. Não se encontrou um lugar mais conveniente para estabelecer-se uma colônia fortificada do que a ilhota minúscula, de apenas légua de circuito, situada quase na boca deste rio de que estamos falando, à qual deu o nome de Coligny, assim como também o forte edificado. Trata-se de uma ilha muito aprazível, redescoberta de enorme quantidade de palmeiras, cedros, paus-brasis e arbustos aromáticos, verdejantes durante todo o ano. Na verdade, ali não havia água doce, mas não tinha de ser trazida de muito longe.

Em seguida, o Senhor de Villegagnon, para se garantir contra possíveis ataques destes selvagens, que se ofendem com extrema facilidade, e também contra os portugueses, se estes alguma vez quisessem aparecer por ali, fortificou o lugar da melhor maneira que pôde. Os viveres eram nos fornecidos pelos selvagens e constituídos dos alimentos do país, a saber, peixes e veação diversa, constante da carne de animais selvagens (pois eles, diferente de nós, não criam gado), além de farinha feita das raízes já dantes mencionadas. Pão e

¹⁰⁷ Ibidem. p. 73.

¹⁰⁸ Ibidem. p. 76.

¹⁰⁹ Ibidem. pp. 75-76.

vinho não havia. Em troca destes víveres, recebiam de nós alguns objetos de pequeno valor, como facas, podões e anzóis.¹¹⁰

Estes “selvagens” referidos por Thevet em seu relato são os tamoios, subgrupo dos tupinambás, estabelecidos no litoral entre a Baía dos Reis e Cabo Frio, aliados dos franceses. O autor também faz uma distinção entre os índios, dizendo que os tamoios eram aliados, diferentemente dos canibais do norte, “que comem carne humana”¹¹¹. O autor ainda atribuiu hábitos antropofágicos aos tamoios e os reservou o termo “Américas”, que quer dizer tanto o país quanto os seus habitantes. Em Thevet, o termo “canibais” passa a se aplicar ao norte brasileiro, ao tratar o termo o autor abandonou a palavra à sua carga de emoções primitivas. O autor diferenciou os antropófagos dos canibais e delega ao segundo grupo um requinte de crueldade, pois estes comeriam carne por ter gosto bestial. Segundo Lestringant:

Nesse abuso lexical, Thevet enxerga uma conseqüência da confusão leste-oeste, graças a qual a América foi, inicialmente confundida com uma parte oriental da Ásia. Da mesma maneira que Colombo e os navegadores que o seguiram confundiram leme com gurupés, a antiga Índia e o Novo Mundo, canibais foram tomados por um dos povos fabulosos descritos por Plínio e os geógrafos da Antiguidade. Mas o erro nesse caso exerceu-se em sentido inverso: choque de retorno pelo qual o termo desconhecido se aplicava às terras tradicionais do oriente. Cruzando a rota dos conquistadores, o nome “canibais” escorregou em direção ao leste, emigrando das Antilhas e do Brasil para a África e a Índia.¹¹²

O canibalismo para Thevet era ato de vingança por parte dos grupos ameríndios e não se ligava ao ato de se alimentar ou por falta de algum alimento. Este canibalismo pode referir-se tanto ao ritual de mastigação de piolho e de pulgas pelos índios tupinambás, quanto ao ritual de mastigação de inimigos prisioneiros de guerra. Segundo Lestringant, apesar de Thevet ter certa repugnância com relação à prática antropofágica (propositalmente qualificada por ele de bestiais), ele constatou que eram atividades humanas e que estruturavam condutas existentes entre os tupinambás.

Thevet coloca-se como uma testemunha desses fatos, e declarou que em vários momentos os adversários mal esperavam a vitória para comerem seus adversários, sendo que tal violência sempre esteve ligada à vingança. Neste ponto, Lestringant apresenta o canibalismo e as guerras para Thevet:

O canibalismo praticado *in vivo* sobre o campo de batalha, sem nenhuma forma de julgamento, revela por parte dos selvagens alguma precipitação e contrasta com a calculada lentidão dos preparativos da festa, que é celebrada logo que se chega à aldeia. Thevet, contudo, não se limita a acusar “a causa mal fundada” de suas guerras ou a brutalidade mais

¹¹⁰Ibidem. p. 94.

¹¹¹Ibidem. p. 105.

¹¹²LESTRINGANT, Frank. *O Canibal: grandeza e decadência*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1997. p. 77.

do que bestial de seu comportamento. A violência, em seu conjunto, é colocada sob o signo da vingança, assimilável a modelos anteriores ou exóticos, e de toda a maneira não-cristãos. “Os antigos turcos, mouros e árabes praticavam desta maneira (...) também usavam eles das semelhantes armas de nossos selvagens”. Escreveu Thevet.¹¹³

Thevet relativiza a barbárie aparente dos índios e estigmatiza mais violentamente a conduta pouco caridosa dos que se diziam cristãos, chegando a comparar os selvagens brasileiros a turcos e árabes, pois ambos praticavam a poligamia. O autor descreve a guerra na sociedade tupinambá e como a vingança aparece como chave ao canibalismo. Ao tratar do prisioneiro de guerra, Thevet considera que a captura tem o papel de reparação e, ao longo do tempo, o cativo tem o papel de substituir aquele que matou.

Thevet faz referência à guerra em três momentos de suas *Singularidades*: o primeiro, nos capítulos XXXVIII e XXXIX, demonstra que a inimizade entre as tribos é profunda e eterna; nesse momento, descreve a batalha comparando-a com as dos antigos, “a assembleia de guerra”, que, segundo Thevet, lembrava os costumes dos governantes de Tebas, e também as exortações para a guerra, que lembrariam os romanos, conforme Tito Lívio, e se diferenciam dos “silenciosos” aqueus, que aparecem na narrativa de Heródoto. Destacam-se assim, dois momentos importantes nas seguintes passagens:

Antes de empreender alguma empresa, seja de guerra ou outra qualquer, os silvícolas primeiramente reúnem-se em assembleias conduzidas pelos anciãos, nas quais não tomam parte mulheres ou crianças. Nelas, os índios procedem com urbanidade e descrição. Sucedem-se os oradores uns após os outros: todos são atentamente escutados. Terminada a arenga, cada orador passa a palavra para o seguinte, e assim por diante. Os ouvintes ficam sentados todos no chão, exceto alguns poucos que, em virtude de algum privilegio proveniente de sua linhagem ou seja lá do que for, se conservam sentados em duas redes. Vendo isto, veio-me a memória aquele louvável costume dos governantes de Tebas, antiga cidade grega, os quais também se sentavam no chão quando se reuniam para deliberar para as questões da república (...).

Assim sendo, os selvagens parecem estar imitando a antiga tática dos guerreiros romanos, que antes de entrarem na refrega gritavam de maneira terrível, proferindo medonhas ameaças. Este modo de agir foi posteriormente utilizado pelos gauleses em seus combates, conforme nos conta Tito Lívio. Tais procedimentos pareceram-me bastante diferentes do sistema empregado pelos aqueus. Revela-nos Homero que este povo, nos momentos que antecediam à batalhas e ataques, evitava fazer qualquer ruído e dizer a menor palavra.¹¹⁴

Ao descrever a guerra tupinambá, Thevet relata que os prisioneiros poderiam ser devorados antes mesmo de chegarem à tribo. Em outro momento, narra os modos e meios de guerrear, destacando as embarcações, as quais são pequenas canoas construídas com cascas de árvores (por serem mais fáceis de serem manobradas). Ele relata que são levadas para a guerra cerca de cem a cento e vinte canoas com quarenta pessoas cada, sendo que muitas destas pessoas são designadas

¹¹³ Ibidem. p. 89.

¹¹⁴ THEVET, André. *As singularidades da França Antártica*. Tradução: Eugênio Amado. São Paulo: Itatiaia: Editora da Universidade de São Paulo, 1978. págs. 123 e 127.

somente para retirar a água que entra pelas frestas da canoa. Os homens ficam abrigados no fundo das embarcações e, se as canoas estão juntas à margem; se há possibilidade de saquear alguma aldeia em seu trajeto; e se, ainda, sentem-se fortes para saqueá-la, o fazem. Após estes comentários, cabe destacar a seguinte parte do texto onde o autor destaca o aprisionamento de um navio português:

Pouco antes da nossa chegada, os selvagens aliados dos franceses tinham aprisionado no mar um pequeno navio português, que tinham abandonado próximo à praia, apesar da resistência oferecida pelos seus tripulantes, que dispunham inclusive de artilharia. Não obstante, a embarcação fora aprisionada e os marujos devorados, salvo alguns que conseguimos resgatar quando ali aportamos. Este episódio serviu para mostrar-nos que se assim trataram os selvagens aos seus inimigos portugueses quando os capturaram, idêntico tratamento teríamos nós aos franceses se por infelicidade fôssemos aprisionados pelos índios que se consideram nossos inimigos.

De resto, seus combates navais são em tudo semelhantes aos que travam entre si em terra. Se acontece que o mar esteja bravo, jogam às águas uma pena de perdiz ou qualquer outra coisa, acreditando que deste modo conseguirão aplacar a fúria das ondas. De maneira algo semelhante procedem os mouros e turcos em idêntica situação: banham seus corpos nessas águas turbulentas, obrigando os que acompanham a agir de modo igual, não importa do que se trate, como aconteceu comigo em certa ocasião.¹¹⁵

Conforme Thevet, quando voltam aos seus lares, os índios vitoriosos recebem demonstrações de júbilos e cânticos, em que os instrumentos de guerra são decorados com penachos. Findando estas festividades iniciais, o prisioneiro é levado à aldeia, onde lhe é oferecida uma mulher para ficar com ele até o dia de sua morte. Esta é responsável por satisfazer todas as suas necessidades. A este prisioneiro, são servidos os melhores alimentos da aldeia. Segundo Thevet, o objetivo é engordá-lo até o dia em que será devorado. Continuando com a descrição dos rituais de guerra, no pescoço deste prisioneiro é posto um colar em que são colocadas contas, cada qual representando as de luas em que este prisioneiro continuará vivo. Se porventura da união do prisioneiro com sua mulher nascessem filhos, estes seriam mortos. O cosmógrafo destaca que os próprios índios não acreditavam que a morte lhes causasse preocupação e sempre acreditavam que os amigos viriam para vingá-los. Ao tratar da execução do prisioneiro, o autor destaca que:

O dono deste [prisioneiro], como dissemos, convida todos os seus amigos para o grande dia, para que venham comer sua parte dos despojos e beber muito cauim (bebida feita de milho e raízes). No dia solene, todos os assistentes adornam-se com belas plumas de diversas cores, ou pintam o corpo inteiro, especialmente aquele que irá desferir o golpe fatal. Este carrasco deverá estar o mais completamente ataviado que puder, trazendo sua espada de madeira ricamente guarnecida de penas. Quanto maiores forem os preparativos, conduzem-no à praça pública, devidamente amarrado com cordas de algodão, acompanhado de dez ou doze mil selvagens, ali executam-no do mesmo modo que se mata um porco: a porretadas. Estas porém, são procedidas de um longo cerimonial. A mulher que tinha sido dada ao prisioneiro, morto, esta, guardará um luto aliviado.

Logo depois que o matam, os selvagens reduzem o corpo a postas, tomando o cuidado de aparar o sangue. Lavam seus filhos homens neste sangue com o fito de torná-los mais

¹¹⁵ Ibidem. pp. 128-129.

corajosos, conforme pensam, e de mostrar-lhes como deverão proceder com os inimigos quando chegarem à idade adulta. É de crer que os seus contrários procedam de maneira idêntica em relação a eles.

Retalhando o corpo e assado à moda indígena, seus pedaços serão distribuídos entre tantas pessoas ali se encontrem. Cada pessoa recebe o seu naco. Geralmente, às mulheres cabem as entranhas. A cabeça, eles a reservam para espetá-la na ponta de uma vara que é colocada sobre suas ocas, como sinal de vitória e triunfo. Causa-lhes prazer especial espetar a cabeça de um português....¹¹⁶

Esta é a descrição de Thevet do ritual de execução de um preso de guerra, ressaltando o franciscano que nunca vira antes, na história, tamanha crueldade. Thevet acredita que não há muito que se admirar deste povo, que vivem nas trevas, ignoram a verdade, não se veem contentes por somente pensar na vingança, mas vivem apenas para levá-la a cabo de qualquer maneira. Neste ponto, o autor considera que os ameríndios são como Melécio¹¹⁷, que não conseguia jamais perdoar os seus inimigos. Este erro, a incapacidade de perdoar, perdurou, segundo o cosmógrafo dos Valois, por um longo tempo no Egito, sendo abolido por um imperador romano. Desejar a vingança significava, no parecer do abade, odiar o próximo, coisa que, do ponto de vista cristão, era completamente contrária aos preceitos vigentes na Europa. Quanto a estes povos viverem sem lei e sem fé, Thevet não considera uma atitude totalmente estranha, pois vivem em constante guerra. Estas, segundo o cosmógrafo, se devem senão a um absurdo e gratuito sentimento de vingança, sentimento que passa de pai para filho, de acordo com uma pedagogia na qual o pai ensina ao filho a exortar a vingança e a coragem, e a preferir a morte a pensar em perdoar um inimigo. Sobre este assunto o autor ainda destaca:

(...) Assim, quando caem os prisioneiros um dos outros, não se pense que procuram algum meio de escapar, pois nada mais esperam do que morrer deste modo, que consideram dignificante. Por isso, costumam zombar de nós e repreender-nos asperamente por libertarmos nossos prisioneiros, seja a troco de resgate ou seja por motivo for, considerando este costume indigno de um guerreiro de verdade. “Quanto a nós”, dizem, “jamais faríamos tal coisa”.¹¹⁸

O autor destaca a guerra em outros momentos, primeiramente quando trata dos “canibais” da terra que vai do Cabo de Santo Agostinho até o Maranhão, que são, segundo Thevet, os mais cruéis e desumanos já vistos, comendo carne humana do mesmo modo que os europeus comeriam carneiro, e assim destaca:

¹¹⁶ Ibidem. p. 132.

¹¹⁷ Bispo de Licópolis, Melécio, havia sucedido ao deposto bispo Apolônio de Licópolis que era líder de um grupo herético citado por Epifânio de Salamis em sua obra *Panarion* como Melecianismo. Em uma nova perseguição aos cristãos, Pedro I é martirizado e Melécio é desterrado. Quando arrefeceu a perseguição este retornou do exílio (e conclui por formar uma hierarquia cismática, onde mantinha as suas posições em relação à ortodoxia). Posteriormente, os melecianos e arianos se ajudaram em uma luta contra Atanásio de Alexandria. O concílio de Niceia, em 325, pôs fim às controvérsias sobre os seus ensinamentos.

¹¹⁸ THEVET, André. *As singularidades da França Antártica*. Tradução: Eugênio Amado. São Paulo: Itatiaia: Editora da Universidade de São Paulo, 1978. p. 135.

E posso ainda assegurar que é custoso arrancar-lhes um prisioneiro das mãos depois que agarraram, tal é a avidez que têm de devorá-lo, parecendo leões famintos. Não há fera dos desertos d'África ou d'Arábia que aprecie tão ardentemente o sangue humano quanto estes brutísimos selvagens. Por isso não há nação que consiga aproximar-se deles, cristã ou outra qualquer.¹¹⁹

Os franceses que vieram juntamente com o projeto França Antártica permaneceram por pouco tempo, pois, segundo Thevet, os canibais fizeram diversas represálias contra espanhóis e portugueses, sendo que viviam em constante guerra contra os cristãos, prendendo-os e devorando-os quando tivessem chance. O modo de guerrear é o mesmo dos americanos acusados de canibalismo da “terra firme”, apenas desses se distinguindo pelo uso de uma arma feita de pele de animais ou de cascas macias, denominada funda. Estes índios, conforme diz o abade, são bastante destros no uso destas armas durante as batalhas.

Em outro momento, Thevet destaca os selvagens que se encontram às margens do Rio Amazonas. Eles são descritos como extremamente cruéis e bárbaros, sobretudo com os estrangeiros, pois acreditam que estes apenas vão às suas terras para lhes roubar. Se em algum momento encontram estrangeiros, os matam sem a menor piedade, comendo-os em seguida assados ou cozidos. Logo após o autor destaca uma passagem em que os espanhóis encontram os “selvagens”:

(...) Por sua vez, também não estavam menos surpresos os espanhóis com a visão daquela incalculável multidão de indivíduos rudes e inteiramente selvagens, em suma: com cara de que roubariam, se pudessem, tudo que os espanhóis possuíam. Por essa razão, tiveram de prosseguir por longo espaço de tempo, sem se atreverem a ancorar ou a desembarcar. Não obstante, acabaram por ser obrigados pela fome e por outras razões a arriar as velas e deitar âncoras, fundeando previdentemente não muito perto da margem, à distancia de um tiro de arcabuz. Em seguida, por meio de gestos amistosos e outros expedientes, solicitaram dos distintos senhores selvagens que fizessem o obséquio de lhes fornecer alguns víveres e dessem permissão para que eles descessem à terra a fim de repousar. Atraídos de longe por aqueles gestos, alguns dos selvagens, tomaram das canoas que usam habitualmente para navegar nos rios e ousaram aproximar-se dos cristãos, mas não sem algum receio, de vez que nunca haviam chegado assim tão próximos de tais pessoas. E como seu temor aumentava visivelmente à medida que se aproximavam, tiveram os espanhóis de jogar para eles algumas das facas e ferramentas reluzentes que há pouco lhes haviam sido exibidas. Depois de terem recebido aqueles pequenos presentes, empenharam-se ativamente os selvagens em buscar os víveres solicitados. E, de fato, voltaram com uma grande quantidade de peixes e frutos saborosos. Aconteceu até que um dos selvagens trouxe para os espanhóis dois membros humanos assados, que era o que sobrara de quatro prisioneiros que ele matara no dia anterior! O presente foi prontamente recusado.¹²⁰

Os índios como já anteriormente dito, são comparados a árabes e turcos, que eram tidos como inimigos da cristandade. Segundo Lestringant:

(...) a comparação dos turcos com os brasileiros reveste-se de um aspecto polêmico inegável. Descortês para o Islã, o paralelo tem a vantagem, aos olhos de Thevet e de seus leitores, de rebaixar a religião detestada ao nível da “leviana crença dos selvagens” austrais,

¹¹⁹ Ibidem. p. 146.

¹²⁰ Ibidem. p. 204.

o monoteísmo islâmico encontrando-se confundido com o xamanismo índio.¹²¹

Ao tratar das várias maneiras de se apreender os “selvagens”, Lestringant considera a importância de categorias essenciais como tratar da guerra, da alimentação e a medicina nestes povos ameríndios. Ele considerava Montaigne ao perceber que os indígenas praticavam melhor os preceitos da medicina do que Aristóteles:

O interesse de Thevet está em todas as circunstâncias que formam o índio do Brasil, e não no universal singular que constituirá mais tarde o homem da natureza. Com toda evidência, o selvagem em mosaico e polímorfo do cosmógrafo franciscano situa-se nos antípodas do bom selvagem dos filósofos, pálida abstração que não chega mais a preencher qualquer conteúdo etnográfico concreto.¹²²

Mesmo nas condenações mais violentas, como quando os índios são referidos como “esses bestiais” ou “esses brutais”, nota-se que essas expressões encontradas a cada página são quase sempre neutralizadas por elogios simétricos. A exposição etnográfica com exemplos tirados da Antiguidade e a interposição cômoda de Plínio e ou Polidoro Vergílio mostram uma sequência que associa uma “lição antiga” a um motivo de ordem etnográfica. Segundo Thevet, os tupis não teriam acesso à Era da Graça, sendo que a separação da verdade exprime-se de maneira muito concreta pelo desnudamento e pela barbárie manifestos. A nudez e o canibalismo são sinais de conhecimento de técnicas elementares como a utilização do ferro e das armas de fogo. O selvagem é o contraponto do cristão da Europa, que respeita os mandamentos e que terá uma redenção futura, enquanto que o índio é visto como uma criatura segundo a carne. “Então, a bricolagem mítica dos brasileiros poderá unir-se à do cosmógrafo, ele também ‘colado nas imagens’, e constituir, a partir dessas unidades concretas que são as ‘singularidades’, uma ciência a meio caminho entre o percepto e o conceito.”

123

O livro *Singularidades da França Antártica* estabelece o mesmo patamar de origens comuns entre o quadro de costumes americanos e a realidade europeia. Em uma estratégia redutora, subordinava a alteridade índia à autoridade da tradição cristã. Em outro momento da narração, o autor descreve as supostas amazonas que teria visto na região do Rio Amazonas peruano. Elas utilizavam, segundo Thevet, com destreza, arcos, flechas e escudos nas batalhas, viviam isoladas e fortificadas em suas ilhas, utilizando sempre embarcações para atacar os inimigos a flechadas. O autor ainda perscruta diferenças entre estas mulheres amazonas e aquelas das tribos de bárbaros da Ásia. Thevet considera que as mulheres ajudaram os citas a conquistarem um território dominado há 500 anos, em que elas armaram-se e dedicaram-se à guerra, conquistando várias regiões da

¹²¹ LESTRINGANT, Frank. *A oficina do cosmógrafo, ou a imagem do mundo no Renascimento*. Tradução: Edmir Missio. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2009. p. 107.

¹²² Idem. p. 111.

¹²³ Idem, p. 128.

Europa e da Ásia. O autor neste ponto destaca:

(...) Nesses lugares, especialmente em Éfeso, edificaram inúmeros castelos, vilas e fortalezas. Isso feito, parte da tribo regressou para sua terra, trazendo ricos despojos. O restante permaneceu na Ásia. Por fim, tendo em mira a continuação do seu sangue, prostituíram-se voluntariamente as dignas mulheres, mas sem se unirem com seus vizinhos por qualquer forma de casamento. Da descendência resultante, matavam os filhos homens, criando as meninas com todo o desvelo e instruindo-as no uso das armas.

Elas sempre preferiam exercícios de combates e de caça a quaisquer outras atividades. Suas armas eram arcos e flechas, além de umas espécies de escudos. Conta-nos Virgílio, na *Eneida*, que foram estas as armas que elas usaram durante o cerco de Tróia, quando foram em auxílio dos troianos e contra os gregos. Pretendem alguns que tenham sido elas as primeiras pessoas que montaram e que combateram a cavalo.¹²⁴

Thevet realiza comparações entre as amazonas americanas e aquelas da Antiguidade. No entanto, há uma diferença clara: para os americanos, a criança nascida do inimigo é morta em ritual logo nos primeiros dias de vida, visto que o filho de um inimigo é também inimigo, não havendo distinção entre o sexo masculino e feminino, como faziam os gregos. O narrador refere-se a outros combates movidos por estas amazonas e a seus feitos na guerra. Segundo o relato do abade, as amazonas americanas atacaram os espanhóis quando eles descansavam e procuravam alguns víveres.

Em *Singularidades da França Antártica*, Thevet proclama as três espécies de amazonas descritas pelos antigos: amazonas da África; amazonas da Cíntia; amazonas da Ásia (sobre as quais Heródoto se refere no livro de Melpomenê); e a quarta espécie de amazonas (“as amazonas da América”), que completariam a descrição lacunar da Antiguidade. Portanto, todos os continentes em torno da Europa cristã teriam as suas amazonas. Essas, segundo o cosmógrafo, se entregavam a todas as atividades destinadas aos homens, a começar pela guerra e pela caça, e a educação das meninas também era destinada a elas. Em Thevet, a lenda das amazonas é sempre atribuída a uma origem indígena. Segundo Lestringant o mito amazônico se articulava ao risco de regressão da cultura em direção à natureza, sendo que já era percebido desta maneira por certos viajantes do Renascimento. Nos dois capítulos que Thevet consagra as amazonas em *Singularidades da França Antártica*, observa-se o lado do repertório tradicional de tratados emprestados da Antiguidade pela via das lições antigas, de *Coelues Rhodiginus*, ou ainda de algum dos dicionários latinos, de *Calepino* e de *Estienne* nota-se um conjunto coerente de caracteres que em comum têm de definir um estágio regressivo de humanidade.¹²⁵

Segundo Thevet, as mulheres trabalhavam mais, mesmo durante as guerras. O cosmógrafo percebeu essa relação quando declarou sobre as praticas guerreiras dos tupiniquins da região do Rio

¹²⁴ THEVET, André. *As singularidades da França Antártica*. Tradução: Eugênio Amado. São Paulo: Itatiaia: Editora da Universidade de São Paulo, 1978. p. 207.

¹²⁵ Para mais informações, ver: LESTRINGANT, Frank. *A oficina do cosmógrafo, ou a imagem do mundo no Renascimento*. Tradução: Edmir Missio. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2009. pp. 142-150.

de Janeiro: “As mulheres seguem os maridos da guerra, não para combater, como as amazonas, mas para lhes carregar e administrar víveres, além da munição requisitada por tal guerra.”¹²⁶ Já em outro ponto da mesma obra, o cosmógrafo expressou brutalmente tal dominação de um sexo sobre outro: “Seus cavalos, mulas e suas carroças de carga são as mulheres que têm o encargo da munição e a carregar nos ombros, da mesma forma que os homens, sem que se respeite nada além da enfermidade desse sexo.”¹²⁷

Thevet via as amazonas da América como índias às avessas, no caso, do negativo convergente das cristãs europeias, mas de certa maneira o cosmógrafo apresenta a vantagem de incluí-las de certa maneira, pois o discurso sobre as amazonas que emana do indígena ou do europeu exprime sempre os sentimentos de uma fascinante e escandalosa diferente.¹²⁸ Fala-se das amazonas por meio do maravilhamento misturado ao horror que exercem sobre o narrador e o público. Como em Heródoto, ao narrar o momento em que os citas, que comumente encarnam a barbárie, terminam, contudo, por se confundir com os gregos e representam exatamente seu papel face à alteridade absoluta representada pelas amazonas; assim, o olhar de Thevet faz a união de tupinambás e antigos em sua oposição comum. O cosmógrafo observou que estas sociedades não eram regidas por uma inversão mecânica, testemunhando a divisão de trabalho atribuída a estas mulheres, como o rude tratamento ao qual elas eram submetidas, de plena vontade; todavia, só lhe parece tão revoltante na medida em que ridiculariza a diferença dos sexos. O cosmógrafo também constata que estas mulheres se transformavam em amazonas não por vontade, mas por falta de homens.

Thevet também destaca a guerra e o modo de guerrear dos habitantes da Flórida. Esses, segundo o cosmógrafo dos Valois, eram robustos, sanguinários e idólatras, guerreavam sob sol ou chuva, agindo com mais cautela do que os peruanos. Levavam para o local onde iam guerrear o seu rei, que era transportado em uma enorme rede confeccionada com pele, não devendo jamais abandonar os locais de combate, permanecendo lá o tempo que durasse a batalha. Se algum deles porventura resolvesse abandonar a guerra, seria morto ali mesmo em campo de combate. Suas armas eram feitas de madeira, arcos e flechas envenenadas, ao invés de ferro. Como pontas para lanças, utilizavam espinhas de peixes e/ou ossos de animais. Alguns devoravam os prisioneiros, como os índios sul-americanos e os do caribe, e outros deixavam os prisioneiros como escravos.¹²⁹

No Canadá, Thevet destaca o modo de guerrear dos seus habitantes. O autor não os diferencia dos demais selvagens, considerando-os igualmente tão bárbaros quanto os habitantes de Cabo Frio, acrescentando apenas que “estes reúnem as tribos juntamente com seus viveres e partem

¹²⁶ THEVET, André. *Singularidades da França Antártica*. São Paulo: Itatiaia, 1978. p. 71.

¹²⁷ Idem. p. 83.

¹²⁸ Para mais informações, ver: THEVET, André. *Singularidades da França Antártica*. São Paulo: Itatiaia, 1978. p. 209.

¹²⁹ Para mais informações, ver: THEVET, André. *Singularidades da França Antártica*. São Paulo: Itatiaia, 1978. p. 250.

para a guerra”¹³⁰. O autor ainda destaca que:

Quando os canadenses estão em guerra, seu *agahanna* (isto é, 'rei' ou 'senhor') ordena aos chefes das suas aldeias que venham ao seu encontro acompanhados da sua gente devidamente equipada de víveres e armamentos, conforme é de seu costume. Eles atendem imediatamente à convocação, enviando todos os esforços para cumprirem as ordens recebidas, sem reclamações e sem deixar coisa alguma para trás. Seguem por água em suas compridas e estreitas canoas feitas de cascas de árvores e semelhantes às que se usam na América e regiões adjacentes. Depois de se reunirem, partem ao encontro de seus inimigos. Quando estão prestes a encontrá-los, põem-se em ordem de batalha e começam a recorrer a seus costumeiros ardis e estratégias.¹³¹

O narrador destaca que, quando a aldeia estivesse por ser atacada, ela se preparava imediatamente para a sua defesa, fortificando suas choças e cabanas com pedaços de madeira, passando gordura de lobo-marinho em galhos e colocando-os em volta das cabanas para que esta mistura produzisse, em contato com o fogo, uma fumaça negra capaz de envenenar os inimigos. Contra os inimigos ditos “estrangeiros”, os selvagens primeiramente tentavam colocar fogo em suas embarcações antes de partir para o combate. Muitos estrangeiros, ao chegar a terras canadenses, atacaram estes povos, cortando suas pernas e braços com golpes de espada. Devido a esses incidentes, Thevet chegou à conclusão de que, ao terem recebido somente provas de violência dos estrangeiros, os nativos canadenses passaram, então, a não permitir que cristãos descessem em seus territórios, evitando manter qualquer tipo de comércio com eles.¹³²

No combate, os canadenses avançavam de quatro em quatro na batalha, gritavam e uivavam para avisar os inimigos que estavam próximos e, para levá-los ao pânico (bem como faziam as amazonas já mencionadas), carregam insígnias confeccionadas de penas e plumas de cisne, tambores e flautas feitos, respectivamente, de peles esticadas e de ossos de animais. As armas utilizadas eram arcos, flechas e lanças com pontas de madeira afiadas. Neste momento, em seu relato, Thevet remete-se aos antigos para tratar da proximidade entre eles e os canadenses no modo de guerrear, como segue:

Os antigos combatiam de modo idêntico ao dos selvagens, golpeando-se com punhos e pés, dando mordidas, puxando cabelos, etc. Posteriormente passaram a usar pedras, atirando-as contra os inimigos, conforme a própria Bíblia Sagrada nos ensina. Refere-se Heródoto, no seu livro IV, a certo povo que usava clavas e porretes para guerrear. Conta ainda que todos os anos, no dia da Festa de Minerva, as virgens dessa terra, em homenagem à deusa, lutavam entre si com pedras e porretes. Diodoro, no livro I, conta que Hércules, em seus combates, usava como armas somente a clava e a pele de leão, uma vez que em sua época não se utilizava outra coisa. Quem consultar Plutarco, Justino e outros autores verá que os antigos romanos combatiam inteiramente despidos. Os tebanos e lacedemônios atacavam os inimigos com barras de ferro e grossos porretes de madeira. Podemos presumir, portanto, que estes povos do passado fossem tão corajosos quanto os atuais, mormente se

¹³⁰ Ibidem. p. 254.

¹³¹ Ibidem. p. 255.

¹³² Ibidem. p. 256.

considerarmos que eles combatiam nus, sem as grossas peles com que se protegem os canadenses hoje em dia, e sem conhecer os estratagemas e ardis de guerra que estes tão bem sabem empregar.¹³³

Assim sendo, Thevet destaca que os canadenses não davam aos prisioneiros o mesmo destino daqueles que impunham os “selvagens” sul-americanos e do Caribe aos seus inimigos de guerra. Os inimigos dos canadenses não eram, segundo o cosmógrafo, devorados pelos seus aprisionadores. O castigo que davam era o de arrancar-lhes as peles da cabeça e do rosto, estendendo-as dentro de um arco para secar; em seguida, estas peles eram levadas para suas aldeias em sinal de vitória, sendo exibidas de modo triunfante aos moradores. Desta maneira, Thevet considera que os canadenses não eram tão inclinados à guerra como os americanos. O autor acreditava nesta premissa, pois, segundo ele, os fenômenos naturais como o constante frio e a neve os impediam de guerrear constantemente. O autor conclui esta parte ao discorrer sobre o modo de guerrear do povo de Terra Nova, dizendo que eles só guerream quando eram primeiramente atacados e que, neste caso, suas defesas eram iguais às dos canadenses. Para incitação à guerra, utilizavam tambores feitos de peles e flautas feitas de ossos. O chefe também era levado à batalha e desfilava para os combatentes antes do seu início, a fim de que todos pudessem reconhecê-lo e aceitar o seu comando. Se alcançavam a vitória, ele era cumprimentado por todos e, neste caso, regressavam jubilosos à cabana, arrancavam a pele dos inimigos como sinal de vitória e colocavam-na em estandartes, exposta como sinal de vitória.¹³⁴

Para Lestringant, por volta da metade do século XVI, a palavra cosmografia encontra uma viga indestrutível, encontrando-se tanto entre os técnicos da ciência náutica desprovidos de “letras” quanto entre os doutos renovadores da ciência geográfica antiga ao final do século XVI. O descrédito coloca, em pé de igualdade, pilotos e marinheiros incultos e os autênticos eruditos de gabinete, que trabalham com documentos, os quais contrapõem os novos relatos aos tesouros de suas bibliotecas e se esforçam em atualizar as antigas compilações. No entanto, com a obra *Cosmografia do Levante e Cosmografia Universal*, Thevet traz o elogio à cosmografia: seu valor de uso parece enfraquecer apenas lentamente, enquanto que o lado “literário” da cosmografia cessou de ser lido muito cedo, de acordo com Lestringant. Se Thevet ainda é lembrado durante os séculos, isso ocorre em grande parte graças aos mapas e planos que levaram seu nome. Segundo Lestringant:

Sabe-se, sobretudo, que a empreitada de Thevet leva inteiramente ou não a um atlas: precisamente o *Insular*; inacabado e logo desmembrado, que é sem dúvida alguma a mais original de suas produções livrescas. Começado uma quinzena de anos antes de sua morte, é anunciado em vários capítulos dos *Homens Ilustres* de 1584. Tributário dos *isolarii* venezianos de Benedetto Bordone e de Thomaso Porcachi da Cartiglione, prolonga a

¹³³ Ibidem, pp. 255-256.

¹³⁴ Para mais informações, ver: THEVET, André. *Singularidades da França Antártica*. São Paulo: Itatiaia, 1978. pp. 240-258.

princípio de uma enciclopédia em forma de arquipélago até os limites do possível. Cerca de 200 ou 350 mapas de ilhas, “tanto habitadas quanto desabitadas”, que o preenchem, e dos quais um bom terço foi conservado, são repartidos mais ou menos igualmente entre o oceano e o mediterrâneo. Ou, se conservarmos a imagem do mundo cara a Thevet, esse conjunto se distribui entre o mediterrâneo oceânico, recentemente aberto e reconhecido pelos navegadores modernos, e o antigo mar interior, ao qual aproximadamente se limitavam as audácias náuticas de gregos e latinos.¹³⁵

Após serem descritas as partes mais relevantes da narrativa de Thevet, cabe, agora, passar à contextualização da guerra tupinambá por Léry. Diferentemente de Thevet (que se refere a diversas “nações” por quais passou em sua volta para a Europa), ele relata em seu livro o que observou entre os índios tupinambás da Capitania da São Tomé (Rio de Janeiro), com os quais teria vivido após a expulsão dos missionários calvinistas do Forte Coligny, mostrando maior riqueza de detalhes. Além disso, comparando a guerra indígena com a dos seus contemporâneos europeus, o viajante huguenote não explicita modelos antigos tão frequentemente como faz o franciscano.

Léry, que viveu entre os tupinambás por cerca de nove meses e meio, apresenta uma singularidade em relação aos outros “cronistas”: ele acreditava na bondade natural do indígena e que, se o indígena fosse passível de conversão, tornar-se-ia protestante e não católico, pois, em muitos sentidos, a índole do indígena o aproximava do cristão.¹³⁶ Léry relata sua experiência no Novo Mundo em um momento de intensos conflitos religiosos no Brasil e na Europa. A grande particularidade de Léry em relação aos católicos é a descrença na conversão indígena, pois, para este calvinista, o selvagem não poderia ser salvo, visto que não é considerado um eleito. Para o huguenote, o índio não retém a palavra (revelação). Os índios, por não saberem escrever, como já foi observado neste trabalho, não possuem memória da Revelação e, por isso, não têm fé. Falta de fé, para Léry, seria fruto da falta de memória, de *Escritura*, de eleição. O paralelismo entre falta de escrita e falta de religião fica claro no fragmento a seguir:

Não têm nenhum ritual nem lugar determinado de reunião para a prática de serviços religiosos, nem oram em público ou nem 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 animada, o que é pior, ignoram qualquer caracteres capazes de distinguirem o que quer que seja.¹³⁷

Mas, vejamos, antes de entrar no tema da guerra propriamente dita, algumas considerações feitas por Léry sobre a sociedade tupinambá. Os “selvagens”, segundo Léry, admitem certos “falsos profetas” chamados “caraíbas”, que andavam de aldeia em aldeia como “atiradores de ladainhas”,

¹³⁵ LESTRINGANT, Frank. *A oficina do cosmógrafo, ou a imagem do mundo no Renascimento*. Tradução: Edmir Missio. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2009. p. 188.

¹³⁶ Para mais informações, ver: DAHER, Andrea. A conversão dos tupinambás entre oralidade e escrita nos relatos franceses dos séculos XVI e XVII. In: *Horizontes Antropológicos*, julho de 2004. p. 75.

¹³⁷ LÉRY, Jean de. *Viagem à Terra do Brasil*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1980. pp. 205 e 206.

fazendo crer que davam força aos guerreiros para que vencessem os inimigos. Segundo Léry, os caraíbas diziam ter comunicação com os espíritos e ainda persuadiam a tribo para crer que são capazes de fazer plantas e frutos crescerem. Léry relata também que os tupinambás se reuniam com esses caraíbas em grande solenidade de três em três anos ou de quatro em quatro anos e que, nessas reuniões feitas na própria aldeia ou em aldeias maiores, sempre comiam e bebiam. Com relação às cerimônias, ele destaca:

Os caraíbas não se mantinham sempre no mesmo lugar como os outros assistentes, avançavam saltando ou recuavam do mesmo modo e pude observar que, de quando em quando, tomavam uma vara de madeira de quatro a cinco pés de comprimento em cuja extremidade ardia um chumaço de peluin e dizendo: “para que vençais os vossos inimigos recebei o espírito da força” e repetiam-na por várias os astuciosos caraíbas.¹³⁸

Léry acreditava que alguns apóstolos de Deus poderiam ter chegado entre os bárbaros, isto devido à citação do Salmo 19: “a sua voz percorreu toda a terra e suas palavras chegaram à extremidade do mundo”. Considera também que, segundo as escrituras sagradas, os índios são descendentes de Adão e que, por serem tão desgarrados dos bens humanos, poderia ser que descendessem de Cam. A explicação teológica de Léry para a não eleição dos índios está em sua suposta origem camita¹³⁹. Sendo assim, os indígenas estariam desamparados por Deus e não seriam então passíveis da convertibilidade, conforme esclarece Andréa Daher:

Para o huguenote, os índios do Rio de Janeiro eram descendentes legítimos de Cam. A escolha da hipótese camita como resposta à questão da origem do índio foi exaltada por Léry, que no capítulo XVI de sua *Historie d'un voyage*, dedicado a religião tupinambá, enuncia os fundamentos da teoria de sua origem maldita: “No que concerne à beatitude e à felicidade eterna [...] não obstante os sentimentos que disse terem os tupinambá: são um povo maldito e desamparado de Deus, se houver outro sob o céu [...], parece mais provável que seja descendido de Cam. [...]” Pode ter acontecido (e digo o sob correção) que os maiores e ancestrais de nossos americanos, tendo sido rechaçados pelos filhos de Israel de algumas regiões do país de Canaan, tenham embarcado à mercê do mar e apontado nesta terra da América.¹⁴⁰

Assim, embora fosse considerado universalmente que não havia povos que, por mais brutos e selvagens fossem, não tivessem a ideia da existência de Deus, Léry considerava que, ao falar dos tupinambás, tal máxima aparentemente não teria validade, pois, segundo o huguenote, eles não adoravam nenhum Deus ou qualquer divindade terrestre ou celeste, não tinham lugar para a prática de serviços religiosos, públicos ou particulares, sendo assim ignorantes da criação do mundo. Como

¹³⁸ Ibidem. p. 213.

¹³⁹ Cam é um personagem bíblico mencionado no livro de Gênesis, filho de Noé. Segundo o relato bíblico, Cam foi salvo do Dilúvio juntamente com seus irmãos Sem e Jafé. Ele é o ascendente da raça camita. Após o Dilúvio, Cam teria visto Noé embriagado e viu a sua nudez em sua tenda, e teria avisado seus irmãos (Gênesis 9). Quando recobrou a consciência, Noé amaldiçoou o filho de Cam [Canaã], referindo-se a ele como o “servo dos servos”. Gênesis 9:25 “e disse: Maldito seja Canaã; seja servo dos servos a seus irmãos”.

¹⁴⁰ DAHER, Andréa. Do selvagem convertível. In: *Topoi. Revista de História*. Rio de Janeiro: 7Letras, set. 2002, p. 79.

não eram dotados da escrita, por vezes, estes indígenas consideravam que quem conseguisse se comunicar através do “papel” seria considerado dotado do “dom da profecia”. Léry considera também a invenção da escrita, os livros e o conhecimento da ciência, os quais são, para o autor, dons singulares que Deus havia concedido aos eleitos.

Quando conservávamos com os selvagens e calhava lhes dizermos que acreditávamos em um só Deus soberano, criador do mundo, que fez o céu e a terra com todas as coisas neles contidas e delas dispunha como lhe aprazia, olhavam uns aos outros e pronunciavam o seu vocábulo designativo de admiração: Teh. E quando ribombava o trovão e nos valíamos da oportunidade para afirmar-lhes que era Deus que assim fazia tremer o céu e a terra a fim de mostrar sua grandeza e seu poder, logo respondiam que se precisava intimidar-nos não valia nada. Eis o deplorável estado em que vive essa mísera gente.¹⁴¹

Contudo, o huguenote vê alguma luz neste contexto de suposta “falta de religião” dos tupinambás, pois, apesar de se comunicarem somente pela palavra oral e perecível, os índios acreditavam, por exemplo, na imortalidade da alma e na ressurreição. Após a morte, acreditavam que todos os bons iriam para o mesmo lugar, em altas montanhas, onde se encontrariam e dançariam. Com relação à imortalidade da alma, Léry cita um historiador¹⁴², o qual constata que havia índios no Peru que também acreditavam nela, na ressurreição dos mortos, e que estes índios, ao verem os espanhóis profanarem seus túmulos para tirar ouros espalhando os ossos dos mortos, pediam para que não fizessem isto, pois assim não poderiam ressuscitar. Vamos à passagem na qual Léry fala a respeito da ressurreição e imortalidade da alma:

A respeito da crença dos nossos brasileiros na imortalidade da alma direi, antes de passar adiante, que o historiador das Índias ocidentais escreve também a professarem os da cidade de Cusco capital do Peru. Mas ainda: crêem na ressurreição dos corpos, não obstante a teoria geralmente aceita por todos os teólogos de que os filósofos pagãos a ignoram ou negam. “Os índios, diz ele, ao verem os espanhóis profanarem os sepulcros para tirar o ouro, espalhando os ossos dos mortos, pediam-lhes que não o fizessem porquanto assim os impediam de ressuscitar”. Eles crêem, conclui, referindo-se aos selvagens deste país, na imortalidade da alma e na ressurreição dos mortos.¹⁴³

Léry também identifica a presença de tormentos demoníacos entre os índios, conforme afirma no fragmento abaixo:

Narro isso tudo a fim de que saibam que os endiabrados ateus de que nossa terra ainda cheia e, como os tupinambás, embora de um modo muito mais bestial, procuram fazer crer que Deus não existe, que nos selvagens encontraram pelo menos a prova da existência do diabo nos seus tormentos ainda neste mundo. E se replicarem, como o fazem alguns, que o diabo não passa dos sentimentos maus dos homens e portanto é absurdo persuadirem os selvagens de coisas fantásticas, responderei que os americanos são realmente atormentados

¹⁴¹ LÉRY, Jean de. *Viagem à Terra do Brasil*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1980. pp. 206-207.

¹⁴² Neste ponto Léry refere-se à Gomara e de seu livro *Historia General de las Índias*, como é visto no prefácio de seu livro: LÉRY, Jean de. *Viagem à Terra do Brasil*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1980. pp. 35-53.

¹⁴³ LÉRY, Jean de. *Viagem à Terra do Brasil*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1980. p. 208.

pelos espíritos malignos, pois nunca seria possível que paixões humanas, por mais violentas que fossem pudessem afligi-los a tal ponto, aliás, se não fosse pregar no deserto poderia citar aqui o que diz o Evangelho, dos endemoninhados que foram curados pelo filho de Deus. A esse *status* que negam todos os princípios e por isso mesmo são indignos de ouvir falar nas Santas Escrituras apontarei os nossos pobres brasileiros que, apesar de sua cegueira, admitem não só existir no homem um espírito que não morre com o corpo mas ainda a felicidade ou desgraça no outro mundo.¹⁴⁴

Léry acreditava que alguns selvagens eram atingidos por espíritos malignos e constatava, ainda, que tinham medo do trovão e de vários fenômenos da natureza¹⁴⁵; além disso, quando eles acreditavam em alguma divindade, não admitiam facilmente. Assim, nesta passagem, o autor constata que, como os selvagens se beneficiavam da chuva, da terra e da fertilidade das estações, eles só não conhecem o Criador em virtude da própria malícia, pois o que é invisível em Deus encontra-se visível na criação do Mundo. Conclui Léry esta passagem dizendo que os americanos estão, na verdade, convencidos da existência de Deus. Portanto, não podendo alegar ignorância, não estarão isentos dos pecados.¹⁴⁶

Apesar da suposta origem camita do selvagem americano e de seu afastamento da graça e das “verdades” da Revelação, Léry considera o Tupinambá um ser intermediário entre o homem civilizado e o estado de natureza. Paradigmático, nesse sentido, é seu juízo sobre a nudez das índias, por ele consideradas menos viciosas ou mais inocentes do que as vaidosas europeias, como diz:

Não é de meu intento (...) aprovar a nudez contrariamente ao que dizem das escrituras, pois Adão e Eva, após o pecado, reconhecendo estarem nus se envergonharam; sou contra os

¹⁴⁴ Ibidem. pp. 208 e 209.

¹⁴⁵ Estes fenômenos também são constatados por Staden que em muitas passagens de sua obra *Duas Viagens ao Brasil* utilizou desse artifício para mostrar o quanto Deus estava zangado por ele ser um cativo.

Staden mostra esse medo dos tupinambás pelo trovão e outros fenômenos da natureza: “(...) tiveram medo da nuvem e remaram depressa para alcançar a terra. Viram porém que não poderiam escapar-lhe e disseram-me: Isto significa: **Fala ao teu Deus que a grande tempestade não nos faça nenhum mal**”.

“(...) Perguntaram-me então por que fitava sempre assim a lua, e respondi: “Vejo nela que esta zangada”. Pois a cara da lua parecia-me estar tão terrível que – Deus m’o perdoe! (...) Nisto perguntou-me *Nhaêpepô-oaçu*, um dos chefes, e também aquele que queria me matar: “Com quem a lua está enfurecida?”. Respondi: “Ela olha para tua cabana”. **Com isso excitou-se e tratou-me com palavras ásperas.**” STADEN, Hans. *Duas Viagens ao Brasil*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1974. pp. 85, 103 e 113. Grifos meus.

Na noite seguinte houve um forte vento e soprou tão violentamente que arrancou pedaços do teto de nossa cabana. Então se zangaram os índios comigo e disseram em sua língua: “(...) Isto é: **O homem mau, o santo, foi quem mandou o vento, pois durante o dia olhou ele nas “peles do trovão”**”.

Léry também fala sobre o medo dos tupinambás pelo trovão: “Além do que já disse acerca da imortalidade da alma, em que acreditam, do trovão a que temem e dos espíritos malignos que os tormentam (...)”. LÉRY, Jean de. *Viagem à Terra do Brasil*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1980. p. 209. Grifos meus.

¹⁴⁶ Léry argumenta em várias passagens que os indígenas tinham consciência de Deus e do Diabo, como é visto a seguir: “Admiravam-se muito quando lhes dizíamos que não éramos atormentados pelo espírito maligno e que isso devíamos a Deus de quem tanto lhes falávamos, pois, sendo muito mais forte do que *Ainhan*, lhe proibia fazer-nos o mal. **E acontecia que, sentindo-se amedrontados, prometiam crer em Deus.** Mas passado o perigo zombavam do santo, como se diz no provérbio, e não se recordavam mais de suas promessas.” “Embora 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**”. E sobre a existência do diabo, Léry destaca: “Francês meu amigo, **temo o diabo mais do que tudo**”. E se lhes respondíamos: (...) isto é, “nós não o tememos”, deploravam sua sorte e retrucavam: “**Seríamos tão felizes se fôssemos preservados do mal como vós**”. LÉRY, Jean de. *Viagem à Terra do Brasil*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1980. pp. 207, 208 e 209. Grifos meus.

que a querem introduzir entre nós contra a lei natural, embora devo confessar que, neste ponto, não o observam os selvagens americanos. O que disse é apenas para mostrar que não merecemos louvor por condená-los austeramente, só porque sem pudor assim desnudos, pois o excedemos no vício oposto, no da superfluidade de vestuário. Praga de Deus que dada a cada um de nós se vista modestamente, mais por descendência e honestidade do que por vanglória e mundanismo.¹⁴⁷

Nesta última passagem, Léry compara a nudez indígena com as vestimentas de algumas mulheres europeias, destacando que a nudez do índio talvez não seja tão condenável quanto o excesso de luxo das vestimentas e a lascívia de muitos europeus. Considera ainda que a nudez indígena, embora contranatural, não é perversa, pois não denota vaidade. Assim, a nudez não era tão execrável a ponto de condenar os indígenas. Outros exemplos semelhantes a este levam a imagem do índio como intermediário entre a inocência natural e os vícios do civilizado. Léry faz o mesmo tipo de juízo em relação à poligamia, que, se não fosse condenada por Deus, segundo ele, também não seria um mal entre os indígenas, pois observa que as mulheres eram todas bem tratadas pelo marido e se davam bem entre si, conforme a passagem abaixo:

Nota-se que sendo a poligamia permitida podem os homens ter quantas mulheres lhes apraz e quanto maior o número de esposas mais valentes são considerados, o que transforma portanto o vício em virtude. Vi alguns com oito mulheres, cuja enumeração era feita com a intenção de homenageá-los. O que me parece admirável é que havendo sempre uma, entre elas, mais amada do marido, não se revoltam as outras e nem sequer demonstrem ciúmes; vivem em paz, ocupadas no arranjo das casas, em tecer redes, limpar a horta e plantar suas raízes. E deixo aos meus leitores considerarem se, ainda que não fosse proibido por Deus ter mais de uma mulher, se comodariam as européias com esse regime matrimonial.¹⁴⁸

Ainda no que se refere aos aspectos positivos identificados na inocência natural dos índios, Léry inscreve a falta de interesse, a cobiça ou a prática de lucro e o entesouramento entre eles, não acumulando, segundo conta o huguenote, riquezas, mas dividindo entre si a comida e tudo o mais que dispunham.

Mas, para além das circunstâncias mais ou menos acidentais apontadas pelo seu “autor”, as motivações para a escrita de *História de uma viagem à terra do Brasil* devem ser buscadas nos desdobramentos dos conflitos religiosos da França quinhentista, os quais se expressam na polêmica entre Jean de Léry e André Thevet. Além disso, em 1573, cinco anos antes da primeira edição sobre suas viagens ao Brasil, Léry já havia escrito a *Histoire memorable de la ville de Sancerre*, em que narra as experiências no cerco católico sofrido por esta vila protestante no ápice dos conflitos religiosos franceses.

Como foi vista, a inclusão do fantástico, do maravilhoso e do diferente nos relatos de Thevet enquadra-se perfeitamente na lógica dos gêneros cosmográficos do século XVI. Aproveitando-se

¹⁴⁷ Ibidem. p. 121.

¹⁴⁸ LÉRY, Jean de. *Viagem à Terra do Brasil*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1980. págs. 224 e 225.

destes elementos, Léry destaca que Thevet só publicou mentiras e digressões falsas e injuriosas em seu livro *Cosmographies Universelles*, de 1575. Léry passa todo o prefácio de seu livro *História de uma viagem à terra do Brasil* tentando combater os textos de Thevet, as datas incorretas e os insultos proferidos. Por fim, Léry caracteriza seu próprio livro como portador da “verdade dita simplesmente”, em contraposição à “mentira bem vestida”, que se refere ao modo erudito, porém alegadamente fantasioso, da composição cosmográfica de Thevet.¹⁴⁹

O texto de Léry dialoga com o texto do católico Thevet. Para concorrer com a autoridade do Cosmógrafo dos Valois, Léry utiliza-se de estratégias retóricas que geram efeitos distintos. Ao colocar-se como personagem da viagem que faz um relato de memória, ele dá vivacidade às descrições e às imagens, tornando-as “sensivelmente mais ricas”, como aponta Wilton Silva:

A contraposição entre as duas obras e os dois autores é inevitável, tornando-se um exercício obrigatório de retórica opor os dois homens e os dois trabalhos, onde combinam-se em sua narrativa porções inversas de aventura e inventário, esses dois componentes fundamentais de todo relato de viagem.

(...) É esse processo de fusão entre experiência e lembrança que dá à descrição de Léry uma riqueza sensivelmente superior à de Thevet, quer pelos lampejos anedóticos (como no episódio em que colocou cinzas de Pau-Brasil para clarear camisas e elas se tingiram de vermelho vivo), moralizantes (como no diálogo entre o autor e um velho índio em que é criticada a cobiça européia), escatológicos (como na descrição da forma como se possibilita a fermentação do Cauim pela mastigação da mandioca pelas índias na preparação da bebida) ou sensoriais (na profusão de evocações de cheiros, sabores, texturas que faz continuamente).¹⁵⁰

No capítulo V¹⁵¹, Léry reporta-se, pela primeira vez, a respeito dos habitantes “selvagens” que encontrou ao sul do Trópico de Capricórnio. Os primeiros “selvagens” que Léry avistou eram homens nus com corpos pintados e manchados de preto. Já o primeiro relato de ataques que o autor narra não se refere às ofensivas de indígenas, mas de portugueses contra franceses. Léry narra que, depois que estavam os franceses na região de um fortim português denominado Espírito Santo, o forte, reconhecendo-os, mandou três tiros de canhão em direção às suas embarcações, que revidaram. Contudo, não houve danos neste conflito.

A imagem do indígena oscila, em Léry, entre o bom, o virtuoso, o inocente e o selvagem, chegando até o limite da maldade bestial. Léry chega a constatar que os indígenas eram povos abandonados por Deus, comparando-os até com Villegagnon, pois ambos seriam passíveis, segundo seu entendimento, de “crueldades inomináveis”. Léry divide os índios em dois tipos básicos, no que se refere ao grau de crueldade: tupinambás (amigos dos franceses, dignos e valentes) e os das outras tribos (cruéis e sanguinários). Entre o segundo tipo, Léry destaca os “diabólicos” uetacás, que ele

¹⁴⁹ Ibidem. p. 52.

¹⁵⁰ SILVA, Wilton C. L. *As Terras Inventadas: Discurso e Natureza em Jean de Léry, André João Antonil e Richard Burton*. São Paulo: Editora da UNESP, 2003. p. 108.

¹⁵¹ LÉRY, Jean de. *Viagem à Terra do Brasil*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1980. pp. 27-31.

diz serem comedores de carne humana como cães e lobos, e donos de uma linguagem que os vizinhos e os estrangeiros não entendiam. Eles eram considerados como mais cruéis e terríveis do que qualquer outra tribo na Índia Ocidental. A atenuação da barbárie indígena, conforme foi visto acima se aplica, portanto, aos tupinambás, mas não ao conjunto dos indígenas do qual o huguenote teve notícias. Para os índios do Brasil em geral, vale o julgamento de Léry que:

(...) esses americanos são tão ferozes e encarniçados em suas guerras que, enquanto podem mover braços e pernas, combatem sem recuar nem voltar as costas. Finalmente, quando chegam ao alcance das mãos alcançaram as clavas descarregando-se com tal violência que quando acertavam na cabeça do inimigo o derrubavam morto como entre nós os magarefes abatem os bois.¹⁵²

Ainda assim, a imagem da antropofagia indígena deve ser vista, em Léry, como ambivalente. Lestringant, em seu livro *O Canibal* destaca que Léry trata de forma “quase” positiva o canibalismo tupinambá, explicando-o e matizando-o como um ato alegórico de vingança. Apesar de reconhecer que, para os índios, a carne humana era tida como “boa e delicada”, para Léry eles a comiam mais por vingança do que por gosto. Além disso, o cozimento desta carne servia de atenuante com relação aos índios tupinambás, afastando o espectro bárbaro, pois, conforme explica Lestringant:

A presença ou ausência do fogo de cozinha decide a pertinência do canibalismo e sua suposta função (...). Os tupinambás cozinham a carne que consomem: eles se vingam. O cozimento afasta o aspecto bárbaro, ele repele para o interior do campo definido pela prática canibal e separação entre a natureza e a cultura, entre razão humana e a cultura e raiva de animal racional. Onde a cozinha tupinambá suscita o interesse e, às vezes, até mesmo o apetite europeu por sua complexidade e as estranhas metamorfoses às quais ela se submete a carne humana que lhe serve de ingrediente, (...) reconstitui a indistinção entre o homem e o selvagem e a animalidade mais repugnante. O segundo aspecto do tratamento do canibalismo por Léry é aquele da alegorização. A antropofagia não é um fato bruto; ela significa outra coisa além da mesma: a crueldade, a agiotagem, a falta de caridade. A chave de tal deslizamento de sentido reside na interpretação que os teólogos calvinistas dão à Eucaristia.¹⁵³

Quando apresenta a guerra, Léry a faz de forma mais clara do que Thevet. Em Léry, a descrição é mais rica em detalhes e o relato que faz dos selvagens tupinambás é sempre em primeira pessoa, pois o autor trata de suas experiências. Na esfera do “sistema guerreiro”¹⁵⁴, segundo Florestan Fernandes, os fatores que atraíram particular atenção dos “cronistas” foram a antropofagia, o comportamento dos guerreiros, os rituais de sacrifício, as causas da guerra e o papel do chefe. Também receberam importância nestes relatos as canoas, utilizadas como meio de transporte para fins guerreiros; as relações de poligamia e o *status* guerreiro; seus símbolos sociais,

¹⁵² LÉRY, Jean de. Viagem à Terra do Brasil. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1980. p. 189.

¹⁵³ LESTRINGANT, Frank. *O Canibal: grandeza e decadência*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1997. pp. 105-107.

¹⁵⁴ Para mais informações, ver: FERNANDES, Florestan. *A função social da guerra na sociedade Tupinambá*. São Paulo: Editora Globo, 2006.

que os distinguem dos outros membros da comunidade; o casamento; as relações de parentesco; a utilização do sangue do inimigo; a saudação lacrimosa; a divisão do trabalho entre homens e mulheres. No entanto, o que se prioriza neste momento da pesquisa é o enfoque da guerra e da antropofagia na sociedade tupinambá.

2.3. O enfoque na guerra: o olhar dos cronistas na Antiguidade.

Conforme entendido contemporaneamente a partir do estudo de relatos como o de Léry¹⁵⁵, a guerra, para os tupinambás, era um recurso para aquisição de *status*, visto como estado normal de relações tribais que impregnava os valores centrais do sistema sociocultural tupinambá. A preparação dos jovens era voltada para a formação de guerreiros. A guerra se refletia em todas as esferas da sociedade tupinambá. Com o fim das guerras, em nenhuma situação ela se constituía um fim de si mesma, pois os fins da guerra são determinados socialmente, em que cada sociedade possui padrões éticos de relações com estranhos, nascidos e desenvolvidos em função de condições reais de existência social, aos quais se vinculam os ideais coletivos da guerra e de paz. Na guerra da sociedade tupinambá, a pilhagem tinha reduzida importância. É provável que entre os direitos dos captores se encontrassem o de posse dos bens pertencentes aos cativos. No entanto, nenhum “cronista” chega a afirmar esta hipótese. Destarte, pode-se concluir que a vingança se consistia no principal fator da guerra na sociedade tupinambá.¹⁵⁶

Continuando com a descrição de Léry para a guerra tupinambá, o narrador destaca que os homens sustentam a guerra sem tréguas contra várias “nações”, em que seus maiores inimigos seriam os margaiás e os portugueses, aliados a esta tribo, a quem denominam pêros. Os margaiás não se limitavam a odiar somente os tupinambás, pois odiavam também os franceses, os quais eram amigos dos tupinambás. Os selvagens não guerreavam para alcançar terras, tal como se pode perceber na *Iliada*, na *Odisséia* e em outros textos antigos que serão trabalhados ao longo deste capítulo. Os índios tampouco se enriquecem com os despojos dos vencidos ou com o resgate de prisioneiros. Eles confessam, segundo Léry, guerrearem por um só motivo: vingar pais e amigos comidos no passado por seus inimigos. O autor destaca as primeiras impressões que tem sobre a guerra tupinambá:

¹⁵⁵ Este conceito vem de Florestan Fernandes, Pierre Clastres, Alfred Metraux e outros autores mais recentes, como Isabelle Combés, Manuela Carneiro da Cunha e Eduardo Viveiros de Castro. Para mais informações, ver: CUNHA, Manuela Carneiro da. *Imagens do índio do Brasil, o século XVI*. In: *Estudos Avançados*, 4 (10), 1990. pp. 91-110. FERNANDES, Florestan. Um balanço crítico da contribuição etnográfica dos cronistas. In: *Investigação Etnológica*, Petrópolis: Vozes, 1975. pp. 191-289. E *A função social da guerra na sociedade Tupinambá*. São Paulo: Editora Globo, 2006.

¹⁵⁶ Para mais informações, ver: FERNANDES, Florestan. *A função social da guerra na sociedade Tupinambá*. São Paulo: Editora Globo, 2006. pp. 171-205.

Declarada a guerra entre quaisquer dessas nações, alegam todos os ressentindo-se o inimigo eternamente da injúria seria absurdo deixar o preso escapar; o ódio deles é tão inveterado que se conservam perpetuamente irreconciliáveis. Donde nos parece possível concluir que Maquiavel e seus discípulos, de que a França por infelicidade anda cheia nestes tempos, não passam de imitadores desses bárbaros cruéis. Esses ateus ensinam, e praticam, contrariamente à doutrina cristã que os novos serviços nunca devem apagar as antigas injúrias. Os homens insuflados naturalmente pelo diabo, não podem perdoar-se uns aos outros e eles demonstram, revelando terem o coração mais falso e feroz que os próprios tigres.¹⁵⁷

Os tupinambás não tinham, conforme o relato do huguenote, reis ou príncipes. Sendo iguais entre si, os guerreiros combatiam na guerra e, matando os inimigos, serviam de “bons exemplos” e de lideranças aos mais jovens. Os índios acreditavam que deviam procurar os inimigos ainda que morressem ou fossem devorados, com o objetivo de que buscar sempre a vingança dos pais e amigos. Ouviam sempre primeiro o pajé da aldeia com bastante entusiasmo por, em média, seis horas antes de iniciarem os combates de guerra. Depois disto, andavam em volta da aldeia congregando-se em grande número em lugar previamente designado. Entre as armas de guerra mencionadas por Léry, se encontram o tacape, que é uma espécie de machado bastante afiado feito de madeira; o arco, que também é feito de madeira e com cordas feitas de plantas; e as flechas, feitas de madeira com ossos bastante afiados de animais como pontas. Neste ponto, as descrições de Thevet e Léry são bem parecidas. Os índios usavam ainda rodela ou escudos de couro seco, feitas de pele, para resguardo contra as flechas inimigas. Não cobriam o corpo; utilizavam apenas adornos, braceletes e enfeites de pena. Reuniam-se em bando e as mulheres os acompanhavam para carregar as redes e os víveres. Quando ficavam todos reunidos, punham-se a marchar, embora não observassem ordem de marcha, nem categoria. Contudo, os mais valentes iam à frente. Entre os que marchavam, figuravam alguns índios tocando cornetas (chamadas *inybia*) para dar coragem e excitação. Outros carregam pífanos e flautas feitos de braços e pernas de seus inimigos devorados e não cessavam de tocar durante todo o caminho, incitando o bando guerreiro a matar e devorar os adversários contra os quais se atiravam.¹⁵⁸

Com relação ao ataque por água, Léry destaca:

Se vão por água, como fazem muitas vezes, beiram sempre a costa nas suas *igát* feitas de cascas de árvores, propositadamente arrancada de cima para baixo e que são tão grandes que comportam cada uma de quarenta a cinquenta pessoas. Permanecem todos de pé empunhando um remo achatado nas pontas e que seguram pelo meio. As barcas, chatas como são, calam pouca água, tal como uma tábua, e são muito fáceis de dirigir e manejar. Verdade é que não suportam o mar alto e agitado e muito menos as tormentas, mas por tempo calmo vêem-se algumas vezes mais de sessenta canoas formando como que uma pequena frota e todas navegam próximas umas das outras e tão rapidamente que em poucos

¹⁵⁷ LÉRY, Jean de. *Viagem à Terra do Brasil*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1980. p. 184.

¹⁵⁸ Para mais informações, ver: LÉRY, Jean de. *Viagem à Terra do Brasil*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1980. pp. 183-204.

momentos se perdem de vista.¹⁵⁹

Quando os inimigos pressentiam a presença dos adversários, o combate iniciava-se sempre de maneira bem violenta, enquanto que, quando avistavam os inimigos, soltavam berros violentos de maneira a afugentá-los. À medida que aproximavam, aumentava-se a intensidade dos gritos e o soar das cornetas, com os adversários levantando os braços em sinal de ameaça, mostrando os ossos dos prisioneiros que haviam devorado e os colares de dentes que traziam no pescoço. Léry, que afirma ter presenciado algumas lutas dos tupinambás com os seus inimigos, aponta que quando estes estavam cerca de trezentos passos uns dos outros, saudavam-se com flechas, e se algum era ferido durante o combate, este arrancava a flecha do próprio corpo, quebrando inicialmente a seta, e voltava posteriormente à luta. Enquanto podiam mover braços e pernas, estes guerreiros continuavam a se combater, sem recuar ou voltar de costas. Quando se aproximavam do inimigo, miravam acertar imediatamente a cabeça de seus inimigos para que pudessem derrubá-los já sem vida.

Esta descrição de combate que foi feita sintetiza o que Léry afirma ter assistido em companhia de outro francês que lhe acompanhou durante a estadia com os tupinambás. O narrador assegura que, nos combates, limitou-se apenas em assistir e que, embora tenha visto os regimentos de cavalaria europeus em batalha, nunca um espetáculo deste combate deu-lhe prazer aos olhos. Viu-se encantado com o espetáculo de vê-los saltar e assobiar, como também acompanhar com que destreza eles manuseavam seus instrumentos de guerra, além dos ornamentos que utilizavam, feitos de penas. Destacou que este combate de quase três horas deixou feridos e mortos dos dois lados, mas que os tupinambás foram vencedores, levando consigo mais de trinta prisioneiros, entre homens e mulheres. Esses prisioneiros foram colocados em meio aos vencedores, sendo os mais perigosos amarrados para dar maior segurança. Ao voltarem para as aldeias, seus moradores e vizinhos receberam os tupinambás com cantos e festas, pulando, dançando e batendo palma, festejando o sucesso da batalha. Léry e seu companheiro se despediram ali dos tupinambás, tomando uma barca para o fortim e os tupinambás voltaram para as suas aldeias. Depois deste período, Léry afirma ter tentado resgatar alguns destes prisioneiros. Os intérpretes conseguiram libertar alguns deles, que foram trocados por mercadoria. Em quatro meses, Léry diz ter conseguido trocar por mercadorias cerca de quarenta a cinquenta escravos, os quais foram empregados nos trabalhos do forte Coligny ou enviados para a França.¹⁶⁰

Passamos agora para o relato de Léry a respeito do trato com o prisioneiro de guerra e das cerimônias que os tupinambás conduzem para sacrificá-los. De início, quando chegam à aldeia, os

¹⁵⁹Idem. p. 187.

¹⁶⁰Idem. pp. 198-201.

prisioneiros são bem alimentados e companheiras são concedidas a eles (esta concessão é exclusiva aos homens); os tupinambás não hesitam em dar a própria filha ou irmã ao prisioneiro, sendo ele bem tratado e com todas as suas vontades sendo satisfeitas. O sacrifício não é marcado de início, principalmente se entre os prisioneiros há bons caçadores e/ou entre as mulheres exista quem trabalhe bem nos campos para plantio. São mantidos por longo tempo para o trabalho. Léry descreve a cerimônia que ocorre depois que estão prontos para serem sacrificados:

Todas as aldeias circunvizinhas são avisadas do dia da execução e breve começam a chegar de todos os lados homens, mulheres e meninos. Dançam então o *cauinam*. O próprio prisioneiro, apesar de não ignorar que a assembléia se reúne para seu sacrifício dentro de poucas horas, longe de mostrar-se pesaroso enfeita-se todo de penas e salta e bebe como um dos mais alegres convivas. Depois de ter comido e cantado durante seis ou sete horas com os outros, é ele agarrado por dois ou três dos personagens mais importantes do bando e sem que oponha a menor resistência, é amarrado pela cintura com cordas de algodão ou de fibra de uma árvore a que chamam *vyire* semelhante à nossa tília. Deixam-lhe os braços livres e o fazem passear assim pela aldeia, em procissão, durante alguns momentos.

Não se imagina porém que o prisioneiro com isso se deprima. Ao contrário, com audácia e incrível segurança, jacta-se das suas proezas passadas e diz aos que o mantêm amarrado: “Também eu, valente que sou, já amarrei e matei vossos maiores.”

Cada vez mais feroz volta-se para ambos os lados exclamando para uns e outros: “Comi teu pai, matei e moqueei a teus irmãos; comi tantos homens e mulheres, filhos de vós outros tupinambás, a que capturei na guerra, que nem posso dizer-lhes os nomes; e ficai certos de que para vingar a minha morte os maracajás da nação a que pertenço hão de comer ainda tantos de vós quantos possam agarrar.”

Em seguida, após ter estado assim exposto às vistas de todos, os dois selvagens que o observavam amarrado afastam-se dele umas três braças de ambos os lados e esticam fortemente as cordas de modo que o prisioneiro fique imobilizado. Trazem-lhe então as pedras e cacos de potes; e os dois guardas, receosos de serem feridos, protegem-se com rodela de couro de *tapirusú* e dizem-lhe: “Vinga-te, antes de morreres.” Começa o prisioneiro a atirar projéteis com todas as forças contra os que ali se reúnem em torno dele, algumas vezes em número de três a quatro mil. E é desnecessário dizer que não escolhe suas vítimas.¹⁶¹

Os prisioneiros, antes de serem mortos, fazem um ritual em que podem lançar pequenos objetos e pedras nos inimigos. Esta era a ritualização da perpetuidade da vingança, e quando as provisões acabam, o guerreiro designado para dar o golpe sai de sua casa, ricamente enfeitado com plumas, e outros adornos; em punho traz um tacape e, antes de atingir a cabeça do prisioneiro, dirige palavras de ofensa a ele, que sempre lhe responde, não apresentando pesar de morrer nas mãos do inimigo.

Antes de continuar com o ritual de execução presenciado por Léry, cabe destacar alguns pontos importantes para se pensar a função da guerra na sociedade tupinambá. Estes povos, ocupantes de grande parte do litoral brasileiro no século XVI, se constituíam em uma sociedade onde não existia poder central. As guerras eram frequentes entre estes povos e, além disto, constituíam-se por numerosos grupos com autonomia política. Em suma, a guerra para eles era um fenômeno social, pois procuravam suas vítimas no mesmo lugar onde procuravam suas esposas.

¹⁶¹ Ibidem. pp. 193-194.

Fernandes trata deste assunto na seguinte passagem:

A guerra é um fenômeno humano. Não se pode dizer precisamente como e quando ela surgiu, no passado remoto da humanidade. Nem tampouco se pode presumir a que “necessidades” existenciais (biopsíquicas ou sociais) ela correspondeu originariamente. Até onde alcança a investigação empírico-indutiva, através da reconstituição arqueológica, da reconstrução histórica e da observação direta, a guerra se nos apresenta como um fato social, no sentido restrito de existir como uma das instituições sociais incorporadas a sociedades constituídas. A esse respeito lembra com razão Montesquieu que a associação humana não poderia ser um produto da guerra, porque esta pressupõe, que por sua própria natureza, a existência da sociedade.¹⁶²

A guerra aparece, para Florestan Fernandes, como elemento do sistema tecnológico da sociedade tupinambá, refletindo-se em todas as esferas desta sociedade. Segundo este sociólogo, que, no século passado, sistematizou etnograficamente as informações trazidas pelos “cronistas quinhentistas e setecentistas”, os tupinambás eram constituídos por uma unidade linguística e cultural, mas não existia, entre eles, poder central; formavam-se, assim, numerosos grupos com autonomia política, sendo a guerra refletida em todas as esferas da sociedade. Deste modo, justificando sua opção funcionalista, o sociólogo afirma:

A compreensão da guerra tupinambá como o conjunto total das situações sociais que envolviam a polarização ou a projeção de atitudes e sentimentos coletivos de antagonismos contra os inimigos, vividas pelos tupinambás desde o início da descoberta da necessidade de relação sacrificial até o momento de sua plena satisfação ritual e dos ritos subseqüentes, se harmoniza com os propósitos interpretativos que orientaram a escolha do método funcionalista. De fato, assim encarada, a guerra tupinambá abrange os ritos que preparavam e se seguiam à organização e à realização das expedições guerreiras, o choque armado, as operações de retorno, o tratamento da pessoa dos prisioneiros de guerra, e a utilização final deles com fins rituais.¹⁶³

A guerra na sociedade tupinambá serve para que os conflitos se mantenham vivos, como memória de ofensas passadas e ritualização incessante da vingança. A guerra, assim, seria a própria medida do tempo nas sociedades tupis, conferindo dinâmica ao conjunto de suas práticas.¹⁶⁴ O historiador John Hemming destaca fundamentos da guerra na sociedade tupinambá:

A guerra ocupava uma posição central na vida social e religiosa da tribo. O prestígio de um homem era resultado direto do número de mortos ou capturados. A finalidade dos combates intertribais era mais capturar prisioneiros do que ocupar terras para obter pilhagem.¹⁶⁵

¹⁶² FERNANDES, Florestan. *A função social da guerra na sociedade Tupinambá*. São Paulo: Editora Globo, 2006. p. 21.

¹⁶³ *Ibidem*. p. 27.

¹⁶⁴ Para mais informações, ver: CUNHA, Manuela Carneiro da. Imagens do índio do Brasil, o século XVI. In: *Estudos Avançados*, 4 (10), 1990. pp. 91-110.

¹⁶⁵ HEMMING, John. Os índios no Brasil em 1500. In: BETHELL, L. (org.). *História da América Latina*. v. 1: A América Latina Colonial. São Paulo: EdUSP, 1998. p. 114.

Com relação à antropofagia, conforme os relatos de “cronistas”¹⁶⁶ tais como Léry e Thevet, é a instituição por excelência dos tupis, que matam o inimigo por vingança e não simplesmente para alimentação. No entanto, com o passar do tempo, canibais e antropófagos são termos que se confundiram. A ideia de cães associada aos canibais é uma imagem paradoxal, que se vulgariza ao mesmo tempo em que se torna emblemática no Brasil. É a ideia do “país dos canibais”. O jesuíta, Padre Manuel da Nóbrega, no século XVI, destaca: “são cães em se comerem e matarem.”¹⁶⁷

Frank Lestringant, em seu livro *Os Canibais*, distingue o mito quinhentista do canibal (como aquele que sacia a fome de carne humana) do mito do antropófago (como aquele que mata e come o inimigo por vingança). Segundo Lestringant:

O valor pejorativo atribuído aos canibais – desleais por excelência, e que, sobretudo, não deviam ser confundidos com os antropófagos brasileiros no seu conjunto, dentre os quais havia alguns parceiros comerciais, até mesmo comensais bem como agradáveis (...). (...) De qualquer maneira, os canibais, são o povo mais cruel e desumano de toda a América, que “come normalmente carne humana, como nós comeríamos carneiro”, representam uma fronteira definitiva (...). Na tardia data de 1575, no momento em que Thevet termina a *Cosmografia Universal* e dá a explicação correta da palavra, não parece mais necessário refutar a etimologia erudita de *canis*. “Canibal” vais ser, sem mais, utilizando comumente no sentido de antropófago, e os homens com cabeça de cão já se haviam esvanecido, há muito tempo, nas brumas da lenda.¹⁶⁸

No ritual descrito pelos viajantes quanto à execução dos prisioneiros de guerra, e ao fim que lhes era dado, demonstrava-se que não era de canibalismo, mas de antropofagia que se tratava a prática dos tupinambás. Retornando ao ponto de ritualização da morte pelo inimigo, de acordo com Léry, o selvagem levantava o tacape com as duas mãos e o desferia sobre a cabeça do oponente, levando-o ao chão. A mulher que acompanhava o prisioneiro ao longo do tempo de sua preparação para a morte colocava-se junto ao corpo aos prantos e se recolhia em luto. Em seguida, as outras mulheres utilizavam água quente para esfregar o corpo a fim de arrancar-lhe a epiderme. Logo depois, o guerreiro que o matou, juntamente com seus companheiros, abria o corpo, e esfregavam o seu sangue nos filhos para que no futuro se tornassem mais “violentos”. Depois da chegada dos cristãos à América, Léry destaca que os selvagens principiaram a cortar e a retalhar o corpo dos prisioneiros, dos animais e de outras presas com facas e ferramentas dadas pelos estrangeiros, o que

¹⁶⁶ Conforme relata Manuela Carneiro da Cunha em seu artigo *Imagens do índio do Brasil, o século XVI*, presente na revista de Estudos Avançados: “A antropofagia, nisso não se enganaram os cronistas, é a instituição por excelência dos tupis: é matar um inimigo, de preferência com um golpe de tacape, no terreno da aldeia, que o guerreiro recebe outros nomes, ganha prestígio político, acede o casamento e até a uma imortalidade imediata.” CUNHA, Manuela Carneiro da. *Imagens do índio do Brasil, o século XVI*. In: *Estudos Avançados*, 4 (10), 1990. p. 100.

¹⁶⁷ O padre Manuel da Nóbrega foi chefe da primeira missão jesuítica à América. As cartas enviadas aos seus superiores são documentos históricos sobre o Brasil-Colônia e a ação jesuítica no século XVI. In: JOHNSON, H. *A colonização Portuguesa no Brasil, 1500-1580*. In: BETHELL, L. (org.). *História da América Latina*, v. 01: A América Latina Colonial. São Paulo: EdUSP, 1998. pp. 241-281.

¹⁶⁸ LESTRINGANT, Frank. *O Canibal: grandeza e decadência*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1997. pp. 72-73 e 76-77.

faziam antes com pedras afiadas.¹⁶⁹

Todas as partes do corpo, inclusive as tripas, eram preparadas no moquéim, utilizado também para retirar a gordura que escorria pelas varas dessas grandes e altas grelhas de madeira. O autor explica o restante deste processo e critica outras descrições sobre o ritual na passagem que se segue:

Eis como os selvagens moqueiam a carne dos dois prisioneiros de guerra, processo de assar que nos é desconhecido. Quanto à forma de moquéim (...) limitar-me-ei a refutar o erro daqueles que, como se pode ver de seus mapas universais, não somente nos representaram os selvagens do Brasil assando carne humana em espetos como fazemos com a de carneiros e de outras, mas ainda no-los pintaram e cortá-las sobre bancas, com grandes cutelos, como entre nós os carneiros fazem com a carne de vaca. Em verdade, tais fantasias não são tão verdadeiras quanto a história que conta Rabelais a respeito de Panurge, o qual teria escapulado do espeto lardeado e semicozido. Quem tais coisas escreveu dos selvagens do Brasil era pessoa ignorante do assunto que tratava. Tanto os brasileiros desconheciam o nosso modo de assar que certo dia ao nos verem em uma aldeia assando aves no espeto zombaram de nós e se recusaram a acreditar que uma ave assim continuamente volteada viesse a cozer, só admitindo afinal pela comprovação do fato.¹⁷⁰

Quando as carnes destes prisioneiros ficavam cozidas (na maioria das vezes, mais de um prisioneiro era morto ao dia), os tupinambás e seus convidados assistiam ao “fúnebre sacrifício” em torno dos moquéns, e todos saíam dali com um pedaço da carne; estavam ali presentes movidos pela vingança, e não pela alimentação.

No ritual antropofágico, a mulher tinha participação principalmente no que se refere à preparação do prisioneiro. Desde a entrada do cativo na tribo tupinambá ele ficava subordinado à esfera feminina. A mulher que se tornava sua companheira o servia e o vigiava até o momento do consumo. Participava do festim, com algumas diferenciações, pois a mulher não dançava e não se misturava aos homens nas festas.

Nos rituais antropofágicos, a mulher sempre ocupa um lugar de destaque. Algumas vezes, elas estavam proibidas de participar do festim, como conviva ou repasto. Somente os homens têm assento no banquete, onde degustam a carne de outros guerreiros. Tais restrições constituem regras da economia canibal entre sociedades da África, Nova Guiné e Indochina. Em compensação, em algumas sociedades polinésias e em inúmeras americanas, as mulheres são protagonistas do repasto e das manifestações próprias do ritual, ou seja, das mutilações dos corpos mortos, da tortura dos vivos, seguida às vezes, de práticas de canibalismo. “Em face do canibalismo, por conseguinte, a posição atribuída às mulheres raramente é neutra”; negando ou incentivando a participação, há sempre referência à mulher. Entre os tupinambás o prisioneiro, desde a entrada na aldeia, fica subordinado à esfera feminina. Depois da recepção, o “contrário” se liga ao grupo por intermédio de uma mulher que se torna sua companheira, servindo e vigiando-o. No momento do sacrifício, elas pintam a vítima e o ibirapema, preparam o corpo para consumo e participam do festim. “Mas o ‘renome’ das mulheres era claramente subsidiário à ação masculina, já o repasto canibal era denominado por elas; era de certo modo a forma por excelência de sua participação no sistema de vingança”.¹⁷¹

¹⁶⁹Para mais informações, ver: LÉRY, Jean de. *Viagem à Terra do Brasil*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1980. pp. 194-195.

¹⁷⁰LÉRY, Jean de. *Viagem à Terra do Brasil*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1980. p. 199.

¹⁷¹RAMINELLI, Ronald. *Imagens da colonização: a representação do índio de Caminha a Vieira*, Rio de Janeiro: Jorge

As mulheres ingeriam um mingau composto pelos intestinos e órgãos da vítima, mas não participavam efetivamente do festim canibal. Tinham uma pequena participação, apesar de os guerreiros serem os protagonistas. Aqui, cabe lembrar também que, no imaginário cristão, desde Eva, as tentações da carne e as perversões sexuais provinham das mulheres, muitas vezes culpadas pelos desejos sexuais dos homens. Na sociedade indígena, a mulher mais velha era vista pelos viajantes como encarnação do vício, aliada e privilegiada de Satã. As mulheres canibais traduziam a alteridade do Novo Mundo e, antes mesmo da descoberta deste, ocupavam lugar no imaginário cristão.¹⁷²

As caveiras dos prisioneiros executados e devorados em terreiro eram colocadas em tulhas, conservadas na própria aldeia. Léry descreve que a primeira coisa que os índios faziam quando os franceses vieram lhes visitar era exibir os restos dos corpos dos inimigos como troféus, dizendo que dariam o mesmo tipo de fim a todos os seus adversários. Guardavam os ossos das coxas e dos braços para utilizar como flautas usadas durante o percurso ao local de guerra. Sobre o aspecto da execução dos inimigos, o autor destaca:

Os executores desses sacrifícios humanos reputam o seu ato grandemente honroso; depois de praticada a façanha retiram-se em suas choças e fazem no peito, nos braços, nas coxas e na barriga das pernas sangrentas incisões. E para que perdurem toda a vida, esfregam-nas com um pó negro que as torna indeléveis. O número de incisões indica o número de vítimas sacrificadas e lhes aumenta a consideração dos companheiros. E se após essa horrível tragédia a mulher concedida ao prisioneiro engravida, os matadores do pai, alegando que o filho procede da semente inimiga, cometem o mesmo ato incrível de comê-lo logo ao nascer ou, se lhes apraz melhor, quando já taludinho. Mas esses bárbaros não só se deleitam no extermínio de seus inimigos, mas ainda executam vendo os seus aliados europeus fazerem o mesmo. Por isso, quando nos convidavam a compartilhar de seus banquetes, duvidavam de nossa lealdade se os recusávamos, o que sempre nos aconteceu, a mim e aos outros, que a graça de Deus não esquecemos a nossa crença. Com pesar sou, porém, forçado a reconhecer aqui em 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 a ainda excediam os nativos em desumanidade, vangloriando-se mesmo de haver morto e comido prisioneiros.¹⁷³

Léry descreve a crueldade dos tupinambás ao atacarem os margaiás, povo que habitava na Ilha Grande e que já havia se rendido aos tupinambás vinte anos antes. O autor aponta um motivo torpe para o início deste conflito, alegando que os tupinambás, após terem bebido bastante cauim, resolveram saquear os margaiás, sob a justificativa de que seriam descendentes de inimigos mortais. Dirigiram-se para lá no fim da noite e vitimaram estes; contudo, avisados alguns franceses sobre o que estava ocorrendo, embarcaram armados para esta aldeia, mas os tupinambás já haviam

Zahar, 1996. pp. 100-101.

¹⁷² Para mais informações, ver: RAMINELLI, Ronald. *Imagens da colonização: a representação do índio de Caminha a Vieira*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1996. pp. 100-142.

¹⁷³ LÉRY, Jean de. *Viagem à Terra do Brasil*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1980. pp. 200-201.

incendiado todo o local e vitimado quase todos os moradores. Os que conseguiram escapar lançaram-se no mar e nadaram até outra ilha. O huguenote e outros franceses que residiam em um fortim desta ilha abrigaram os margaiás sobreviventes. Os tupinambás mostraram-se bastante descontentes e, para evitar um novo conflito, os franceses os acalmaram doando mercadorias. Estes sobreviventes foram feitos escravos por Léry e seus companheiros.¹⁷⁴

Léry faz menção a outros momentos em que tenta resgatar prisioneiros. O huguenote até descreveu um margaiá que encontrou preso a correntes de ferro, demonstrando a influência europeia no trato com os inimigos. O autor, por fim, descreve que, apesar de muitas vezes ser banal o motivo dos conflitos, destaca, na passagem a seguir, que estes antropófagos não eram ainda tão cruéis como os europeus:

Poderia aduzir outros exemplos da crueldade dos selvagens para com os seus inimigos, mas creio que o que já 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. Por isso deles disse o profeta que esfolam a pele, comem a carne e quebram os ossos do povo de Deus. Entretanto, mesmo não falando por metáforas, não encontramos aqui, nem na Itália e alhures, pessoas, condecoradas com o título de cristãos, que não satisfeitas com trucidar seu inimigo ainda lhes devoram fígado e coração? E que vimos em França durante a sangrenta tragédia iniciada a 24 de agosto de 1572? Sou francês e pesa-me dizê-lo. Entre outros atos de horrenda recordação não foi a gordura das vítimas trucidadas em Lyon, muito mais barbaramente do que pelos selvagens, publicamente vendida em leilão e adjudicada ao maior lançador? O fígado e o coração e outras partes do corpo de alguns indivíduos não foram comidos por furiosos assassinos de que se horrorizam os infernos? Depois de miseravelmente morto não picaram o coração *Coeur de Roi*, confessor da religião reformada em Auxerre, não lhe puseram os pedaços à venda e não os comeram afinal, para saciar a raiva, como mastins? Milhares de testemunhas desses horrores, nunca dantes vistos em qualquer povo, ainda vivem, e livros já impressos o atestam a posteridade. (...) 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 do que têm vingança a tomar. Não é preciso ir à América, nem mesmo sair de nosso país, para ver coisas tão monstruosas.¹⁷⁵

2.4. As imagens dos ameríndios propagadas na Europa quinhentista.

As narrativas de viagem do século XVI, em suas edições diversas, traziam imagens nas quais os índios são representados com corpos escultóricos, isto principalmente devido ao alcance etnográfico e da influência dos cânones artísticos nas posturas e proporções dos tupinambás, colocando a entender o corpo do índio como uma categoria universal e não particular, como deveria inicialmente ter sido feito.¹⁷⁶

¹⁷⁴ Para mais informações, ver: LÉRY, Jean de. *Viagem à Terra do Brasil*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1980. pp. 183-193.

¹⁷⁵ LÉRY, Jean de. *Viagem à Terra do Brasil*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1980. pp. 203-204.

¹⁷⁶ Para mais informações, ver: CHICANGANA-BAYONA Y.A. *Do Apolo de Belvedere ao Guerreiro Tupinambá*:

As narrativas sempre fascinaram e aguçaram a curiosidade não só da elite europeia, mas também de outros estratos daquela sociedade. Segundo Chicangana-Bayona, as ilustrações nos livros ganharam maior difusão, pois eram também vistas pelos leitores semianalfabetos, criando uma espécie de revolução no uso da imagem na Europa dos séculos XV e XVI, pois no campo das imagens, a tentativa que se fez foi a de se figurar o tupinambá nos moldes dos gregos. Léry, na passagem a seguir, destaca o modo de “como figurar um tupinambá”:

Se quiserdes agora figurar um índio, bastará imaginardes um homem nu, bem conformado e proporcionado de membros, inteiramente depilado, de cabelos tosquiados como já expliquei, com lábios e faces fendidos e enfeitados de ossos e pedras verdes, com orelhas perfuradas e igualmente adornadas, de corpo pintado, coxas e pernas riscadas de preto com o suco de jenipapo, e com colares de fragmentos de conchas pendurados ao pescoço. Coloquei-lhe na mão seu arco e suas flechas e o vereis retratado bem garboso ao vosso lado. Em verdade, para completar o quadro, deveis colocar junto a esses tupinambás uma de suas mulheres, com o filho preso a uma cinta de algodão e abraçando-lhe as ilhargas com as pernas...¹⁷⁷

Em Léry, a imagem do indígena correspondia a uma categoria universal de corpo idealizado, enquanto que os lábios com pedras, orelhas perfuradas, corpo pintado, extremidades riscadas, cabelo tosquiado, arco e flechas formariam as particularidades do indígena na sua distinção. Os critérios de diferenciação social não eram vistos pela cor da pele nestas gravuras, até porque a maioria delas, neste período, eram monocromáticas. Os corpos eram sempre similares, sempre com um tratamento escultórico, torneados e musculosos. Percebe-se, conforme as análises de Chicangana-Bayona, que os corpos do europeu e do índio não se diferenciavam nas gravuras de Theodore De Bry, por exemplo, onde o que mudava era a barba (presente somente nos europeus) e as características dos ornamentos e da indumentária. Além disso, os gestos e os movimentos corporais são formas que De Bry encontrava para externar as paixões internas dos índios, tal como o sentimento de vingança, contrastando, por exemplo, com o rosto sereno de Staden (Cf.: Figura 1). Portanto, para Chicangana-Bayona:

A noção de etnografia do século XVI estava baseada em roupas, adornos, artefatos, enfeites que os indivíduos usavam, isto é, nos detalhes externos. São esses últimos detalhes que induzem a acreditar em um “retrato” de índios. Já no século XVI os artistas europeus conheciam e reproduziam os artefatos que chegavam às suas mãos do Novo Mundo com certa exatidão, colocando-os ao lado de figuras “clássicas” que não tinham muito a ver com aborígenes. Obras famosas de índios como as de Dürer e Burgkmair demonstravam que o artista conhecia os artefatos, mas não seu funcionamento ou uso. Às vezes a qualidade dos detalhes de tais artefatos levantava a dúvida da veracidade de que estes artistas tenham realmente visto estes índios em seu natural.¹⁷⁸

Etnografia e convenções renascentistas . In: *História*. São Paulo, v. 25, n.º 2, 2006. pp. 20-21.

¹⁷⁷ LÉRY, Jean de. *Viagem à Terra do Brasil*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1980. p. 199.

¹⁷⁸ CHICANGANA-BAYONA Y.A. Do Apolo de Belvedere ao Guerreiro Tupinambá: Etnografia e convenções renascentistas. In: *História*. São Paulo, v. 25, n.º 2, 2006. p. 21.

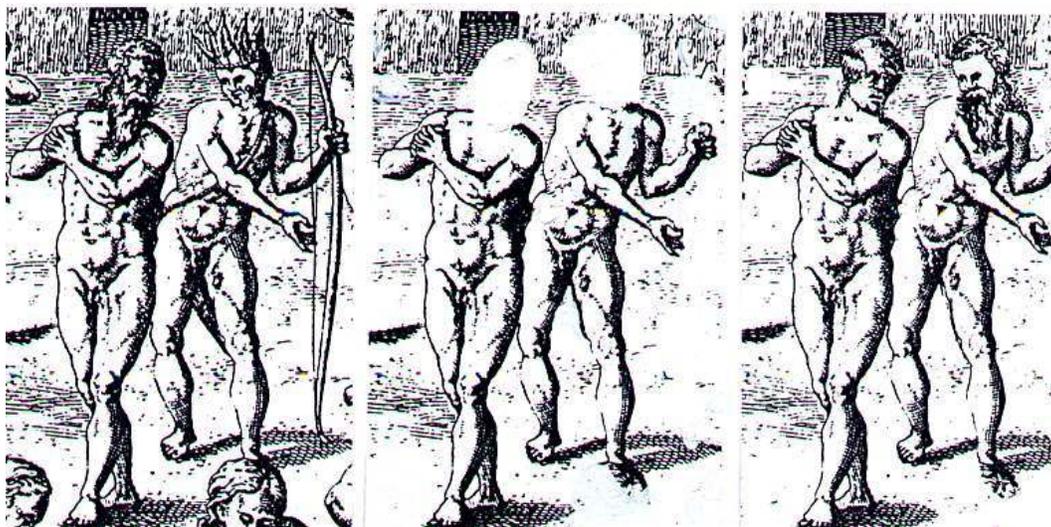


Figura 1. Detalhe de Hans Staden e guerreiro tupinambá. A. Gravura original; B. Primeira interferência: são apagados rostos e distintivos deixando só os corpos de Staden e do Tupinambá; C. Segunda interferência: Os artefatos e enfeites do Tupinambá são passados a Staden, ao tempo que a barba e os cabelos longos distintivos de Staden passam ao Tupinambá. Theodoro de Bry. *Mulheres preparando o corpo da vítima. America Tertia Pars*. Gravura em cobre, Frankfurt, 1592. Retirada do artigo: CHICANGANA-BAYONA Y.A Do Apolo de Belvedere ao Guerreiro Tupinambá: Etnografia e convenções renascentistas. In: *História*. São Paulo, v. 25, n.º 2, 2006. pp. 15-47.

Seguindo o ideal dos neoplatonistas, os renascentistas acreditavam que a beleza não estava presente em um só corpo, mas dispersa em vários. De acordo com os artistas da Renascença, a beleza não estava distanciada do mundo natural; estava dispersa nele, e que o artista com sua sensibilidade era capaz de reunir a beleza ideal. Em seus ensaios, Montaigne cita que “(...) todas as coisas, disse Platão, produzem-nas a natureza ou o acaso, ou a arte. As mais belas e grandes são frutos das duas primeiras causas; as menores e mais imperfeitas, da última...”¹⁷⁹ Os cânones forneceriam, assim, esquemas para a imitação ideal e imperfeita da natureza pela arte. Conforme Chicangana-Bayona:

Na *Della Simmetria dei Corpi Humani*, Dürer estabelece que não existe um só cânone de beleza ideal para um homem ideal, mas diferentes tipos de cânones, porque na natureza existem diferentes tipos humanos de beleza, jovens e adultos, fortes e grandes, negros e brancos, homens e mulheres, baixas, gordas, velhas, magras, jovens. A vocação de teórico faria que Dürer estabelecesse diferentes cânones, que depois seriam assimilados pelos artistas nas décadas seguintes. Sobre Dürer, assinala Panofsky: Mas sobrepujou os dois grandes italianos [Alberti e Leonardo] não apenas pela variedade e precisão de suas medidas, mas também por uma auto-limitação genuinamente crítica. Renunciando, firmemente, à ambição de descobrir um cânone ideal de beleza, entregou-se à tarefa infinitamente mais laboriosa de estabelecer vários tipos “característicos” os quais – cada um a seu modo – “evitassem a feiura grosseira”. Acumulou nada menos que vinte e seis conjuntos de proporções, além de um exemplo de corpo de criança e as medidas detalhadas da cabeça, pé e mão. Não satisfeito com isso, indicou maneiras e modos de variar ainda mais esses vários tipos para captar mesmo o grotesco e o anormal por métodos estritamente

¹⁷⁹ MONTAIGNE, Michel de. Os Canibais.. In: *Os Ensaios*. v. 1. São Paulo: Martins Fontes, 2000. p. 261.

geométricos...¹⁸⁰

Na difusão dos cânones, permitia-se que os artistas pudessem resolver rapidamente uma composição. Esses cânones se convencionaram como modelos para toda a Europa; assim, cânones estabelecidos por Dürer encontram-se nos índios de De Bry, ilustrando edições das obras de viajantes tais como Staden, Léry e Thevet. Os discípulos de Dürer se propagavam por toda a Europa: os artistas utilizavam os cânones do artista alemão para adaptar e corrigir as suas obras, mas o mais importante é saber que o artista não pintava o que via, ou seja, o contato com o mundo natural é relativo e mediado pelo cânone. De Bry representou o índio sem nunca ter ido ao Novo Mundo e sem ter visto um nativo, sendo que as imagens foram adaptadas e adquiriram novas imagens diferentes de seus modelos originais.¹⁸¹

Ainda conforme Chicangana-Bayona, as posturas presentes nas estatuárias gregas também foram resgatadas na Renascença e se incorporaram aos cânones disponíveis para a figuração dos índios nas gravuras quinhentistas. Neste momento, muitas esculturas romanas dos séculos I e II que representavam cópias de esculturas gregas clássicas foram encontradas na Itália, em que muitas delas foram tomadas como exemplo e modelo da verdadeira arte. Nas palavras do autor:

A influência da arte clássica nas imagens dos índios foi também anotada por Ana Belluzo, ao se referir à xilogravura de Jean de Léry, na qual dois índios tupinambás dançam ao som de maracás. A partir desta xilogravura, Theodoro De Bry compôs sua versão sobre a Dança dos índios. Belluzo encontra similitudes entre a postura da estátua do Discóbulo e os índios dançarinos Tupinambá de Léry: O movimento dos índios em dança estabelece a disposição regular das partes do corpo para diferentes direções, sendo fiel ao desejo de uma forma racional e à unidade geométrica espacial. Pode-se adivinhar que o Discóbulo – um dos modelos da escultura grega antiga – empresta sugestões à rotação da figura indígena, vindo o movimento apontar para o espaço ao redor. Afinal, o artista não teria isso em mente ao relacionar as duas figuras, sugerindo uma seqüência de posições da primeira para a segunda, do frontal para o perfil, do curvado para o ereto?¹⁸²

Em *Arte e Ilusão*, Gombrich trata das gravuras quatrocentistas e quinhentistas. O autor mostra como estas imagens serviram bem à nascente imprensa como evidências do narrado ou do descrito. Contudo, estas imagens são representações esquemáticas da suposta realidade que visam evidenciar, dependendo, pois, da decodificação por parte dos observadores que compartilham esquemas em comum. Assim, elas são construções a partir de um espaço semântico e simbólico familiar no interior do qual a realidade é “vista”.¹⁸³

¹⁸⁰ CHICANGANA-BAYONA Y.A. Do Apolo de Belvedere ao Guerreiro Tupinambá: Etnografia e convenções renascentistas. In: *História*. São Paulo, v. 25, n.º 2, 2006. p. 24.

¹⁸¹ Para mais informações, ver: CHICANGANA-BAYONA Y.A Do Apolo de Belvedere ao Guerreiro Tupinambá: Etnografia e convenções renascentistas. In: *História*. São Paulo, v. 25, n.º 2, 2006. p. 26.

¹⁸² CHICANGANA-BAYONA Y.A. Do Apolo de Belvedere ao Guerreiro Tupinambá: Etnografia e convenções renascentistas. In: *História*. São Paulo, v. 25, n.º 2, 2006. p. 37.

¹⁸³ Para mais informações, ver: GOMBRICH. E. H. *Arte e Ilusão. Um estudo da psicologia da representação pictórica*. São Paulo: Martins Fontes, 1986.

No caso dos viajantes quinhentistas, a gravura, recorrendo aos cânones antigos, conseguiu configurar, aos olhos europeus, uma imagem crível da gentildade dos índios americanos. Assim, os gestos, semblantes, corpos e as feições do selvagem puderam ser assimilados conforme sua analogia ao referencial de humanidade não cristã conhecido que vinha sendo reconstruído pelos saberes humanistas e pela arte do Renascimento. Por outro lado, esses corpos dos americanos, “vestidos ao seu modo”, mostravam-se singulares, incomensuráveis ou maravilhosos, se quisermos de modo a apenas serem concebíveis como frutos da observação autopsial.

As experiências de Dürer com estruturas geométricas serviram para pensar na estequiométrica¹⁸⁴ do corpo humano. Suas pesquisas estão ligadas à busca dos segredos de beleza, mas ele também se importava com o caráter educador. No século XVI a revolução na arte é ainda mais intensa com Fialletti. O italiano descobre o verdadeiro método de desenhar todos os membros do corpo humano, iniciando estes estudos sobre como desenhar com perfeição o corpo humano a partir de Agostino Caracci. Isso causou, segundo Gombrich, um impacto para os livros de arte. Com relação à representação, o autor atenta que:

A origem desta preferência é clara. Preferimos sugestão a representação, ajustamos nossas expectativas de modo a usufruir do próprio ato de adivinhar, de projetar. E racionalizamos essa preferência, pretendendo que o desenho deva estar mais próximo daquilo que o artista viu e daquilo que sentiu do que a obra acabada (...). Considero heresia pensar que qualquer pintura como tal registre uma impressão dos sentidos ou um sentimento. Toda comunicação humana se faz através de símbolos, através do veículo de uma linguagem, e quanto mais articulada for a linguagem, maior a chance de que a mensagem seja transmitida.¹⁸⁵

Para Gombrich, não só ao pensar nas imagens quinhentistas, mas em vários momentos na história, o grande problema foi a tendência da mente dos artistas a classificar e registrar a experiência em termos do conhecido. Ou seja, o autor atenta que as imagens do século XVI se adequaram a imagens gregas, pois seria um modelo a ser adotado; prova disto seria a imagem de Staden (Cf.: Figura 1), que não se distingue da imagem do selvagem e que posteriormente não se distingue do herói grego. Assim, também no campo das imagens propriamente ditas, os referenciais da literatura de viagem não se dissociam dos cânones do mundo antigo, sendo que esses oferecem os símbolos a partir dos quais mensagens a respeito da novidade do Novo Mundo podem chegar a ser compreendidas e visualizadas, com efeito, de naturalidade autopsial, no Velho Mundo.

¹⁸⁴ A palavra estequiometria (ou equações químicas) vem do grego *stoikheion* (elemento) e *metriā* (medida, de *metron*). O termo "estequiométrico" é usado com frequência em Termodinâmica para referir-se à "**mistura perfeita**" de um combustível e o ar. Grifo meu.

¹⁸⁵ GOMBRICH, E. H. *Arte e Ilusão*. Um estudo da psicologia da representação pictórica. São Paulo: Martins Fontes, 1986. pp. 336-337.

2.5. Montaigne: Um olhar sobre os viajantes.

Publicados pela primeira vez em 1580 e compostos de dois livros, *Os Ensaios* de Montaigne¹⁸⁶ foram editados várias vezes em toda a Europa no século XVI e posteriores. O sujeito em Montaigne é sempre tratado com preocupação filosófica e o problema do “Eu” é presente nos ensaios. O livro se apresenta como trabalho de hermenêutica e o sujeito se fundamenta como verdade, sendo que ele também é universal. Nos ensaios se encontra a subjetividade para além da crise do sujeito. Em Montaigne há uma recusa da ideia de razão entendida como forma de conhecer o ser humano. O autor remete o ser humano a uma subjetividade, contudo, não desvaloriza o discurso ético. No livro em questão, os assuntos tratados são trabalhados sob a perspectiva pessoal que aparece nitidamente como exploração de suas características. Segundo Telma Birchall:

As diversas “camadas” da escrita, resulta do fato de, no decorrer de mais 20 anos, o autor retomar sistematicamente o seu texto, inserindo um novo comentário, mais um exemplo, uma citação ou um outro ponto de vista a partir do qual determinado assunto pode ser tratado. O aspecto inacabado e aberto da escrita dos *Ensaios* se remete à imagem também inacabada do sujeito da escrita.

O caráter reflexivo da escrita: nos *Ensaios*, o assunto tratado pode ser qualquer um, dos canibais do Brasil aos hábitos alimentares do autor, mas todo assunto é retomado, comentado avaliado e a perspectiva pessoal aparece explicitamente.¹⁸⁷

Montaigne assimila e recusa as questões de religião e é crucial o estatuto de um discurso que inscreve em si a crítica das pretensões epistêmicas da razão. O autor trata o homem não como medida de todas as coisas, pois não pode haver conhecimento relativo. Montaigne trabalha com alteridade e seu texto é um exercício de memória e um lugar de divulgação de obras, discorrendo com um ideal literário construído a partir de fontes antigas. Ao tratar do ensaio *Da Amizade*, Birchall destaca:

A amizade é plena e inteira como a vida e inteira como a vida dos selvagens, que não encontra uma descrição à sua altura, mesmo nas utopias. Nem os exemplos, os modelos, e

¹⁸⁶ Michel Eyquem de Montaigne nasceu em 1533. Pertencia ao que se poderia chamar de geração de 1530 (...). O conhecimento do grupo social ao que pertencia é tão importante para entender as ideias de Montaigne quanto o de sua geração. Era o filho mais velho e herdeiro de um cavaleiro gascão, Pierre Eyquem. Entretanto, sua mãe, Antoinette de Loupes, era de origem hispânica e provavelmente judia (embora sua família vivesse na França havia séculos), e a nobreza de seu pai era de cepa relativamente recente (...). Nobre de quarta geração, foi o primeiro de sua linhagem a renunciar ao sobrenome Eyquem e a auto dominar-se segundo o nome da propriedade herdada, de Montaigne. Descreveu sua família, não com muita precisão, como famosa pela “bravura” (*preud'homie*, a virtude característica do cavaleiro medieval). Gostava de referir-se a si mesmo como um soldado, papel básico da nobreza tradicional, embora sua principal ocupação, entre a universidade e antes de seu prematuro retiro, foi, na realidade, a do magistrado (*conseiller*) na corte (*parlament*) de Bordeaux, posto que ocupou de 1557 a 1570. Na prática, estava mais próximo da nobreza jurídica (*noblesse de robe*), em cujo seio se casou, que da velha nobreza militar (*noblesse d'épée*). BURKE, Peter. *Montaigne*. São Paulo. Edições Loyola, 2006. pp. 11-12.

¹⁸⁷ BIRCHALL, Telma de Sousa. *O eu e os outros nos ensaios de Montaigne*. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2003. p. 27.

nem mesmo a linguagem poética, tão estimada por Montaigne, são capazes de espelhar esta experiência, entre todas a mais singular.¹⁸⁸

Em *Dos Canibais*, Montaigne versa sobre os povos indígenas brasileiros e reúne a confissão de desconhecer a natureza das coisas à expressão de suas opiniões. Montaigne, de acordo com Birchal, traz especificamente neste ensaio a possibilidade de pensar duas questões: primeiramente a de conhecer “o outro”, o diferente; e em um segundo momento tratar dos impasses de se conhecer “o outro”.¹⁸⁹ O autor é importante também para se pensar no elogio aos povos indígenas e, ao tratar da questão de se pensar no autorretrato, no início dos *Ensaaios*, Montaigne escreve: “(...) se eu tivesse estado entre aqueles povos que se diz viverem ainda sob a doce liberdade das primeiras leis da natureza, assegurando-te que de muito bom grado me teria pintado inteiro de nu.”¹⁹⁰ O autor tem o ideal de se apresentar despido ao leitor, demonstrando como a nudez seria um sinal de inocência e sinceridade tal qual apresentada em Léry.

O capítulo sobre os canibais é, para Jean Starobinski, um manifesto anticolonialista em que os indígenas aparecem como vivendo de acordo com sua própria natureza num estado de inocência que não é corrompido pelas regras das artes ou da ciência. Contudo, o texto de Montaigne aparece como mais complexo e paradoxal. Segundo Birchal:

Sobre o contexto no qual o filósofo escreve sobre os indígenas brasileiros, registremos que, no tempo de Montaigne, estão bem difundidas em algumas obras que descrevem os povos do novo continente, como os relatos dos franceses Jean de Léry e André Thevet, participantes da expedição francesa de Villegagnon ao Rio de Janeiro, que em 1557 fundou a França Antártica. Além disso, indígenas eram levados para serem expostos aos olhares curiosos dos europeus. Montaigne descreve em seu livro, veremos que não tão fielmente, a grande homenagem ao rei Carlos IX da qual fizeram parte os índios brasileiros.

I Conhecer o outro

O capítulo se inicia com uma narrativa histórica:

Quando o rei Piro entrou na Itália, depois de verificar a organização do exército que os romanos enviavam ao seu encontro, disse: “Não sei que os bárbaros são estes (pois os gregos chamavam assim todas as nações estrangeiras), mas a disposição deste exército que vejo não é nem um pouco bárbara.”¹⁹¹

Montaigne abre para a possibilidade de um contato desarmado que permitiria enxergar o selvagem tanto como igual ou até mesmo superior aos europeus. O autor se propõe apresentar os selvagens não com o olhar dos viajantes, mas a partir de um homem simples que viveu no Novo Mundo durante anos; este observador seria o observador ideal, tão primitivo quanto os povos que descreve. Para Birchal, conforme descrito a seguir:

¹⁸⁸ Ibidem. p. 53.

¹⁸⁹ Para mais informações, ver: BIRCHAL, Telma de Sousa. *O eu e os outros nos ensaios de Montaigne*. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2003. pp. 81-84.

¹⁹⁰ MONTAIGNE, Michel de. *Ensaaios*. São Paulo: Martins Fontes, 2000. p. 34.

¹⁹¹ BIRCHAL, Telma de Sousa. *O eu e os outros nos ensaios de Montaigne*. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2003. p. 103.

As informações assim obtidas o levam a repensar o sentido dos termos “bárbaro” e “selvagem”: “(...) acho que não há nessa nação nada de bárbaro ou de selvagem, pelo que me contaram, a não ser que cada um chama de barbárie o que não é do seu costume (...)” “Bárbaro” ou “selvagem” aqui significam simplesmente o diferente, o outro; os gregos assim designavam que não falava bem a língua deles. Montaigne denuncia o que hoje nós chamamos de etnocentrismo, ou seja, a incapacidade de reconhecer o valor de uma cultura diferente. “Bárbaro” será sempre o nome dado ao outro por quem não sabe distanciar-se de si e pensa ser a sua forma de vida a única racional.

É um povo, diria eu a Platão, no qual não há menor espécie de comércio; nenhum conhecimento das letras; nenhuma ciência dos números; nenhum título de magistrado nem de autoridade política; nenhum uso de servidão, de riqueza ou de pobreza; nem contatos, nem sucessões; nem partilhas; nem ocupações, exceto ociosas; nem consideração de parentesco, exceto o comum; nem vestimentas, nem agricultura; nem metal; nem uso de vinho ou de trigo.¹⁹²

Montaigne, ainda segundo Birchal, trabalha dois sentidos para os mesmos termos (selvagem e bárbaro). No primeiro deles, “selvagem” deixa de ser visto como rude e violento, passando a referir-se ao natural; é aquele anterior à corrupção pela civilização ou pela arte, estando próximo da pureza original; são frutos da natureza, estando em uma esfera superior a ela, estando mais perto da perfeição que os europeus. Já o termo “bárbaro” faz referência àquele que recebeu pouca preparação do espírito, mas que também atesta novamente sua pureza e sua proximidade com a natureza.

Montaigne trata da guerra e do canibalismo. A guerra é apresentada como não sendo a ocasião da ambição e da conquista material, mas da prática da coragem e da virtude. O autor trata do canibalismo dos indígenas como os cronistas ao dizer que o canibalismo não deve ser visto como ato biológico de alimentação, mas a expressão de uma “extrema vingança” e como o momento no qual se afirmam tanto a superioridade do vencedor como a dignidade do vencido. O canibal adquire assim, em Montaigne, características paradoxais: ele é símbolo da simplicidade da natureza e, ao mesmo tempo, exibe marcas de uma civilização não apenas singular, mas eticamente louvável. Em Montaigne, os indígenas são vistos como corajosos na guerra; quanto às práticas canibais, estas são vistas como comuns em seu tempo. Os bárbaros, em um terceiro momento, são também colocados como um termo que adquire a conotação negativa de crueldade, mas nesse caso o termo é mais utilizado para se aplicar aos europeus do que para os indígenas. O autor faz crítica aos seus contemporâneos, dizendo que estes se voltavam mais para os livros que haviam lido do que para o relato oral das testemunhas. Segundo Birchal:

Ora, conforme já assinalou a crítica a descrição do selvagem feita por Montaigne, contrariamente ao que ele afirma, deve muito mais aos livros que a qualquer relato oral das testemunhas. Não só Thevet e Léry estão presentes em seu texto, mas também autores gregos e latinos. Na verdade, a cultura sul-americana é retratada a partir dos etíopes e citas descritos por Heródoto, dos germanos de Tácito e dos mitos da Idade de Ouro em Virgílio e

¹⁹² Ibidem. pp. 104-105.

Ovídio. Além do que, convém observar, o selvagem de Montaigne tem uma série de traços de um estóico: ele é um exemplo de virtude e de coragem, capaz de enfrentar impassível as piores privações, desapegado das coisas materiais e perfeitamente senhor de si. Quanto à morte, um dos temas centrais nos *Ensaíos*, o canibal a encara com coragem, olha-a de frente e não a teme, ao modo dos grandes filósofos Sócrates e Sêneca. Enfim, concordam os intérpretes, o que se lê em “Dos Canibais” é uma reconstrução literária, uma imagem dos povos primitivos segundo a cultura humanista do século XVI, e não um estudo etnológico. Apesar de negá-lo explicitamente, Montaigne recorre às fontes livrescas para levar a cabo sua descrição dos primitivos segundo e essas fontes constituem o seu canibal. Nosso filósofo não é tão diferente daquelas “pessoas finas” que glosam os fatos, denunciadas no início do capítulo... Daí que se fale, como o faz G. Defaux, no “canibalismo” de Montaigne: ele, um “canibal de calças”, assimila o outro a si mesmo.¹⁹³

Montaigne cita autores antigos assim como utiliza dos textos de Léry e Thevet para tratar dos indígenas brasileiros. Ele usa os relatos “autopsiais” construídos a partir de cânones helênicos e romanos para reinterpretá-los no mesmo quadro greco-latino dos quais estes relatos acabam se originando. O “canibal de calças” de Montaigne não é tão diferente do tupinambá nu visto diretamente por Léry durante sua estadia na Guanabara. O autor toma o selvagem como aquele que é exemplo de virtude e coragem. Além de demonstrar como estes indígenas tinham discernimento, o autor vê o bárbaro e o selvagem como aqueles que não se opõem ao civilizado. Segundo Montaigne “(...) há uma espantosa distância entre a sua maneira de ser e a nossa.”¹⁹⁴ Os povos primitivos representavam o ideal de perfeição europeu, em contraste com a decadência da Europa do seu tempo. Contudo, o autor não propõe uma teoria do Novo Mundo e o indígena não teve uma vida corrompida pelas artes. Segundo Birchal, Montaigne traz um poema em seu texto e o delega ao indígena para demonstrar o discernimento deles, mas tudo indica que o poema foi escrito pelo próprio Montaigne.¹⁹⁵

As navegações abriram espaços para o Novo Mundo, onde o “Outro” passa a não ser mais somente o muçulmano, mas também o indígena americano. A primeira questão que se coloca é como situar o índio frente ao texto bíblico. Os seres monstruosos já existiam, figurativa ou imaginariamente, nos relatos da Antiguidade e da Idade Média, voltando a emergir nas representações renascentistas dos ameríndios. O que se vem tentando neste trabalho é mostrar que há um diálogo entre as fontes clássicas e os usos e costumes indígenas no interior das narrativas de viagem. Os “selvagens” passam a ser encaixados como “primitivos”, evidências vivas das primeiras formas de humanidade. Os europeus quinhentistas buscavam dar inteligibilidade ao ameríndio, buscando a história e a construção do “selvagem”, que, conforme Klaas Woortmann explica, é um termo construído desde a Antiguidade:

¹⁹³ Ibidem. p. 107.

¹⁹⁴ MONTAIGNE, Michel de. *Ensaíos*. São Paulo: Martins Fontes, 2000. p. 207.

¹⁹⁵ Para mais informações, ver: BIRCHAL, Telma de Sousa. *O eu e os outros nos ensaios de Montaigne*. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2003. p. 109.

A categoria “selvagem” não surgiu no pensamento ocidental com o descobrimento do Novo Mundo. Pelo contrário, ela esteve presente desde a Antiguidade, quando podia ser aplicada pelos gregos, por exemplo, a certos povos bárbaros, como os citas. Além de povos considerados selvagens, havia também o que se poderia chamar de selvagens míticos, por vezes associados aos próprios heróis gregos, como na relação entre Herácles e centauros. As lutas entre heróis e centauros eram metáforas das guerras contra bárbaros tidos como selvagens. Além de centauros, havia também cinocéfalos, gastrópodes e mais uma grande variedade de seres teratológicos. A literatura medieval relativa tanto a certos povos europeus como a outros lugares que não a Europa tendia a girar em torno de monstros – as chamadas “raças plinianas”, isto é, teratologia de Plínio, o velho – e maravilhas herdadas da Antiguidade.¹⁹⁶

O pensamento grego, com poucas exceções tal como a representada em Heródoto, não revelou uma sensibilidade para a compreensão do “outro”. Conforme Woortmann, o selvagem, na cultura grega, é tomado como um *silvaticus*, podendo ser equiparado a um animal ou a um híbrido, mas que não era necessariamente mau. A tradição judaica mudou isso, equiparando o selvagem não a um animal, pois este era apenas não humano; o selvagem, nesta tradição, passa a ser concebido como aquele que realmente havia perdido a Graça. Estas concepções não mudariam até o século XVI, quando o homem continua no centro da Criação. Este fato muda somente a partir das Grandes Navegações e quando Giordano Bruno retira o homem do centro da Criação, acrescentando a infinitude do universo à existência de uma infinidade de mundos. Assim, um espaço infinito passa a supor um tempo infinito, o que sobrepõe à concepção medieval de história finita que começa com a Criação e termina no Apocalipse, abrindo passagem de uma escatologia teocêntrica para uma história antropocêntrica. Passando para as representações dos ameríndios, estas se tornaram um elemento importante para se pensar no processo de compreensão do “Outro” e do “mesmo”. O selvagem foi visto primeiramente como inocente e um espelho humanístico da Europa corrompida.¹⁹⁷

O ensaio de Montaigne sobre os canibais demonstra a dificuldade de se definir a barbárie e esta o leva a uma reflexão no capítulo *Dos Canibais*, o qual diz respeito, afinal, menos aos canibais e mais aos europeus. O canibal se inscreve na tradição socrática, para a qual todo conhecimento significativo é também conhecimento de si e toda a filosofia é filosofia moral. De acordo com Birchall, *Dos Canibais* é a recusa em erigir o que é relativo em absoluto, na forma da “opinião vulgar” que pretende saber quem é bárbaro e quem é civilizado. Entretanto, Montaigne não propõe uma teoria de Novo Mundo e, por meio do uso do paradoxo, mediante o qual o selvagem simboliza ao mesmo tempo o extremo da diferença ao extremo da identidade, ele diz aos conquistadores: “Vocês estão diante de um diferente, e melhor do que nós (que deve ser respeitado)”. Descreve Birchall ao tratar do suposto “canibal revolucionário”.

¹⁹⁶ WOORTMANN, Klaas. *O selvagem e o Novo Mundo: Ameríndios, Humanismo e Escatologia*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 2004. p. 10.

¹⁹⁷ Para mais informações, ver: WOORTMANN, Klaas. *O selvagem e o Novo Mundo: Ameríndios, Humanismo e Escatologia*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 2004. p. 15.

O julgamento de Montaigne emerge também durante o relato de uma suposta conversa entre os indígenas e o rei, a qual, como já observamos, parece ter sido inventada pelo autor. Segundo ele, os selvagens teriam sido indagados a respeito do que mais os impressionara na França:

(...) Responderam três coisas, das quais perdi a terceira, o que muito me aborrece; mas ainda tenho na memória duas. Disseram que em primeiro lugar achavam muito, portanto barba, forte e armados (...) se sujeitassem a obedecer a uma criança; em segundo lugar (eles têm um tal jeito de linguagem que chamam os homens de “metades” uns dos outros) que haviam percebido que existiam entre nós homens repletos de toda a espécie de regalias, e que suas metades estavam mendigando-lhes nas portas, descarnados de fome e pobreza; e achavam estranho como estas metades podiam suportar tal injustiça sem agarrar os outros pelo pescoço ou atear fogo em suas casas.

Tudo indica que são do escritor as palavras do canibal revolucionário. Simbolicamente, em sua escrita, Montaigne dá a palavra ao canibal, e pode fazê-lo por ser capaz e ver-se distância, de julgar a sua cultura através do outro.¹⁹⁸

Montaigne, segundo Birchall, cai na mesma armadilha do etnocentrismo que critica ao falar dos canibais de acordo com a cultura humanista, contudo, escolheu pelo menos a posição que lhe pareceu ser a mais sensata sobre os canibais. O exercício do julgamento que o autor faz o proporciona o pensamento de que os europeus são mais cruéis que os canibais (análise também delegada a Léry). E mais ainda: esta opinião não equivale a qualquer outra, pois, assim como no capítulo *Dos Canibais*, as duas culturas não se equivalem. Nos Ensaios, o filósofo se dedica a descrever a diversidade dos costumes e hábitos, levando à conclusão de que é impossível formar uma imagem única e universal do ser humano. Neste ensaio, o autor justifica o canibalismo praticado pelos indígenas, mas, como Léry, não justifica e nem busca justificar a tortura praticada pelos europeus. Há a escolha do autor na configuração de uma identidade do sujeito, como é visto a seguir:

(...) a figura do canibalismo é central: é justamente essa digestão do outro, do qual Montaigne tanto fala, que produz algo de próprio a si. O genial e a modernidade dos *Ensaios* estão no fato de que Montaigne compreende sua posição em relação a toda alteridade como uma espécie de canibalismo de diferença não é aquela do outro real em seu contexto original, em seu próprio espaço – diferença independente da subjetividade de Montaigne –, mas a diferença que o outro fornece em Montaigne em seu projeto de pintar-se a si mesmo.¹⁹⁹

Segundo Bento Itamar Borges²⁰⁰, atribuem-se a Montaigne os primeiros ensaios. O autor herdou de seu pai o hábito de fazer anotações, sendo que seus primeiros ensaios eram lidos e comentados por seus amigos, o seu estilo de escrita (visto por certos acadêmicos com desprezo) era alheio a afetações eruditas e o gênero, distante de preocupações metodológicas. O autor tinha

¹⁹⁸ BIRCHALL, Telma de Sousa. *O eu e os outros nos ensaios de Montaigne*. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2003. p. 109.

¹⁹⁹ Ibidem. p. 111.

²⁰⁰ Para mais informações, ver: BORGES, Bento Itamar. *Ensaios Filosóficos e peripécias do gênero*. Caxias do Sul: Educs, 2006. pp. 7-9.

espontaneidade ao falar do medo da morte e de outros aspectos pessoais de sua vida. Sobre o ensaio em Montaigne, Borges destaca:

O ensaio pode parecer desconexo e até contraditório a um homem de ciência, mas seria inútil considerá-lo monstruoso; o adjetivo não desagradaria Montaigne, que já antecipara, citando Horácio, um dos seus clássicos preferidos, sem verbo, à moda de haikai: “O corpo de uma bela mulher com uma cauda de peixe.” A referência visual do bestiário estabilizado vem a calhar após a história contada por Montaigne sobre a ocasião em que percebeu grande analogia entre sua maneira de proceder na composição escrita e a de um pintor, cujo trabalho tivera a oportunidade de acompanhar em casa:

Escolheu primeiro o melhor lugar no centro de cada parede para pintar um tema com toda a habilidade de que era capaz. Em seguida, encheu os vazios em volta com arabescos, pinturas fantasiadas que só agradam pela variedade e originalidade. O mesmo ocorre com este livro, composto unicamente de assuntos estranhos, fora do que se vê comumente, formado de pedaços juntados sem caráter definido, sem ordem, sem lógica e que só se adaptam por acaso uns com os outros.²⁰¹

Segundo Borges, Montaigne, ao citar os autores antigos, cria uma lacuna entre eles e si mesmo. Os ensaios estão repletos de citações de Plutarco, Virgílio, Horácio, Sêneca e outros autores antigos, aos quais Montaigne apenas os menciona, não criando nenhum confronto entre eles. A extensão dos ensaios é variável, uma vez que Montaigne enuncia certos temas para agregar vários assuntos, e o autor recorre a Plutarco e outros antigos para enunciar os temas que irá tratar.

Há em Plutarco muitos trechos, e extensos, dignos de serem lidos, pois o considero mestre na matéria. Mas há mil assuntos em que apenas tocou de leve e simplesmente aponta onde devemos ir, se nos apetecer, contendo-se algumas vezes em fazer uma ilusão no texto palpitante de uma narrativa.²⁰²

A curiosidade em Montaigne leva-o a comunicar com as pessoas, inclusive os seus amigos, pois o autor era bom observador das atividades dos trabalhadores e dos nobres. A maneira como o autor compôs os seus ensaios, passando de um tema para o outro, trata de algumas digressões antes mesmo de entrar nos temas, pois o ensaio pode, muitas vezes, revelar a verdade por meio da fuga de um assunto e da mudança de um aspecto.

Segundo Montaigne, deve-se apoiar na razão e não na experiência. Para o autor, o mais importante seria a veracidade dos fatos, e ele considerava também a sinceridade como uma virtude, porque, para ele, a ideia é perseguir a prova, pois a verdade não é a prioridade para o autor, sendo o ensaio uma crítica da ideologia.

Segundo Burke, julgamos o que está fora dos nossos limites como fora da razão. Sobre os ameríndios, destaca que estes não possuíam nenhuma riqueza, conhecimento de escrita e nenhum metal ou vestuário, mas Montaigne recusa-se a chamá-los de bárbaros ou selvagens. Este interesse por etnografia movido pela curiosidade era, sem dúvida, florescente na época de

²⁰¹ BORGES, Bento Itamar. *Ensaio Filosóficos e peripécias do gênero*. Caxias do Sul: Educ, 2006. pp. 9-10.

²⁰² MONTAIGNE, Michel de. *Ensaio*. São Paulo: Martins Fontes, 2000. p. 222.

Montaigne. Os gregos já haviam demonstrado o interesse por certas culturas e Heródoto, que foi muito estudado no século XVI, tinha um olhar aguçado para detalhes etnográficos. Além disso, em relação aos detalhes acerca dos costumes exóticos, os autores da Antiguidade ofereceram esquemas conceituais para interpretá-los.

Léry e Montaigne viam os índios com sentimento de humanidade, e destacam que, num período em que os franceses estavam sendo massacrados nas guerras de religião, deveriam adotar a vida pacífica e harmônica, além da caridade, destes povos. De maneira similar, Léry utilizava os brasileiros para condenar o massacre do Dia de São Bartolomeu e outras atrocidades das guerras religiosas francesas. Para concluir esta pequena síntese da obra de Montaigne e demonstrar sua importância ao se pensar na repercussão das obras de Thevet e Léry, cabe a seguir destacar, conforme Burke, a importância do autor ao escrever *Os Ensaios*.

O que chama a atenção nesse ensaio é, em primeiro lugar, a decisão de Montaigne de discutir, serena e publicamente, algo que tinha chegado a ser o mais privado dos temas (muitos de seus contemporâneos quebraram o tabu, mas, que sabemos, nenhum outro o discutiu), e, em segundo lugar, sua maneira corporativa de abordá-lo. Ele examina as atividades diante da sexualidade em diferentes culturas; lugares no mundo onde a nudez é norma, onde existe um culto a fala, ou onde comer é uma atividade com as mesmas associações de vergonha e privacidade que o sexo tem para nós. Montaigne via a diversidade humana com uma serena e irônica curiosidade.²⁰³

Por fim, compete destacar que a função principal deste capítulo foi a de descrever as funções e os motivos que levaram os tupinambás à guerra, demonstrando a visão do huguenote Léry e do abade Thevet. Procurou-se observar as aproximações entre a alteridade indígena, expressa nos relatos franceses quinhentistas, e a alteridade pagã, expressa nas leituras de suas guerras, conforme tratadas em histórias e epopeias da Antiguidade helênica.

²⁰³ BURKE, Peter. *Montaigne*. São Paulo: Edições Loyola, 2006. p. 63.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Na produção desta dissertação, a elaboração da visão do “Outro” foi um aspecto preponderante a ser trabalhado, em que se analisaram as obras de Jean de Léry e André Thevet, que estiveram presentes nas novas terras, e a análise de Montaigne, leitor de Thevet e Léry, que não teve contato direto com o Novo Mundo.

As imagens dos índios do Brasil em todo o decorrer o século XVI vêm de um ideal europeu que foi traçado ao longo de séculos de tradição escrita e imagética oriunda da Antiguidade. Prova disso são as fontes trabalhadas. Léry e Thevet são europeus que escrevem para os europeus, para que estes tenham uma assimilação de como era a América no século XVI. A obra de Léry é apropriada por diversos intelectuais da época, dentre eles Montaigne, o qual faz uma leitura do “canibal” a partir da obra de Léry. A obra de Thevet tornou-se um enorme sucesso dentro de poucos anos, pois sua descrição da natureza e seus mapas atraíram a atenção de vários leitores ao longo dos anos.

A “literatura de viagem” difundida em narrativas adequadas ao saber cosmográfico do Renascimento foi fortemente marcada pelos conflitos religiosos da Europa quinhentista. Com relação à Léry, o autor utiliza-se do seu livro para legitimação com o intuito de atacar o relato de Thevet, dizendo que este mentia cosmograficamente e que sua obra era composta por “contos de cegonha”. Por sua vez, Thevet apresenta sua obra como uma descrição da natureza apresentada por um cosmógrafo contratado pelo rei e que trata apenas em proferir a verdade, buscando legitimar-se como portador de um discurso verdadeiro.

Os dois autores narram suas experiências, e grande parte das duas obras se assemelham em vários pontos. Os dois autores destacam, com certo aprofundamento o ritual, antropofágico: ambos se declaravam observadores desses rituais. Léry e Thevet se pautam pelos verbos ativos – pratiquei, ouvi, vi, observei – que se complementam, permitindo a apreensão vivencial da diversidade de formas, de fauna e de flora, de clima e de gentes. Depois de descreverem a natureza, os dois aventureiros se assemelham quanto à descrição dos costumes indígenas na guerra, passando pelo casamento e pela poligamia, até a criação dos filhos. Quanto à religião, tanto Thevet quanto Léry não acreditavam na salvação do indígena. Destaca-se, ainda, a importância das fontes da Antiguidade como fornecedoras de símbolos para a construção da visibilidade desse “Outro” que passa a ser o índio do Brasil.

Neste trabalho, a análise dos relatos foi assumida como linguagem, capaz de fornecer critérios historicamente verossímeis para a interpretação histórica. Por fim, gostaria de destacar que ainda existe muito o que dizer sobre os relatos quinhentistas e as imagens dos índios, visto que este

trabalho se detêm apenas a algumas questões.

Acredita-se ter cumprido o objetivo maior que era pretendido desde o início: caracterizar os relatos de viagem e as imagens dos índios, que tiveram um papel importante e relevante tanto na conquista da costa brasileira, como, mais tarde, na etnografia e historiografia europeias. Os tupinambás tiveram esta importância apesar de, ou talvez exatamente devido ao fato de, terem desaparecido em fins do século XVI²⁰⁴ dos locais onde habitavam, ou seja, a costa dos atuais estados da Bahia, do Rio de Janeiro e de São Paulo.

Os relatos dos inúmeros viajantes que vieram ao Brasil constituíram-se não apenas de informações destinadas a leitores europeus, mas passaram a fazer parte daquele substrato de discursos que foram se acumulando na descrição de uma identidade que incorporou os olhares que outros lançaram sobre ela. Assim, o “ser brasileiro” se constitui, através dos séculos, não apenas a partir de suas próprias vivências e da construção de imagens internas, mas também das visões externas que se transformaram, nem sempre, no melhor modo de se captar a alteridade.

²⁰⁴ Para mais informações, ver: FERNANDES, Florestan. *A função social da guerra na sociedade Tupinambá*. São Paulo: Editora Globo, 2006.

FONTES DE PESQUISA

LÉRY, Jean de. *Viagem à Terra do Brasil*. Tradução: Sérgio Milliet. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1980.

MONTAIGNE, Michel de. Os Canibais. In: *Os Ensaios*. v. 1. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

THEVET, André. *As singularidades da França Antártica*. Tradução: Eugenio Amado. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1978.

REFERÊNCIAS

- BENNASSAR, Bartolomé. Dois mundos fechados à abertura do mundo. In: NOVAES, A. (org.). *A Descoberta do homem e do mundo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998. pp. 324-353.
- BIRCHAL, Telma de Sousa. *O eu e os outros nos ensaios de Montaigne*. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2003.
- BORNHEIM, Gerd. A descoberta do Homem e do Mundo. In: NOVAES, A. (org.). *A Descoberta do homem e do mundo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998. pp. 17-53.
- BLOCH, Marc. *Apologia da História ou o ofício do historiador*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2001.
- BORGES, Bento Itamar. *Ensaio Filosóficos e peripécias do gênero*. Caxias do Sul: Educs, 2006.
- BURKE, Peter. *Montaigne*. São Paulo. Edições Loyola, 2006.
- CARDOSO, Sérgio. Variações em torno da felicidade dos selvagens. In: NOVAES, A. (org.). *A outra margem do Ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998. pp. 359-372.
- CERTEAU, Michel de. Etno-grafia: a oralidade ou o espaço do outro. In: *A escrita da história*, Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 1982. pp. 211-242.
- _____. A economia escriturística. In: *A invenção do cotidiano - v. 1: artes de fazer*. 4ª edição. Petrópolis: Vozes, 1999. pp. 221-246.
- _____. Travel Narratives of the French to Brazil: sixteenth to eighteenth centuries (1978). In: *Representations*, 33, Winter 1991. pp. 221-226.
- CEZAR, Temístocles. Thevet e Léry: visão, crença e história no Brasil do século XVI. Ensaio sobre historiografia e relatos de viagem. In: *Revista Ciência e Letras*. Porto Alegre, n.º 37, jan./jun. 2005.
- CHARBEL, F. Uma construção de fatos e palavras: Cícero e a concepção retórica da história. In: *Varia História*, v. 24, n.º 40.
- CLASTRES, Hélène. Religion without gods: the sixteenth-century chroniclers and the South American savages. In: *History and Anthropology*, v. 3. pp. 8-37.
- CHICANGANA-BAYONA Y.A. Do Apolo de Belvedere ao Guerreiro Tupinambá: Etnografia e convenções renascentistas. In: *História*. São Paulo, v. 25, n.º 2, 2006. pp. 15-47.
- COUTO, J. Modelos de Colonização e A consolidação da Conquista. In: *A Construção do Brasil: ameríndios, portugueses e africanos, do início do povoamento e finais dos quinhentos*. Lisboa, 1998. pp. 209-272.
- CUNHA, Manuela Carneiro da. Imagens do índio do Brasil, o século XVI. In: *Estudos Avançados*, 4 (10), 1990. pp. 91-110.
- DELUMEAU, Jean. *La Reforma*. Barcelona, Editorial Labor, 1985.

DAHER, Andréa. Do selvagem convertível. In: *Topoi. Revista de História*. Rio de Janeiro: 7Letras, set. 2002. pp. 71-107.

_____. Relatos franceses e histórias portuguesas: os exemplos de Claude d'Abbeville e de Pero Magalhães Gandavo. In: *Varia Historia*, setembro de 1996. pp. 25-40.

_____. A conversão dos tupinambás entre oralidade e escrita nos relatos franceses dos séculos XVI e XVII. In: *Horizontes Antropológicos*, julho de 2004. pp. 42-61.

DESCOLA, Philippe. A selvageria culta. In: NOVAES, A. (org.). *A outra margem do Ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998. pp. 107-124.

FERNANDES, Florestan. Um balanço crítico da contribuição etnográfica dos cronistas. In: *Investigação Etnológica*. Petrópolis: Vozes, 1975. pp. 191-289.

_____. *A função social da guerra na sociedade Tupinambá*. São Paulo: Editora Globo, 2006.

FLEISCHMANN, Ulrich, ASSUNÇÃO, Matthias Rorig & ZIEBELL-WENDT, Zinka. Os tupinambá: realidade e ficção nos relatos quinhentistas. In: *Revista brasileira de história*. São Paulo, v.10, n.º 21, set. 90/fev. 91. pp. 125-145.

GIARD, Luce. Epilogue: Michel de Certeau's heterology and the New World. In: *Representations*, 33, Winter 1991. pp. 212-221.

GIUCCI, Guillermo. *Viajantes do maravilhoso: o Novo Mundo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

GODINHO, Vitorino M. Que significa Descobrir. In: NOVAES, A. (org.). *A Descoberta do homem e do mundo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998. pp. 55-82.

GOMBRICH. E. H. *Arte e Ilusão*. Um estudo da psicologia da representação pictórica. São Paulo: Martins Fontes, 1986.

GREENBLATT, Stephen G. *Possessões maravilhosas: o deslumbramento do Novo Mundo*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1996.

HANSEN, João Adolfo. Sem F, sem L, sem R: cronistas, jesuítas e índio no século XVI. In: *Cadernos Cedes* n.º 30, 1993. pp. 45-55.

_____. A servidão natural do selvagem e a guerra justa contra o bárbaro. In: NOVAES, A. (org.). *A Descoberta do homem e do mundo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998. pp. 347-373.

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

HEMMING, John. Os índios no Brasil em 1500. In: BETHELL, L. (org.). *História da América Latina*, v. 01: A América Latina Colonial. São Paulo: EdUSP, 1998. pp. 101-131.

HERÓDOTO. *História*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1985.

- HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Visão do Paraíso*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1999.
- JOHNSON, H. A colonização Portuguesa no Brasil, 1500-1580. In: BETHELL, L. (org.). *História da América Latina*, v. 01: A América Latina Colonial. São Paulo: EdUSP, 1998. pp. 241-281.
- LEITE, José Roberto Teixeira. Viajantes do imaginário: a América vista da Europa, Séc. XV-XVII. In: *Revista USP*, SP, n.º 30, junho/julho/agosto de 1996. pp. 32-45.
- LESTRINGANT, Frank. A espera do outro. In: NOVAES, A. (org.). *A outra margem do Ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998. pp. 33-52.
- _____. A outra conquista: Os Huguenotes no Brasil. In: NOVAES, A. (org.). *A Descoberta do homem e do mundo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998. pp. 419-439.
- _____. De Jean de Léry a Claude Lévi-Strauss: por uma arqueologia de Tristes Trópicos. In: *Revista de Antropologia USP*, v. 43, n.º 2, 2000. pp. 81-103.
- _____. *O Canibal: grandeza e decadência*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1997.
- _____. *Le huguenot et le sauvage*. Paris: Aux Amateurs de Livres, 1990.
- _____. *A oficina do cosmógrafo, ou a imagem do mundo no Renascimento*. Tradução: Edmir Missio. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2009.
- _____. The philosopher's breviary: Jean de Léry in the Enlightenment. In: *Representations*, 33, Winter 1991. pp. 200-211.
- LIMA, Luiz Costa. Montaigne: Uma História sem ornatos. *Fênix Revista de História e Estudos Culturais*, Uberlândia, n.º 2, abr./jun. de 2006. pp. 1-15.
- LUZ, Guilherme Amaral. O cativo do desconhecido: o testemunho verdadeiro de Hans Staden sobre sua viagem à 'terra dos homens nus devoradores de carne humana'. In: *História & Perspectivas*, Uberlândia, n.º 23, jul./dez. de 2000. pp. 51-65.
- _____. *Carne Humana: canibalismo e retórica jesuítica na América portuguesa (1549-1587)*. Uberlândia: Edufu, 2006.
- _____. Os justos fins da França Antártica. In: *Locus - revista de História*, v. 7, n.º 1, 2001. pp. 63-78.
- MARSON, Adalberto. Reflexões sobre o procedimento histórico. SILVA, Marcos A. da (org.). *Repensando a história*. Rio de Janeiro: Marco Zero/ANPUH-Núcleo de São Paulo, 1984, pp. 37-64.
- MASON, Peter. Seduction from afar Europe's Inner Indians. In: *Anthropos* 82, 1987. pp. 581-601.
- MICELI, Paulo. Ficções da consciência – História e Literatura... de viagens. In: *Olhar*, Ano I, n.º 1, CECH/UFSCar, 1999. pp. 21-27.
- MOISÉS, Leyla Perrone. Alegres Trópicos: Gonneville, Thevet e Léry. In: *Revista USP*, SP, n.º 30, junho/julho/agosto, 1996. pp. 84-93.
- MONTEIRO, John. As 'castas de gentio' na América portuguesa quinhentista: unidade, diversidade

e a invenção dos índios do Brasil. In: *Tupis, tapuias e historiadores: estudos de História indígena e do indigenismo*, Tese de Livre Docência, Campinas: Universidade Estadual de Campinas, 2001. pp. 12-35.

NOVAES, Adauto. A outra margem do Ocidente. In: NOVAES, A. (org.). *A outra margem do Ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998. pp. 7-14.

_____. *A Descoberta do homem e do mundo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998. pp. 83-93.

PALAZZO, Carmen Lícia. Imagens do Brasil nos relatos de viajantes franceses (séculos XVI a XVIII). In: *Estudos Ibero Americanos*. PUCRS, v. XXV, n.º 2, pp. 61-90, dezembro de 1999.

_____. *Entre mitos utopias e razão: os olhares franceses sobre o Brasil (séculos XVI a XVIII)*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002.

RAMINELLI, Ronald. *Imagens da colonização: a representação do índio de Caminha a Vieira*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1996.

REBOUL, O. O sistema retórico. In: *Introdução à retórica*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

RODRIGUES, José Honório. *História da História do Brasil - Historiografia colonial*. São Paulo: Cia. Editora Nacional, 1979.

ROUANET, Sérgio Paulo. O mito do bom selvagem. In: NOVAES, A. (org.). *A outra margem do Ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998. pp. 417-440.

RYAN, Michael. Assimilating New World in Sixteenth and Seventeenth centuries. *Comparative Studies in Society and History*, n.º23, 1983. pp. 519-538.

SANTOS, João M. A expansão pela espada e pela cruz. In: NOVAES, A. (org.). *A Descoberta do homem e do mundo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998. pp. 145-162.

SILVA, Wilton C. L. *As Terras Inventadas: Discurso e Natureza em Jean de Lery, André João Antonil e Richard Burton*. São Paulo: Editora da UNESP, 2003.

TUCÍDIDES. *História da Guerra do Peloponeso*. 2ª edição. Tradução Mário da Gama Kury. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1986.

WHATLEY, Janet. Food and the limits of civility: the testimony of Jean de Léry. *Sixteenth Century Journal*, XV (4), 1984. pp. 387-400.

WOORTMANN, Klaas. *O selvagem e o Novo Mundo: Ameríndios, Humanismo e Escatologia*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 2004.

YATES, Frances Amelia. *A arte da memória*. Campinas: Editora da Unicamp, 2007.