

AVISO AO USUÁRIO

A digitalização e submissão deste trabalho monográfico ao *DUCERE: Repositório Institucional da Universidade Federal de Uberlândia* foi realizada no âmbito do Projeto *Historiografia e pesquisa discente: as monografias dos graduandos em História da UFU*, referente ao EDITAL Nº 001/2016 PROGRAD/DIREN/UFU (<https://monografiashistoriaufu.wordpress.com>).

O projeto visa à digitalização, catalogação e disponibilização online das monografias dos discentes do Curso de História da UFU que fazem parte do acervo do Centro de Documentação e Pesquisa em História do Instituto de História da Universidade Federal de Uberlândia (CDHIS/INHIS/UFU).

O conteúdo das obras é de responsabilidade exclusiva dos seus autores, a quem pertencem os direitos autorais. Reserva-se ao autor (ou detentor dos direitos), a prerrogativa de solicitar, a qualquer tempo, a retirada de seu trabalho monográfico do *DUCERE: Repositório Institucional da Universidade Federal de Uberlândia*. Para tanto, o autor deverá entrar em contato com o responsável pelo repositório através do e-mail recursoscontinuos@dirbi.ufu.br.

Trab. Curt
S. 9 (c)
3528

UNIVERSIDADE FEDERAL DE UBERLÂNDIA

INSTITUTO DE HISTÓRIA

“LITERATURA DE VIAGEM”: RELATOS QUINHENTISTAS E AS IMAGENS
DOS INDIOS DO BRASIL NO SÉCULO XVI.

MARIA ANGELINA SOARES NETA

3528
S. 9 (c)

UNIVERSIDADE FEDERAL DE UBERLÂNDIA
Departamento de História e Filosofia
Av. Universidade, 200
38400-902 Uberlândia - MG - Brasil

MARIA ANGELINA SOARES NETA

**“LITERATURA DE VIAGEM”: RELATOS QUINHENTISTAS E AS IMAGENS
DOS INDIOS DO BRASIL NO SÉCULO XVI.**

Monografia apresentada ao curso de graduação em História, do Instituto de História da Universidade Federal de Uberlândia, como exigência parcial para obtenção do título de Bacharel em História, sob a orientação do prof. Dr. Guilherme Amaral Luz.

Uberlândia, agosto de 2007

MARIA ANGELINA SOARES NETA

“LITERATURA DE VIAGEM”: RELATOS QUINHENTISTAS E AS IMAGENS
DOS INDIOS DO BRASIL NO SÉCULO XVI.

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Guilherme Amaral Luz - Orientador

Prof. Dr. João Marcos Alem

Profa. Dra. Luciene Lehmkuhl

Este trabalho é dedicado a todos aqueles que se esforçam em pesquisas sobre o Brasil em seu período colonial, a todos aqueles 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 melhora, enfim, por sua disposição em me auxiliar em todo trabalho de construção desta monografia.

À minha mãe, por ter investido nos meus estudos, incentivando durante todos os momentos da graduação. Ao meu pai (*In memoriam*), que não está mais entre nós, mas que me ensinou sempre a lutar pelas conquistas.

Ao meu noivo Léo Demétrius que sempre me apoiou durante toda a graduação 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 e, principalmente, ao meu bom amigo Rafael Devechio, sempre companheiro fiel das aulas de francês.

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

“Até hoje, quando não compreendido pelos “civilizados”, o comportamento de indígenas é atribuído a uma suposta selvageria. A noção de selvagem tem servido freqüentemente para tornar os ameríndios uma espécie de espelho da civilização ocidental – eles são aquilo que nós não somos. Desde a antiguidade e ao longo da Idade Média, tal noção em suas várias acepções, foi sendo construída pelo imaginário europeu. Com a descoberta do Novo Mundo, que perturbou profundamente a cosmologia e o pensamento teleológico europeus, esse imaginário foi transferido para o continente americano”.

Klaas Woortmann

RESUMO

O presente trabalho trata de destacar termos recorrentes quando se fala em relatos quinhentistas, ou seja: “literatura de Viagens” e “cronistas”. Em seguida será feita a descrição dos autores a serem estudados, Jean de Léry e Hans Staden e suas respectivas obras com tradução portuguesa “Viagem à Terra do Brasil” e “Duas Viagens ao Brasil”.

Será feita a contextualização das obras buscando referências nos próprios autores e nos seus autores contemporâneos a respeito das construções dos relatos e das imagens dos índios do Brasil e, principalmente, ao que se refere à antropofagia tupinambá.

SUMÁRIO

Introdução.....	09
Capítulo 1: Os Relatos Quinhentistas.....	13
1.1: História da história de uma viagem à terra do Brasil de Jean de Léry.....	19
1.2: Hans Staden e suas Duas viagens ao Brasil.....	26
Capítulo 2: Imagens dos índios do Brasil.....	34
2.1: Nus e devoradores de carne humana: o índio de Staden.....	36
2.2: Entre a barbárie e a bondade natural: o índio de Léry.....	51
Considerações finais.....	63
Fontes.....	65
Referências Bibliográficas.....	66

Introdução

Este trabalho visa analisar alguns dos primeiros relatos de viagens à terra do Brasil, que se deram no século XVI, avaliando as dimensões “etnográficas” dos cronistas, Hans Staden e Jean de Léry, os quais fazem uma descrição, não somente da natureza, com sua diversidade de plantas e animais, mas, principalmente, procuram caracterizar o índio no século XVI. De Hans Staden, será analisado o livro *“Die warhaftige historie der wildenm nackten, grimmigen Menschenfresser-Leute”* (1548-1555), que foi publicado pela primeira vez em 1557 em Marburgo e teve sua primeira edição brasileira, intitulada “Duas Viagens ao Brasil”, em 1892¹. De Jean de Léry será utilizado o livro *“Histoire d’un voyage fait en la terre du Brésil”*, publicado pela primeira vez em 1578 em Genebra e editado no Brasil, pela primeira vez, em 1941 com o título “Viagem à terra do Brasil”². Para isso, será importante ter em vista as formas de contato que cada um dos “cronistas”³ 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 da Bahia e o de São Vicente.

Esta pesquisa se pauta em fontes escritas, com análises aos textos quinhentistas, amparadas por autores contemporâneos. Em “Reflexões sobre o procedimento histórico”, o historiador Adalberto Marson⁴ destaca o valor do documento, argumentando que o documento é o instrumento privilegiado do historiador, pois, pode ser utilizado como suporte da pesquisa e fonte de interpretação.

Vários questionamentos sobre o valor dos documentos têm preocupado historiadores, tais como, se o registro documental é, de fato, capaz de nos falar a respeito do passado, também sobre a própria existência dos documentos, e até mesmo, o seu significado. O documento não é isolado, ao contrário, tem

¹ Para a realização deste trabalho, será utilizada a da Editora da Universidade de São Paulo de 1974.

² 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.

³ 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.

⁴ MARSON, Adalberto. Reflexões sobre o procedimento histórico. In: SILVA, Marcos A. da (org.). *Repensando a história*. Rio de Janeiro: Marco Zero/AMPUH-Núcleo São Paulo, 1984.

referências muito precisas de origens e autores, não é o espelho da realidade, mas uma representação do real. Sobre este ponto o historiador Adalberto Marson destaca:

" ... o que consideramos "documento" é produto de uma necessidade, não havendo diferença entre ele e as demais coisas necessárias ao homem, produzidas e consumidas.(...) um documento – como um objeto igual e diferente de outros – contém múltiplas formas de utilidade, um autêntico registro de múltiplas significações e possibilidades de investigação."⁵

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 Staden são resultados de operações de escrita que não se separam dos modos que se deram suas experiências históricas na América.

Em seguida, serão analisadas imagens e descrições 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 que apresentam, 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.

No primeiro capítulo, denominado "Os relatos quinhentistas", constará a análise das "historias das viagens" quinhentistas, neste sentido, sendo necessário priorizar os relatos de Hans Staden e Jean de Léry. Primeiro, será feita uma síntese bio-bibliográfica de Jean de Léry, demonstrando sua

⁵ MARSON, Adalberto. Reflexões sobre o procedimento histórico, In: SILVA, Marcos A. da (org.). *Repensando a história*. Rio de Janeiro: Marco Zero/AMPUH-Núcleo São Paulo, 1984, p. 54.

participação na empresa França Antártica⁶, juntamente com os conflitos provenientes deste processo e os desentendimentos com Villegagnon⁷ no Forte Coligny⁸. Será focalizado, em seguida, o destaque dado por Léry à autópsia⁹, 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 dos Valois.

Em seguida, ainda no primeiro capítulo, caberá uma contextualização acerca de Hans Staden 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, e ainda, como este “cronista” se vê em meio ao conflito entre os tupinambás e os tupiniquins, destacando também partes da obra onde o autor reporta sobre o cativo. Para isso, será feita a análise da guerra na sociedade tupi, partindo do olhar de Staden.

No segundo capítulo, buscaremos sistematizar as descrições de Staden e Léry sobre o contexto cultural/religioso dos índios com os quais tiveram contato, 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 Staden, a qual, por meio da construção da ferocidade canibal e da índole guerreira dos tupinambás, caracteriza, exemplarmente, os costumes “bárbaros” dos mesmos, dando destaque aos diversos “rituais” indígenas. Para isso, serão utilizadas imagens retiradas do próprio texto para serem analisadas.

Posteriormente, o foco passará a ser sobre 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

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 convívios, 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.

⁷ 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.

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

⁹ Autópsia: o uso do termo se dá no sentido de Léry ver “com os próprios olhos”.

a selvageria. A imagem ambivalente do índio em Léry será caracterizada a partir de sua 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”.

Por fim demonstrar como estes “cronistas” se tornaram importantes ao escrever seus relatos sobre a América, mas com a leitura voltada a um público europeu, e como autores da época (no caso deste trabalho, a análise será feita através de Montaigne) fizeram a leitura destes “cronistas” e se apropriaram de suas obras para descrever sobre a América.

Capítulo 1: Os Relatos Quinhentistas

Ao longo dos séculos XVI e XVII as idéias 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 européias dos séculos XV e XVI, entre as quais 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 também e os monstros que habitam lugares fantásticos povoam o imaginário europeu desde a Antigüidade. As navegações dos séculos XV e XVI deram novos significados ao maravilhoso e ao monstruoso. Eles fizeram deslocar para a América mitos como o do paraíso terreal, do reino de Preste João, do Eldorado, das Amazonas, da ilha dos Antropófagos, das raças plineanas etc. O que Giucci afirma abaixo é que, aos poucos, esse imaginário do “maravilhoso” e do “monstruoso”, à medida que a experiência européia sobre o mundo expandia-se, vai desaparecendo, ou melhor, se transformando, até que o Novo Mundo deixe de ser o lugar da fantasia para se tornar o lugar do exótico. Esse

¹⁰ WOORTMANN, Klaas. O selvagem e o Novo Mundo: Ameríndios, Humanismo e Escatologia. Brasília: Editora UnB, 2004. p. 15 e 19.

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, 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”¹¹.

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 Antigüidade 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 Américas 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.¹²

¹¹ GIUCCI, Guillermo. *Viajantes do maravilhoso: o Novo Mundo*, São Paulo: Companhia das Letras, 1992. p. 21.

¹² Sobre “literatura de viagem” ver: RYAN, Michael. “Assimilating New World in Sixteenth and Seventeenth centuries”. In: *Comparative Studies in Society and History*, no. 23, 1983. pp. 519 - 538.

LESTRINGANT, Frank. *Le huguenot et le sauvage*, Paris: Aux Amateurs de Livres, 1990.

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

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.”¹³

O termo “crônica” é tradicionalmente utilizado como forma de diferenciar os escritos supostamente não-ficcionais do período colonial da escrita histórica científica que passa 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 Hans Staden. 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 obvio, 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

¹³ RODRIGUES, José Honório. *História da História do Brasil - Historiografia colonial*, São Paulo: Cia. Editora Nacional, 1979. p. 1 **Negrito** nosso.

"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 profundado 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 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."¹⁴

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 religioso-culturais do conjunto compósito 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.

Analizando elementos da "literatura de viagem", especialmente no caso de Jean de Léry, Michel de Certeau a situa naquilo que denomina "discurso etnográfico" ou "heterologia"¹⁵. Da "literatura de viagem", Certeau destaca escritos do século XVI ao XVIII. O autor, estudioso de Jean de Léry, analisa o

¹⁴ FERNANDES, Florestan. "Um balanço crítico da contribuição etnográfica dos cronistas". In: *Investigação Etnológica*, Petrópolis: Vozes, 1975, p. 265

¹⁵ 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 a etnologia organizar, na escrita, o espaço do outro em seu quadro de oralidade. Em contraposição com a 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. Certeau ressalta ainda que a etnologia 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 "etnografia", 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. 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, p. 211-242.

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. (...)”.¹⁶

Certeau situa a história moderna, que 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 homens não “se ocupam em fixar na pedra ou no papel”. 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 Guicci:

“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.**”¹⁷

Com relação ao maravilhoso, 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. Definido como expressão de emoção do homem com algum objeto com o qual mantém contato ou se relaciona:

¹⁶ 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.

¹⁷ GIUCCI, Guillermo. *Viajantes do maravilhoso: o Novo Mundo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992. p. 89. Negrito nosso.

"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"¹⁸

Neste sentido, o maravilhoso se torna sinônimo de surpresa diante da constatação da diversidade cultural. O que vai mudar o sentido da emoção deste ato de maravilhamento é o momento histórico em que o personagem está inserido, 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 permitem.

Jean de Léry e Hans Staden, 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 vem de Léry, que considera os mitos indígenas como deturpações da palavra revelada na sua 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 arvores 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."¹⁹

Neste sentido, as escritas heterológicas de Léry e Staden 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 religioso-culturais, como o do "maravilhoso", e eram mediados, conforme será apresentado mais à frente, por projetos de fixação "colonial" e por modos diferenciados de relacionamento entre europeus e habitantes do "Novo Mundo".

¹⁸ GREENBLATT, Stephen G. *Possessões maravilhosas: o deslumbramento do Novo Mundo*, São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1996. p. 48

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. 218.

1.1. A História da história de uma viagem à Terra do Brasil de Jean de Léry:

“Reforma” é um termo usado nos fins da Idade Média, significando um ideal de rejuvenescer o cristianismo. A partir de Lutero, o termo passa a significar renovação da Igreja. Este ideal de renovação da Igreja Católica se propaga principalmente nos séculos XVI e XVII. Segundo Jean Delumeau²⁰, o Protestantismo caracteriza-se, principalmente, pelas doutrinas da justificação pela fé; da Bíblia como fonte única de toda a Revelação (sola scriptura) e do sacerdócio universal. Para este autor, tanto a Reforma protestante quanto a católica foram respostas religiosas à crise de consciência que marcou o final da Idade Média, colocando em evidência a incapacidade da Igreja, até então, de dar respostas às inquietações dos fiéis quanto à salvação. O cisma protestante significou, no século XVI e XVII, uma dissolução da verdade religiosa única no Ocidente cristão. A partir dali, a Europa (e suas periferias coloniais) dividiu-se, pelo menos, em duas frentes religiosas rivais e teve que lidar, ainda que mediante conflitos bélicos, como a Guerra dos Trinta Anos, por exemplo, com o problema das diferenças doutrinárias, eclesiológicas, políticas e teológicas que passaram a conviver no interior de um Cristianismo “rachado”.

No “velho mundo”, as Reformas Protestante e Católica mediam forças, desdobrando-se em conflitos e tensões. No “Novo Mundo”, por sua vez, portugueses e franceses disputavam colônias. A desigualdade da ocupação territorial portuguesa das suas colônias na América permitiu que algumas capitanias se tornassem alvos desprotegidos da fixação de “invasores” de outros Estados. Aproveitando-se disso, os franceses, que já mantinham postos de trato de pau-brasil com índios tupinambás em faixas do litoral da América portuguesa, fixaram um forte em uma Ilha da Bahia de Guanabara, onde estabeleceram a colônia da França Antártica.

Duas foram às tentativas francesas de implantação de colônias em territórios da América portuguesa: a França Antártica (1555-1560) e a França Equinocial. A França Antártica se remete diretamente ao cisma Protestante.

²⁰ DELUMEAU, Jean. La Reforma. Barcelona, Editorial Labor, 1985.

Seu principal idealizador, Almirante Gaspard de Coligny, que aderiu ao calvinismo, buscava a pacificação entre huguenotes e católicos na França. Em 1560, sob o comando de Mém 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. Cerca de 50 anos após este evento, 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 ao das colonizações ibéricas. A França Equinocial também foi fundada com apoio da monarquia francesa em um momento em que Portugal, Espanha e suas colônias vivem a União Ibérica²¹ sob a dinastia dos Habsburgos.

O ano de 1556 foi especialmente importante como marco da identificação da França Antártica com projetos huguenotes. Naquele ano, depois que uma série de revoltas assolou a colônia comandada por Villegagnon, 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 Coligny²².

²¹ União Ibérica: período de 1580-1640 em que Felipe II, rei da Espanha conquista Portugal e passa a controlar todas as colônias portuguesas (incluindo Brasil) neste período no Brasil, os funcionários do governo lusitano foram mantidos e o idioma oficial continuou sendo o português.

²² 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 tem boas relações com os tupinambás (que sempre foram aliados dos franceses). Além disso, muitos indígenas ficaram doentes após as chegadas dos navios. Villegagnon impõe uma disciplina rigorosa aos colonos; estes não podem 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 pede ajuda a Calvino, para um novo recrutamento. São catorze “genebrinos” que chegam 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 cativeiro ao Egito, ei-los que substituem o Mar Vermelho pelo Oceano Atlântico e Canaã pelo Brasil. Em suas pegadas, ou antes em

Nascido em La Margelle, nas vizinhanças da abadia de Saint-Sune de Bourgone, no ano de 1534, Léry pertencia a uma das primeiras famílias burguesas da região a aderir à Reforma Protestante. Léry parte para o Brasil em 1556 quando tinha apenas 22 anos e ainda cursava teologia reformada. Após vários desentendimentos entre os ministros calvinistas e Villegagnon, Léry, juntamente com os demais membros da comissão de huguenotes, é expulso da colônia francesa e passa a viver entre os índios Tupinambás, sobre os quais fazia observações e anotações a fim de levá-las a Calvino. Somente quando retorna a Genebra é que finaliza estudos e se torna ministro calvinista. Em 1560, já de volta à Europa, Léry recebeu o título de burguês de Genebra e foi nomeado ministro de Belleville-Sur-Saône, perto de Lyon, a fim de exercer suas novas funções. Em 1611, aos 77 anos, ele vem a falecer²³.

Em 1578, sai a primeira edição de *Historie d'un voyage fait em 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 Colligny, filho do Almirante Gaspard de Coligny. Em seu prefácio, Léry explica porque somente depois de quase vinte anos após sua viagem a 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 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 encontra-lo. Em vista disso, com a ajuda dos rascunhos que fui solicitar ao copista, reconstitui o manuscrito, à exceção do colóquio em língua

sua esteira, outros refugiados tentarão estabelecer-se na Florida e, mais tarde, na Virginia 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 víveres, 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.

²³ LÉRY, Jean de. *Viagem à Terra do Brasil*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1980.

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 encontra-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.”²⁴

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. Mais especificamente esses desdobramentos se expressam na polêmica entre Jean de Léry e André Thevet, abade franciscano e Cosmógrafo da corte dos Valois que, em 1555, também esteve na França Antártica. Da sua experiência no “Novo Mundo”, Thevet compôs os livros *Singularitez de la France Antarctique* (1557) e *Cosmographies Universelles* (1575). Além disso, em 1573, cinco anos antes da primeira edição de suas viagens para o Brasil, Léry já havia escrito sua *Histoire memorable de la ville de Sancerre*, narrando suas experiências no cerco católico sofrido por esta vila protestante no ápice dos conflitos religiosos franceses.

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 Brasil.

“(…) 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 (...)”²⁵.

²⁴ Ibidem, p. 35

²⁵ THEVET, André. As singularidades da França Antártica. São Paulo: Itatiaia: Editora da Universidade de São Paulo, 1978. p. 63.

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 *Cosmographies Universelles*, 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:

“Finalmente, assegurando aos que proferem a verdade dita simplesmente à mentira bem vestida que aqui encontrarão, não só os fatos verdadeiros mas ainda dignos, muitos dele de admiração pediu ao senhor, autor e conservador de todo o universo que faça com que essa pequena obra alcance bom êxito para a glória de Seu Santo Nome Amém.”²⁶

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

²⁶ LÉRY, Jean de. *Viagem à Terra do Brasil*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1980. p. 52.

na preparação da bebida) ou sensoriais (na profusão de evocações de cheiros, sabores, texturas que faz continuamente)."²⁷

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 do 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 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 Bourbon ao poder.

"Lançando mão das correspondências de Villegagnon e da própria narrativa de viagem de Thevet, As singularidades da França Antártica, Léry demonstra que o abade jamais poderia ter encontrado 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 à 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, (...) criticando o modelo missionário de colonização".²⁸

Léry considerava que Thevet pronunciava somente mentiras em seus livros, destacava que destruía os ministros por imputar os seus crimes além de fazer digressões falsas e injuriosas. Léry questiona que Thevet não ficou todo o

²⁷ 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

²⁸ LUZ, Guilherme Amaral. Os justos fins da França Antártica". In: *Locus - revista de História*, v. 7, n.º 1, 2001. pp. 73.

tempo aqui no Brasil, e em seu relato, quer provar que o cosmógrafo do rei não trazia a verdade, enquanto ele narrava de “fatos exemplares”, pessoalmente vistos e experienciados. No fundo, a disputa entre ambos é a respeito do fracasso do projeto da França Antártica. Enquanto o relato de Thevet imputa a culpa do fracasso à presença e às conspirações dos huguenotes, o testemunho de Léry visa demonstrar que o centro do fracasso se localiza na “traição” de Villegagnon aos princípios da Igreja reformada, aderindo um modelo “católico” de fixação colonial.

1.2. Hans Staden e suas Duas viagens ao Brasil;

Hans Staden foi um aventureiro alemão capturado na costa do Brasil pelos tupinambás. Fez duas viagens à América. Na primeira, participou como artilheiro de uma expedição portuguesa que partiu de Lisboa em junho de 1547, cujos objetivos eram negociar pau-brasil com os indígenas brasileiros e capturar piratas franceses que faziam comércio com os nativos na costa sul-atlântica. Retornou a Lisboa dezesseis meses depois de sua partida sem maiores lucros. Na segunda viagem, partiu com uma expedição espanhola comandada por D. Diego de Sanabria, que partiu de San Lúcar de Barrameda a 10 de abril de 1549 rumo ao país do Rio da Prata. A respeito da obra de Hans Staden o historiador Guilherme Giucci destaca:

“A Wahrhaftige historia narra os infortúnios pessoais de Staden, documenta os costumes dos Tupinambás e descreve as características da fauna e da flora da região por eles habitada e dominada. A reconstrução da experiência do indivíduo, que corresponde à primeira seção do livro, apresenta, por sua vez, três subfases sucessivas. Uma primeira fase abarca o período que se estende da partida da Espanha em 1549 ao naufrágio nas proximidades de Itanhaém; a segunda, do naufrágio até cair prisioneiro dos tupinambás; e a terceira, - o mais extensa e importante - , do cativeiro até sua libertação e retorno à Alemanha em 1555.”²⁹

O livro de Hans Staden *Die warhaftige historie der wildenm nackten, grimmigen Menschenfresser-Leute* (1548-1555) foi editado pela primeira vez em 1557 em Marburgo. Posteriormente, o livro foi editado por mais de 50 vezes, em alemão, flamengo, holandês, latim, francês, inglês e português e teve sua primeira edição brasileira, intitulada “Duas Viagens ao Brasil”, em 1892.³⁰ O autor privilegia em seu relato a “sua sobrevivência” em meio aos tupinambás (entre os quais esteve em cativeiro por nove meses e meio).

Hans Staden, natural de Hesse (hoje, na Alemanha), parte para conhecer o “Novo Mundo” em um navio português que comercializava pau-brasil. Como artilheiro (arcabuzeiro), vem à primeira vez ao Brasil em 1547, quando chega a Pernambuco.

²⁹ GIUCCI, Guillermo. *Viajantes do maravilhoso: o Novo Mundo*, São Paulo: Companhia das Letras, 1992. p. 214.

³⁰ STADEN, Hans. *Duas Viagens ao Brasil*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1974.

"Colocou-me como artilheiro em um navio, cujo capitão se chamava Penteado, e pretendia viajar para o Brasil como mercador, mas possuía também permissão para aprisionar os navios que comerciavam com os mouros na Barbaria. Também navios franceses, que negociassem no Brasil, com os selvagens, deveria ele capturar. Finalmente devia conduzir ao Brasil, a mandado do Rei, alguns prisioneiros, cuja condenação havia sido insultada, pois se pretendia domicilia-los na nova terra."³¹

Em sua primeira viagem à América, Staden participa, do lado português, de lutas contra indígenas da vila de Igarauçu, vai a Paraíba e volta à Europa em 1548, quando passaria cerca de um ano na cidade de Lisboa. Depois de sua estadia em Portugal, Staden acompanharia espanhóis na expedição de D. Mencia Calderon de Sanabria, que tinha como meta fundar dois povoados, um em Santa Catarina e outro na região do Prata. Esta segunda viagem seria mais marcante e longa para o viajante "alemão".

Staden parte da Ilha de Palma em 1550, chega a Santa Catarina e de lá vai para São Vicente, onde se emprega como arcabuzeiro na Ilha de Santo Amaro, de frente a Bertioga. Aprisionado pelos Tupinambás, por volta de janeiro de 1554, permanece nove meses e meio cativo entre eles, libertando-se em outubro de 1554. Sobretudo pelo tempo durante o qual Staden ficou cativo entre os índios, alguns especialistas, como José Honório Rodrigues, reconhecem o apelo de seus escritos entre os antropólogos do século XX:

"(...) a obra de Hans Staden tem sido mais apreciada pelos etnólogos do que pelos historiadores. Ele trata de tão diferentes aspectos da cultura tupinambá que seu livro já assume o caráter de uma monografia tribal. Refere-se também a várias outras tribos. Mas é preciso considerar que ela é também um documento valioso para a história das relações e dos contatos culturais dos povos europeus com os indígenas e a história do comércio do pau-brasil."³²

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

³¹ STADEN, Hans. *Duas Viagens ao Brasil*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1974. p. 39.

³² RODRIGUES, José Honório. *História da História do Brasil - Historiografia colonial*. São Paulo: Cia. Editora Nacional, 1979. p. 15

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

No período em que esteve no Brasil, Staden presenciou que, duas vezes por ano, os tupinambás penetravam, com violência, em outras tribos indígenas. Foi no contexto das rivalidades intertribais que Staden foi capturado, confundido com português. Staden tinha um escravo da tribo dos carijós que lhe apanhava caça. O próprio Staden costumava caçar com ele. Em uma dessas caças ambos foram surpreendidos em uma emboscada e levados como prisioneiros pelos tupinambás. Os Tupinambás provavelmente buscavam, com isso, vingar a captura que os portugueses muitas vezes faziam dos seus para serem supostamente mortos e devorados pelos Tupiniquins.

A iminência de ser morto e devorado pelos índios Tupinambá é o elemento de tensão que marca toda a narrativa de Hans Staden. A própria escrita do livro é justificada, nesse sentido, como testemunho da graça divina por ter livrado o seu “autor” do estômago dos “selvagens canibais”. Em 1557, Doutor Joanhann Eichmanm (que fez as revisões e as correções do livro), nesse sentido, pondera:

“Hans Staden se propôs, (...) com (...) a publicação de sua aventura, louvar e agradecer a Deus, com espírito Cristão, dar a conhecer ao mundo toda a sua comprovada misericórdia e graça, não querendo passar por um homem que houvesse esquecido os benefícios divinos. Se esta não fosse a sua invenção que se deve reconhecer como justa e honrada, poderia ele ter se poupado fadigas e trabalho, tempo e despesas exigidas pelas xilogravuras e impressão, o que não foi pouco”³³

O ponto a ser destacado a seguir é a caracterização dos tupis e como Staden se encontra em meio aos conflitos tupinambás e tupiniquins. Com relação aos antigos tupis que habitavam o litoral brasileiro, o principal objetivo aqui é destacar a antropofagia ritual. De acordo com os “cronistas”

³³ STADEN, Hans. *Duas Viagens ao Brasil*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1974. p. 35.

quinhentistas os combates entre tupis tinham por objetivo a captura de prisioneiros vivos, que depois de certo período costumavam ser sacrificados e consumidos³⁴.

Ao ser capturado, o inimigo vencido tornava-se escravo de um senhor particular e era obrigado a trabalhar em benefício de seu captor. Ao contrário do escravismo de caráter extrativo, no qual o escravo é meramente objeto de lucro ou de serviço, o prisioneiro destinado ao ritual antropofágico era objeto de alguns privilégios sendo que destes destaca: a concessão de mulher ao prisioneiro e o bom comportamento do senhor para com o companheiro, além do prisioneiro ter uma relativa liberdade dentro dos limites da aldeia. No entanto, o historiador Guilherme Guicci destaca que privilégios e concessões não alteravam nem a preparação do ritual do sacrifício nem a certeza de sua morte. A duração do cativeiro variava muito e o cerimonial para o ritual era preparado com antecedência, ocupava toda a comunidade. Ainda com relação ao prisioneiro e o captor Guilherme Guicci destaca:

“O grupo vencedor estabelecia com o inimigo vencido uma relação de caráter duplo. Por um lado, o prisioneiro passava por um processo acelerado de integração à comunidade; por outro, essa mesma comunidade marginalizava seu prisioneiro, definindo-o como inimigo e marcando-o com traços distintivos que indicavam sua condição de escravo. O cativo europeu passava por um processo analógico de inclusão e exclusão da comunidade que o aprisionava. As diferenças entre prisioneiro europeu e indígenas tendiam a diminuir por meio da participação do primeiro nas atividades da tribo e da distinção de sua roupa e barba. Inversamente, a ameaça e os maus tratos públicos dos índios para com o prisioneiro manifestavam a distância intransponível que separa o grupo vencedor da vítima do sacrifício. Entre os tupinambás e Staden se estabelece uma relação mais complexa, pois se somam outras características. Além de intervir nesta relação aqueles fatores típicos do processo de assimilação e diferenciação acima mencionado – participação social, nudez, corte de barba (a que Staden sintomaticamente resiste), ameaças de maus-tratos-, os tupinambás dotam o escravo capturado de poderes sobrenaturais. E isso acontece pouco a pouco depois da

³⁴ Guicci destaca que o prisioneiro era, em determinados casos, morto acidentalmente, sua carne repartida entre o grupo e consumida. Vários grupos confirmam a prática do ritual antropofágico entre estas descrições encontra-se a de Jean de Léry, *Historie d'un voyage fait a la terre du Bresil*, capítulo XV e também na obra de André Thevet “*As Singularidades da França Antártica*”, capítulo 60.

captura, quando os dominadores projetam sobre Staden – ferido e amarrado – poderes suficientes para alterar o curso dos eventos naturais”³⁵.

Neste ponto Guicci esclarece algumas características referentes ao prisioneiro e seu captor e toma como exemplo Staden. O inimigo capturado era visto, ao longo do cativeiro e durante todo o rito de sacrifício, como responsável pela morte de parentes queridos da tribo onde era prisioneiro. Para essa vítima, integrada à comunidade através de laços matrimoniais e de trabalho, mas separada dela por origem estrangeira, se transferia a culpa, e sobre ela se depositava a vingança. Neste sentido, o sacrifício ritual, desempenhava, então, função purificadora, pois permitia a expulsão do desejo de vingança.

Em todo o momento de sua estadia com os tupinambás Staden se declara um alemão, amigo dos franceses. No início do cativeiro, os tupinambás vêem Staden como um português. É por esta razão que, nas varias tentativas do alemão de convencê-los de sua inocência se depara com a mesma resposta: “Os portugueses mentem. Mentem por covardia, por medo da morte.”

Neste clima de incerteza, chega à aldeia um jovem francês, que representava um exemplo de adaptabilidade do comerciante europeu às condições do contexto do indígena brasileiro. Este mercador francês chega à aldeia e é nele que os tupinambás confiam para tirar duvida sobre a nacionalidade do prisioneiro. Neste momento, este francês serve de esperança aos dois lados por motivos diametralmente opostos. Os tupinambás anseiam verificar através do jovem se o prisioneiro é um inimigo português para prosseguir sem interferência no sacrifício ritual. Staden, assume que sua vida e sua liberdade estão nas mãos de um companheiro cristão, que fingirá reconhecê-lo como francês para livrá-lo de uma morte tão inevitável como espantosa. Na passagem a seguir retirada do livro de Staden, o autor demonstra esta expectativa do francês lhe tirar do cativeiro:

“A quatro milhas distante de nossa aldeia havia um francês. Sabendo da minha presença, veio ele e dirigiu-se à choça que ficava em frente à minha. Vieram então os índios e disseram: “Acha-se aqui presentemente um francês. Queremos ver agora se tu

³⁵ GIUCCI, Guillermo. *Viajantes do maravilhoso: o Novo Mundo*, São Paulo: Companhia das Letras, 1992. p. 221e 222.

ês francês ou não alegrei-me pois pensei: ele é certamente um cristão e terá sem duvida uma boa palavra em meu favor.

Conduziram-me então nu ao francês e não pude entende-lo. Os selvagens nos rodeavam e ouvia-nos. Como não pude responder-lhe, disse-lhes o francês na língua dos nativos: “matai-o e comei-o, esse biltre; ele é bem português, vosso inimigo e meu”. Isso entendi eu bem e pedi-lhe portanto, pelo amor de Deus, que lhes dissesse que não me comessem. Mas ele retrucou: “Eles querem comer-te” (...) Só Deus sabia como estava aniquilado. Cantei, em altas vozes:

Agora pedimos ao Espírito Santo

Pela fé verdadeira, com todas as veras,

Que nos presenteie em nossa morte

Quando deixarmos esta misera vida!

Os selvagens porem disseram: “É um português legitimo. Agora grita, apavora-se diante da morte.”³⁶

O francês mencionado no texto de Staden é chamado pelos tupinambás de Caruáta-uára e dirige a palavra a Staden em francês. O silêncio do prisioneiro que não entende francês, apenas alemão e tupi, o descarta como sendo pertencente à nação francesa. Assim o francês condena Staden a morrer devorado pelos tupinambás. Já para os tupinambás representa o esclarecimento das dúvidas, pois o prisioneiro ao se lamentar se torna um autêntico português, segundo os tupinambás, teme a morte e exterioriza sua covardia. No entanto, cabe destacar que os “cronistas” observam sistematicamente em seus escritos que o prisioneiro indígena contemplava a morte ritual como uma honra. Participava da festividade, na qual desempenhava papel importante. Devia fazer papel de prisioneiro, gritar orgulhoso que sua família e parentes vingariam sua morte devorando seus matadores.

Staden descreve no capítulo 35 de seu livro que o francês que o havia “condenado” à morte reaparece e constata os “milagres” operados pelo alemão. Neste sentido Staden, relata:

“Veio procurar-me em minha choça e dirigiu-me a palavra na língua dos nativos. À sua pergunta, se eu ainda vivia, respondi: “Sim, e agradeço a Deus, por me haver durante

³⁶ STADEN, Hans. *Duas Viagens ao Brasil*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1974. p. 95 e 96.

tanto tempo preservado". Ele deveria ter ouvido dos índios o que se havia passado nesse ínterim, e como eu naquele tempo tinha permissão para andar de cá para lá sem amarras, conduzi-o a um lugar onde estivéssemos nós, pois os nativos não deviam ouvir a nossa conversação, e lhe disse: "Vês assim, que Deus ainda me conserva com vida. Não sou também português, mas sim alemão, que naufraguei com os espanhóis, vindo deste modo com os portugueses. Conta pois isto aos selvagens e mais, que faço parte dos teus amigos. Leva-me contigo aonde ancoram os navios franceses." Pois receava que, se ele se recusasse, de fato tomariam os índios tudo por mentira, e me matariam, se fossem assaltados de ódio.(...)

Ao meu pedido disse ele aos índios que não havia me reconhecido bem a primeira vez mas que eu era da Alemanha e fazia parte dos amigos dos franceses; que queria levar-me consigo ao porto no qual estavam os seus navios. A isto replicaram aos meus amos: não, não queriam entregar-me a ninguém, a menos que viesse em pessoa meu pai, ou meus irmãos, e lhes trouxessem um navio cheio de mercadorias principalmente machados, espelhos, facas, pentes e tesouras, e lhes dessem. Pois haviam me encontrado em terra dos seus inimigos, e eu lhe pertencia.³⁷

No trecho destacado acima, Staden ainda não consegue escapar do cativeiro. São muitos e numerosos os exemplos de passagens da narrativa de Staden que poderíamos destacar em que o narrador indica ter escapado por um triz de ser morto e devorado pelos índios. O próprio francês Caruáta-uára fica sabendo dos "milagres" que o alemão opera na aldeia. Sua astúcia para enganar os índios e a providência divina, sempre o teriam salvado deste destino, até que, no final da narrativa, já tendo sido resgatado por comerciantes franceses, Staden testemunha:

"Assim me livrou o Senhor todo poderoso, Deus de Abraão, de Isaac e Jacó, do poderio dos bárbaros cruéis. A êle louvor, glória e honra em Jesus Cristo, seu querido filho, e nosso salvador. Amen."³⁸

Com esta ultima passagem, que encerra a obra de Staden, encerro também este primeiro capítulo deste trabalho, que tratou de passagens da obra de Jean de Léry e Hans Staden, principalmente em suas relações e descrições dos tupinambás, e também de termos recorrentes quando se fala nestes relatos quinhentistas. A seguir, no capítulo 2, caberá uma análise mais

³⁷ STADEN, Hans. *Duas Viagens ao Brasil*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1974. p. 110-111

³⁸ Ibidem. p. 143.

específicas do que seria a guerra e a antropofagia no relato de Staden e posteriormente será analisado o que seria este ideal de “bom selvagem” no relato de Jean de Léry.

Capítulo 2: Imagens dos índios do Brasil

Neste capítulo serão analisadas as descrições de Staden e Léry acerca do contexto cultural e religioso dos índios com os quais tiveram contato, os Tupinambás. Em Staden o indígena apresenta a ferocidade e o autor chega a declarar que os tupinambás são “nus e devoradores de carne humana”. Em contraponto, Léry chega a ser o primeiro a considerar o ameríndio “bom selvagem”. Com relação a algumas semelhanças entre os dois autores cabe destacar:

“é mister que acrescente aqui, para satisfação dos leitores e confirmação de tudo que referi nesta afirmativa que me encontrei em Basel, na Suíça, no mês de março de 1586, com o Dr. Félix Plateros, personagem notável pelo seu saber e amor de preciosidades com que encheu a sua residência. (...) conversamos longamente sobre a minha viagem à América, que ele possuía em sua biblioteca, e ele me afirmou que a tendo conferido com a obra de Hans Staden, um alemão que também lá esteve por muitos anos, verificou que concordávamos na descrição dos costumes dos selvagens americanos. Emprestou-me esse cavalheiro o livro de Hans Staden, impresso em alemão, com a condição de devolvê-lo, o que fiz após o Sr. Teodoro Turquet, de Mayenne, conhecedor da língua (...), o traduzir grande parte, pelo menos ao que lhe pareceu essencial. (...) e muito contente fiquei ao verificar que a tudo se referiu como eu o fiz oito anos antes de conhecer sua obra, e que a tal ponto coincidia o que escrevemos ambos tanto a cerca dos selvagens do Brasil como das coisas vistas no mar, que parecia termo nos consertado para fazer nossas narrativas. Portanto essa obra de Hans Staden que ainda não foi traduzida para o latim e bem o merece ser para o francês, o que eu me proponho fazer de bom grado em relação aos trechos que já conheço, enriquecendo-os com outras coisas notáveis, é digna de ser lida por todos os que desejem como são na verdade os costumes dos brasileiros”.³⁹

As semelhanças entre Staden e Léry chegam a ponto de o trecho destacado ser decisivo para a legitimação da obra de Hans Staden, estabelecendo relações de semelhanças entre as narrativas relativas às imagens do índio do Brasil. Neste capítulo, essas imagens são tratadas em

³⁹ LÉRY, Jean de. *Viagem à Terra do Brasil*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1980. p. 52.

duas visões: o índio de Staden, nu e devorador de carne humana, onde se faz necessário destaque à tópica da função da guerra na sociedade tupinambá visando, nesse sentido, a construção da ferocidade canibal juntamente com a índole guerreira, destacando dentro desse conceito, os costumes bárbaros e o papel das mulheres na sociedade guerreira; e, de um outro lado, a leitura de Jean de Léry o qual vê uma bondade no indígena, apesar de entender que este não era eleito de Deus e, por essa razão não ter a salvação. Léry aplica a reflexão acerca da barbárie e bondade natural do indígena e, a partir daí, traça-se análises acerca do canibalismo honroso do tupi e traça, ainda, a noção de povos ignorados por Deus e, por isso, detentores da falsa religião.

2.1 Nus e devoradores de carne humana: o índio de Staden

Staden convive em cativeiro com os tupinambás cerca de nove meses e meio. Staden se diz vítima de infortúnios, desastres e tragédias enquanto esteve em meio aos tupinambás, postulando-se como “sobrevivente” e alguém que quer somente dar testemunho de um ato providencial e misericordioso. Permaneceu em cativeiro e diz ter sobrevivido à ferocidade dos tupinambás graças a sua fé. A ferocidade tupinambá se lhe mostrava especialmente nas guerras contra os seus inimigos, motivada, principalmente, pela vingança, segundo entendia. Segundo Florestan Fernandes, que, no século passado, sistematizou etnograficamente as informações trazidas pelos “cronistas quinhentistas e setecentistas”, os tupinambás eram constituídos por uma unidade lingüística e cultural, mas não existia, entre eles, poder central, formando, assim, numerosos grupos com autonomia política, sendo a guerra refletida em todas as esferas da sociedade. Assim, 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”⁴⁰

O canibal americano surge em meio a diversas teorias, entre elas a de que os selvagens escaparam da inundação⁴¹, sendo assim incapazes de

⁴⁰ FERNANDES, Florestan. A função social da guerra na sociedade Tupinambá. São Paulo: Editora Globo, 2006. p. 27.

⁴¹ Inundação ou dilúvio é descrito no livro Gêneses da Bíblia, em que Noé, seguindo as instruções divinas, constrói uma arca para a preservação da vida na Terra, na qual abriga um casal de cada espécie de animal, bem como a ele e a sua própria família enquanto Deus, inundava toda a Terra com uma chuva que durara 40 dias e 40 noites.

qualquer progresso. Colombo já observa em suas primeiras viagens a ausência de escrita e, também já constata, em seus primeiros relatos, o índio americano como “muito feroz, que come carne viva”, e destaca neste ponto que a América seria habitada não apenas por monstros em aparência física, mas também por monstros morais, embora fisicamente “normais”. Caminha, que também esteve na América neste período, anuncia a bestialidade dos índios, considerando-os. Sobre isto Woortmann registra:

“Os canibais são na verdade, um fantasma, uma imagem que flutua por muito tempo no imaginário medieval se lograr se geograficamente atribuída. Colombo ao opor os pacíficos antilhanos aos canibais insulares que os devoram, permite uma primeira localização americana desse fantasma, assimilando caribes e canibais numa sinonímia que irá perdurar, no século XVIII, até a Enciclopédia”.⁴²

Os europeus assimilaram que ameríndios seriam bárbaros e selvagens numa mesma referência, sendo que o canibalismo é a negação da civilização e que uma sociedade só seria possível com a proibição do canibalismo. Entretanto historiadores como Bucher analisam que os próprios europeus consideravam “moral” utilizar de práticas de torturas com prisioneiros, sendo necessário observar o “ponto de vista do nativo”. Assim, seguindo o argumento do autor, se para os europeus os tupinambás comiam os inimigos porque estavam possuídos por Satã, os europeus, segundo acreditavam, queimavam os hereges e bruxas para livrar o mundo das criaturas de Satã, fazendo do fogo um meio de purificação.

Por esta passagem relatada na Bíblia diversos europeus no século XVI consideram que os ameríndios conseguiram escapar desta inundação no entanto ficaram distantes de Deus. Para completar esta passagem destaco uma parte de Léry em “Viagem à terra do Brasil” em que este autor destaca: “Embora seja aceita universalmente a sentença de Cícero, de que não há povo, por mais bruto, bárbaro ou selvagem que não tenha idéia da existência de Deus, quando considero os nossos tupinambás vejo-me algo embaraçado em lhe dar razão. Pois além de não ter conhecimento algum do verdadeiro Deus, não adoram quaisquer divindades terrestres ou celestes (...)” Ver referência em: LÉRY, Jean de. *Viagem à Terra do Brasil*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1980. p. 205.

⁴² WOORTMANN, Klaas. O selvagem e o Novo Mundo: Ameríndios, Humanismo e Escatologia. Brasília: Editora UnB, 2004. p. 95.

"As guerras entre os selvagens povoam as imagens pictóricas produzidas entre os séculos XVI e XVII. **A cartografia, a pintura e a literatura de viagem** reproduzem em detalhes a ferocidade dois combates trovados entre os nativos da costa do Brasil."⁴³

A análise da guerra e à antropofagia na sociedade tupinambá será feita a partir das imagens a seguir, situadas nas páginas 38, 39 e 40 que retiradas do livro de Staden "Duas viagens ao Brasil", edição do ano de 1974 localizadas nas páginas 150, 181 e 188.



Imagem nº 1: Dois chefes tupinambás, com os corpos emplumados ostentando, o da esquerda, tembetá e um ibirapema e o da direita, tembetá, acangáta, enduape e um arco e flechas. Gravura, Hans Staden, *Duas Viagens ao Brasil*, São Paulo, 1974.

⁴³ RAMINELLI, Ronald. *Imagens da colonização: a representação do índio de Caminha a Vieira*, Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1996. p. 56. Grifos nossos



Imagem nº 2: As mulheres pintando o ibirapema e o rosto do prisioneiro. Gravura, Hans Staden, *Duas Viagens ao Brasil*, São Paulo, 1974.



Imagem nº 3: Assando os pedaços do corpo do prisioneiro. Gravura, Hans Staden, *Duas Viagens ao Brasil*, São Paulo, 1974.

A primeira imagem abre o segundo livro da obra, anunciando o que seria o “pequeno relatório verídico sobre a vida e costumes do tupinambá”, dos quais Staden foi prisioneiro. Na imagem, têm-se dois homens nus. Um deles empunha o ibirapema, o outro, arco e flechas. Ambos trazem “tatuagens” no corpo, indicando que são valentes guerreiros canibais. Um deles, veste o enduape, que é uma típica plumagem de guerra. Ou seja, a primeira imagem que aparece associada aos tupinambás é a imagem da guerra e da antropofagia e é dela que me disponho a falar agora.

O gosto pela guerra é destacado por Staden como principal elemento do bárbaro americano. A guerra é um fenômeno social que tem suas características próprias em cada sociedade e existem também sociedades em que as atividades guerreiras são desconhecidas. Em vários contextos, a guerra aparece como técnica em que grupos humanos se esforçam para conservação ou pela conquista de um status, constituindo então uma das modalidades de resolução dos conflitos sociais. Staden descreve o sistema guerreiro da sociedade tupinambá, e chega a descrever a expedição a Bertioga, da qual participa. O prisioneiro ou escravo na sociedade tupinambá era geralmente um inimigo preso em combate. Hans Staden mostra uma categoria diferente, a do refugiado (que é mantido como escravo, mas não é morto).

“....os tupinambás saíam para o combate dispostos e preparados para fazerem prisioneiros. Todos envolvem em si cordas para amarrar os inimigos. Contudo, o combate podia ocorrer tanto sob a forma de ataque de uma expedição guerreira a um grupo local inimigo, sob a forma de ciladas. Por meio destas, surpreendiam os inimigos e os aprisionavam”.⁴⁴

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. O historiador John Hemming destaca no trecho a seguir fundamentos da guerra na sociedade tupinambá.

⁴⁴ FERNANDES, Florestan “Um balanço crítico da contribuição etnográfica dos cronistas”. In: *Investigação Etnológica*, Petrópolis: Vozes, 1975. p. 219.

“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.”⁴⁵

Na esfera do sistema guerreiro os fatores que atraíram particular atenção dos “cronistas” foram a antropofagia, o comportamento dos guerreiros, os rituais de sacrifício e 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, 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 trabalho é o enfoque da guerra e antropofagia na sociedade tupinambá.

Assim, a guerra para os tupinambás era um recurso para aquisição de status, visto como estado normal de relações tribais, que impregna os valores centrais do sistema sócio-cultural tupinambá. A preparação dos jovens era voltada para a formação de guerreiros.

A guerra se refletia em todas as esferas da sociedade tupinambá. O próprio Staden participou da defesa do Igaraçu, em colaboração com os portugueses, e presenciou que as armas dos tupis eram o arco e flecha (havendo também flechas incendiárias). Muitas dessas eram lançadas nas cabanas para que as famílias saíssem dos abrigos. Staden destaca que, com o fim das guerras, em nenhuma situação esta se constitui um fim de si mesma, pois os fins da guerra são determinados socialmente, 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

⁴⁵ HEMMING, John. “Os índios no Brasil em 1500”. In: BETHELL, L. (org.). *História da América Latina*, vol. 1: A América Latina Colonial, São Paulo: EdUSP, 1998. p.114.

de posse dos bens pertencentes aos cativos. No entanto, nenhum “cronista” chega a afirmar esta hipótese. Portanto, pode-se concluir que, de fato, a vingança se consistia no principal fator da guerra na sociedade tupinambá.

Ainda com referência à primeira imagem no livro de Staden, na primeira parte da obra intitulada “As viagens”, o autor destaca logo no início do capítulo 4, intitulado “Como eram as fortificações dos indígenas e o seu modo de combater-nos”, a primeira dificuldade de chegar ao litoral do Brasil e discorre sobre as técnicas guerreiras dos tupis, mostrando como estes impediam sua embarcação de chegar à colônia de Itamaracá:

“Os índios nada podiam fazer-nos nas braças. Trouxeram então galhos secos de suas trincheiras e os atiraram no espaço existente entre a praia e os botes. Queriam incendiá-los e jogar as chamas pimenta (...). A fumaça nos obrigaria a abandonar as barcas. Não conseguiram porém levar a cabo seu plano, pois nesse entremeio voltou de novo a maré.”⁴⁶

Staden narra em diversos capítulos combates e insurreições entre tupinambás e tupiniquins. No capítulo 18 da primeira parte de seu livro intitulado “Como fui aprisionado pelos selvagens”, narra seus infortúnios e anuncia suas astúcias para se livrar dos tupinambás (conforme exemplificado no capítulo 1 deste presente trabalho). A guerra na sociedade tupinambá é movida sempre pela vingança e Staden menciona, ainda, que presenciou ainda na sua chegada à aldeia tupinambá que os que o havia aprisionado queixam-se cheios de cólera de que os portugueses haviam-lhes tirado seu pai e por isso eles se vingaram. Staden diante desta situação se defende dizendo que não é português e sim um alemão amigo dos franceses, conforme na passagem abaixo:

“Disseram ainda eles que os portugueses haviam arrancado a tiro um braço ao meu pai dos dois irmãos que me tinham feito prisioneiro, pelo que viera ele morrer, e queriam agora vingar-me em mim nesta noite. Respondi que em mim nada havia a vingar, pois

⁴⁶ STADEN, Hans. *Duas Viagens ao Brasil*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1974. p. 47-48.

eu não era português; eu tinha, havia pouco, chegado a São Vicente com os castelhanos. Naufragamos e por isso eu tinha ficado entre os portugueses.”⁴⁷

Por que devoram os inimigos? Hans Staden, no capítulo que possui este nome e que possui somente este parágrafo não deixa dúvidas do que seja para este “cronista” os verdadeiros motivos da antropofagia, e neste sentido relata que:

“Fazem isto, não para matar a fome, mas por hostilidade, por grande ódio, e quando na guerra escaramuçam uns com os outros, gritam entre si, cheios de fúria (...) tua carne hoje ainda, antes que o sol se deite, deve ser meu manjar.” Isto tudo fazem por imensa hostilidade.”⁴⁸

Staden também descreve vários aspectos em relação aos guerreiros, isto visto que se considera testemunha ocular ao presenciar uma expedição guerreira a região de Bertioga no ano de 1554. Destaca vários fatores em relação ao status guerreiro, registrando que numa incursão guerreira, os guerreiros atacam à noite, procuram incendiar as cabanas para que ninguém consiga se esconder, e vencendo a guerra levam todos os prisioneiros que conseguem para a aldeia dos vencedores. Staden discorre sobre o momento e que prisioneiros e seus captores voltam para a aldeia:

“Na mesma tarde ordenou que cada qual devia trazer o seu prisioneiro a um lugar, que ficava fronteiro ao bosque, junto do mar. Assim fizeram. Os índios se reuniram, formaram uma grande roda e colocaram dentro os prisioneiros. Estes deviam todos juntos cantar e matraquear com os ídolos, os maracás. Depois, um após o outro, discursava com audácia dizendo: “Sim, partimos, como fazem os homens corajosos, a fim de a vós, nosso inimigo, aprisionar e comer. Mas então tivestes a supremacia e nos capturastes. Isso não nos importa. Guerreiros valorosos morrem na terra dos seus inimigos. E a nossa terra ainda é grande. Os nossos ligo nos vingarão de nós”⁴⁹.

Quando trazem para casa um prisioneiro, todos dançam em volta dele. Quando tudo está preparado, determinam o tempo em que deve morrer o prisioneiro e, antes que isso aconteça, convidam outros indígenas, de outras

⁴⁷ STADEN, Hans. *Duas Viagens ao Brasil*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1974. p. 94.

⁴⁸ Ibidem. p. 176.

⁴⁹ Ibidem. p. 132.

tribos, para assistir e participar do banquete. O que é mais importante em relação a estes guerreiros captadores são as marcas que carregam no corpo, pois estas indicam quantos prisioneiros executaram. No ritual antropofágico este guerreiro executa a vítima, mas não ingere nenhum pedaço. Com relação ao guerreiro Staden pondera que:

“Quem matou o prisioneiro recebe ainda uma alcunha, e o principal da choça arranca-lhes os braços, em cima, com o dente de um animal selvagem. Quando esta arranhadura sara, vêm-se as cicatrizes, que valem por ornato honroso. Durante esse, dia, deve o carrasco permanecer numa rede, em repouso. Dão-lhe um pequeno arco, com uma flecha, com que deve passar o tempo, atirando num alvo de cera. Assim procedem para que seus braços não percam a pontaria, com a impressão da matança.”⁵⁰

Staden ainda destaca que guerreiam de acordo com sonhos que têm com os inimigos. Quando sonham que estão assando-os, acreditam que a vitória está garantida; quando sonham que estão sendo assados, nem saem de casa. Os ataques são sempre de madrugada, quando o dia desponta. Além de amarrar o prisioneiro, eles o alimentam bem antes de matá-lo. Com o prisioneiro morto, cada membro da tribo comia um pedaço de carne, para ganhar força e “alimentar” sua vingança.

Com relação à antropofagia, e nisso não se enganaram os “cronistas”⁵¹, é a instituição por excelência dos tupis, que matam o inimigo por vingança e não simplesmente para a alimentação. No entanto, com o passar do tempo, canibais e antropófagos são termos que se confundiram. A idéia de cães, canibais é uma imagem paradoxal, que se vulgariza ao mesmo tempo em que se torna emblemática no Brasil. É a idéia de país dos canibais. Nóbrega⁵² destaca no século XVI; “são cães em se comerem e matarem”.

⁵⁰ STADEN, Hans. *Duas Viagens ao Brasil*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1974. p. 184-185.

⁵¹ Conforme tratado em Manuela Carneiro da Cunha em seu artigo “Imagens do índio do Brasil, o século XVI” presente na revista de Estudos Avançados. A autora destaca: “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. pp. 100.

⁵² 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.

O historiador Frank Lestringant em seu livro “Os canibais” destaca a idéia do canibal como aquele que sacia a fome de carne humana e o antropófago como aquele que mata e come o inimigo por vingança. Destaca:

“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 (...)”⁵³

Na segunda e terceira imagem que estão nas páginas 39 e 40 do presente trabalho, cabe destacar a mulher como complementar a esta ordem guerreira, nas suas funções durante os “rituais”. Na segunda imagem, na parte inferior, mulheres pintam o ibirapema, instrumento utilizado no ritual antropofágico e que durante o ritual será pendurado acima do chão, numa vara ou numa choça vazia. Os tupinambás dançam e cantam ao redor deste instrumento. Ao fundo desta mesma imagem, vê-se que o prisioneiro tem o rosto sendo pintado pelas mulheres, o que mostra que o ritual está próximo de acontecer. Com relação ao ritual antropofágico cabe ainda destacar:

“Pela manhã, bem antes do alvorecer, vêm eles, dançam e cantam em redor do tacape com que o querem executar, até que o dia rompa. Tiram então o prisioneiro para fora da pequena choça e derrubam-na, fazendo um espaço limpo. Em seguida desatam-lhe a mussurana⁵⁴ do pescoço, passam-lha em volta do corpo retesando-a de ambos os lados. Fica ele então no meio, bem amarrado. Muita gente segura a corda nas duas extremidades. Assim o deixam ficar algum tempo e põem-lhe perto pequenas pedras para que possam **lança-las nas mulheres**, que lhe correm em redor, mostrando-lhe com ameaças o que como o pretendem comer. **As mulheres estão pintadas e tem uma encargo**, quando for ele cortado, de correr em volta das cabanas com os primeiros quatro pedaços. Nisso encontram o prazer os demais.”⁵⁵

Na sociedade tupinambá, o trabalho da mulher era bem definido: cuidava da agricultura e dos filhos. Na sociedade guerreira, o escravo era submetido às cerimônias religiosas para que se adequasse e fosse integrado à

⁵³ LESTRINGANT, Frank. *O Canibal: grandeza e decadência*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1997. p. 72.

⁵⁴ Corda feita de algodão e que envolve o pescoço do prisioneiro.

⁵⁵ STADEN, Hans. *Duas Viagens ao Brasil*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1974. p. 180. Grifos nossos.

comunidade até o dia de sua execução, e, neste momento, ele recebe uma mulher da tribo como sua esposa, ou seja, o prisioneiro de guerra capturado para ser morto e comido recebia uma mulher para que esta lhe servisse de companheira.

Quando os inimigos moravam muito longe, muitas mulheres participavam da expedição. Com relação à preparação ritual dos cativos, esta cabia às mulheres (como destacado na imagem nº 2). Dar de presente um prisioneiro consistia um padrão de comportamento obrigatório e rotineiro, para os guerreiros da tribo que se encontrassem presos por uma série de obrigações recíprocas, em que recebe ou se oferece prisioneiros destinados ao sacrifício ritual.

"A concessão de companheira aos prisioneiros atraiu a curiosidade dos cronistas; por isso, este é um dos traços razoavelmente descritos do sistema sócio-cultural tupinambá. A informação mais relevante, do ponto de vista etnológico, não é corroborada por nenhuma outra fonte conhecida. Trata-se da afirmação de Thevet, segundo o qual os prisioneiros passavam a coabitar com a viúva, ou com mulheres aparentadas dentro de certo grau, dos prisioneiros tupinambás mortos em combate. Apesar disso, a consistência desta informação é algo fora de dúvida, pois ela é coerente com os demais comportamentos e determinações, estipulados no sistema tribal de retaliações"⁵⁶.

Assim, a companheira dos prisioneiros era a viúva ou parente do tupinambá morto em combate. Contudo, se o guerreiro morto não era casado, o dono do escravo arranjava-lhe uma companheira do grupo, ou seja, uma irmã ou uma parenta próxima. Os cativos gozavam de certa liberdade sexual, podendo manter ligações amorosas com viúvas ou moças solteiras do grupo local. As mulheres desses prisioneiros são dadas pelos vencedores, que não hesitam em lhe dar as filhas ou irmãs. Esta companheira, além de ser sua parceira sexual, é também quem lhe dá de comer e beber e lhe acompanha. Quando este é levado para o sacrifício, a companheira não deixa de tomar luto. A mulher não possuía status guerreiro. Com relação às prisioneiras, elas não recebiam um marido, eram incorporadas ao trabalho doméstico.

⁵⁶ FERNANDES, Florestan, "Um balanço crítico da contribuição etnográfica dos cronistas". In: *Investigação Etnológica*, Petrópolis: Vozes, 1975. p.233.

O adultério das esposas cativas chegava a ser punido com a pena de morte pelos tupinambás. O mesmo ocorria com o escravo que mantivesse relações sexuais com a mulher de seu amo. Os filhos dessas escravas não eram mortos, pois quem passa a geração segundo os tupinambás é o pai e não a mãe. Staden destaca que as mulheres plantam e colhem a mandioca da qual utilizam para fazer farinha, esta também pode ser feita de carne e peixe sendo depois utilizada para salgar os alimentos.

As mulheres fazem buracos pelo corpo e utilizam diversos apetrechos que elas próprias fabricam, usam enfeites nas orelhas e se juntam como os homens. A maioria dos homens possui somente uma mulher, porém os principais tinham sempre mais de uma. As filhas são prometidas ainda crianças ao casamento e, em geral, os tupinambás não possuíam propriedade particular, não conheciam dinheiro. Era considerado rico quem possuía penas de pássaros e mais rico ainda quem possuía cristais para lábios e face. Cada família tinha sua mandioca para comer, que lhe era própria.

Com relação ao casamento, observa-se que havia tabus somente em relação a três graus de parentesco: não se casavam com a mãe, filha ou irmã, mas podia-se casar com a sobrinha. Quanto à cerimônia matrimonial, pedia-se a filha (ou a viúva) ou parente mais próximo, se a resposta fosse positiva levavam a noiva sem que se lavre nenhum contrato. Entre os tupinambás a poligamia é permitida. Se a mulher traísse seu marido, este podia repudiá-la ou até matá-la. Antes de casar alguns pais levava as filhas à “prostituição”, visando à troca de mercadorias, feitas principalmente com os normandos. No entanto, quando casavam mantinham-se fieis aos maridos.

Com relação à imagem nº 2, que trata do ritual antropofágico, a mulher tem participação principalmente no que se refere à preparação do prisioneiro. Desde a entrada do cativo na tribo tupinambá, este ficava subordinado à esfera feminina, a mulher que se tornava sua companheira o servia e o vigiava até o momento do consumo e 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”⁵⁷.

A participação das mulheres no repasto canibal pôde ser observadas nas imagens 2 e 3 do presente trabalho. As mulheres ingeriam um mingau composto pelos intestinos e órgãos da vítima, mas não dominam o festim canibal. Têm participação, apesar dos guerreiros serem os protagonistas. Aqui, cabe lembrar também que, no imaginário cristão, desde Eva as tentações da carne e as perversões sexuais provêm das mulheres e são em muitas vezes na Idade Média culpadas pelos desejos sexuais. Na sociedade indígena, a mulher mais velha é vista pelos viajantes como encarnação do vício, aliadas e privilegiadas de Satã. As mulheres canibais traduzem a alteridade do Novo Mundo e antes mesmo da descoberta deste, ocupava lugar no imaginário cristão.

Com relação à imagem nº 3, destaca-se o ritual antropofágico em um momento posterior à morte e esquartejamento da vítima, mas, primeiro, os índios dançavam ao redor do prisioneiro; em seguida, com um golpe certo na nuca, que lhe arrancava os miolos, o prisioneiro era executado; depois disso, o seu corpo era raspado; cortavam-lhe as pernas acima do joelho, depois os braços junto ao corpo; vinham quatro mulheres e pegavam os quatro pedaços e corriam em volta da cabana com estes pedaços; as vísceras eram dadas às mulheres que as cozinhavam e faziam um mingau para si e as crianças,

⁵⁷ RAMINELLI, Ronald. *Imagens da colonização: a representação do índio de Caminha a Vieira*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1996. p. 100-101.

comiam também a parte da cabeça e, quem mata (ou seja, o guerreiro), fica com as melhores partes, apesar de não consumir parte alguma do prisioneiro.

2.2 Entre a barbárie e a bondade natural: o índio de Léry;

Léry, que esteve entre os tupinambás por cerca de nove meses e meio, apresenta uma singularidade em relação aos outros “cronistas”, inclusive Staden: 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.

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 Léry, o índio não retém a palavra (revelação). Os índios, por não terem escrita, não têm memória da Revelação, Escritura, e, por isso, não têm fé. Falta de fé para Léry equivalia à falta de memória, de escritura, de eleição. O paralelismo entre falta de escritura e falta de religião fica claro no fragmento abaixo:

“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”⁵⁸.

Os selvagens, segundo Léry, admitem certos “falsos profetas” chamados caraíbas⁵⁹, que andavam de aldeia em aldeia como “atiradores de ladainhas”⁶⁰, que fazem crer darem força aos guerreiros para que vençam os inimigos. Segundo Léry, os caraíbas dizem ter comunicação com os espíritos e ainda persuadem a tribo para crerem que são capazes de fazer crescerem plantas e frutos. Léry relata também que os tupinambás se reuniam, com esses caraíbas, em grande solenidade de três em três anos ou quatro em quatro anos, e que nessas reuniões que eram feitas na própria aldeia ou em aldeias maiores,

⁵⁸ LÉRY, Jean de. *Viagem à Terra do Brasil*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1980. p.205 e 206.

⁵⁹ Considerado pajé na leitura de Staden.

⁶⁰ Faz referência aos frades pedintes.

sempre comiam e bebiam e os pajés utilizavam também do maracá⁶¹. 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 chamaço de peluin e dizendo: “para que vençais os vossos inimigos recebei o espírito da força” e repetiam-na por várias os astuciosos caraíbas”⁶².

Léry acredita 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 que, também segundo as escrituras sagradas, os índios são descendentes de Jesus e que, por serem tão desgarrados dos bens humanos, pode ser que descendam de Cam.

A explicação teológica de Léry para a não eleição dos índios está em sua suposta origem camita⁶³. Sendo assim, os indígenas estariam desamparados por Deus e não seriam então passíveis da convertibilidade, conforme nos 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,

⁶¹ Instrumento, utilizado pelos caraíbas, trata-se de uma cabaça funda de dois lados com uma vareta atravessada na qual a ponta externa serve de cabo, dentro se coloca favas.

⁶² LÉRY, Jean de. *Viagem à Terra do Brasil*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1980. p.213.

⁶³ 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 Can [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”.

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".⁶⁴

Assim, embora fora considerado universalmente que não haveriam povos que, por mais brutos e selvagens que fossem, não tenham tido a idéia da existência de Deus, Léry considera que, ao falar dos tupinambás, tal máxima aparentemente não tem validade, pois, segundo ele, estes não adoram nenhum Deus ou qualquer divindade terrestre ou celeste, não têm lugar para prática de serviços religiosos, público ou particular, sendo assim ignorantes da criação do mundo. Como 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, quais são, para o autor, dons singulares que Deus havia-lhes concedido.

"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."⁶⁵

Contudo, o huguenote vê alguma luz neste contexto de suposta "falta de religião" dos tupinambás, pois apesar de se comunicarem somente pela palavra, estes 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 historiador⁶⁶, que constata que, no Peru, havia índios que também acreditavam nela, na ressurreição dos mortos e que estes índios ao verem os espanhóis profanarem seus túmulos

⁶⁴ DAHER, Andréa. Do selvagem convertível. *Topoi. Revista de História*. Rio de Janeiro: 7Letras, set. 2002, p. 79.

⁶⁵ LÉRY, Jean de. *Viagem à Terra do Brasil*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1980. p.206e 207.

⁶⁶ Neste ponto Léry refere-se a Gomara e de seu livro "Historia General de las Índias"

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 índios 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”.⁶⁷

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 pelos espíritos malignos, pois nunca seria possível que paixões humanas, por mais violentas que fossem pudessem afligi-los a tal ponto, alias, se não fosse pregar no deserto poderia citar aqui o que diz o Evangelho, dos endemoninhados que forma 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, a pesar 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.”⁶⁸

Léry acreditava, assim, que alguns selvagens eram atingidos por espíritos malignos e constatava, ainda, que tinham medo do trovão e de vários

⁶⁷ LÉRY, Jean de. *Viagem à Terra do Brasil*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo. 1980. p.208.

⁶⁸ Ibidem. p. 208 e 209.

fenômenos da natureza⁶⁹ e que, quando acreditavam em alguma divindade, eles não admitiam facilmente. Assim, nesta passagem, o autor constata que como estes se beneficiavam da chuva, da terra e da fertilidade das estações, estes homens 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 pecados⁷⁰.

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 considerada menos viciosa ou mais inocente do que a vaidade européia, como ele diz:

⁶⁹ 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 destaca este medo dos tupinambás pelo trovão e outros fenômenos da natureza a seguir serão destacadas nas passagens: “(...) 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 esta 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. p. 85, 103, 113. Grifos nossos.

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 destaca 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 atormentam (...)”. LÉRY, Jean de. *Viagem à Terra do Brasil*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1980. p.209. Grifos nossos

⁷⁰ Léry argumenta em várias passagens que os indígenas tinham consciência de Deus e do Diabo, a seguir vão as passagens que comprovam esta afirmação: “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 proibía 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. p.207,208 e 209. Grifos nossos.

"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 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"⁷¹.

Nesta ultima passagem, Léry compara a nudez indígena com as vestimentas de algumas mulheres européias, 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 contra natura, 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 à 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 aprez 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 acomodariam as européias com esse regime matrimonial."⁷²

Ainda no que se refere aos aspectos positivos identificados na inocência natural dos índios, Léry inscreve a falta de interesse e cobiça ou prática de

⁷¹ Ibidem, p. 121.

⁷² LÉRY, Jean de. *Viagem à Terra do Brasil*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1980. p.224 e 225.

lucro e entesouramento entre os mesmos, que, segundo conta, não acumulavam riquezas e dividiam entre si a comida que dispunham.

A imagem do indígena oscila, em Léry, entre o bom, virtuoso e inocente, e o selvagem, chegando até o limite da maldade bestial. Léry chega a constatar que os indígenas eram povos abandonados por Deus e chega a compará-los com Villegagnon, pois ambos são passíveis, segundo entende, 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 o das outras tribos, cruéis e sanguinários. Entre os segundos, Léry destaca os “diabólicos” uetacás, que ele diz serem comedores de carne humana como cães e lobos, e donos de uma linguagem que os vizinhos e os estrangeiros não entendem. Eles são considerados como mais cruéis e terríveis do que qualquer outra tribo na Índia Ocidental. A atenuação da barbárie indígena, conforme temos visto acima, aplica-se, 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.”⁷³

Ainda assim, a imagem da antropofagia indígena deve ser vista, em Léry, como ambivalente. Lestringant em seu livro “O Canibal” destacava 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”, segundo Léry, eles a comiam mais por vingança do que por gosto. Além disso, o cozimento desta carne serve de atenuante com relação aos índios tupinambás afastando, a espectro bárbaro, pois, conforme explica Lestringant:

⁷³ LÉRY, Jean de. *Viagem à Terra do Brasil*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1980. p. 189.

"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 espectro bárbaro, ele repele para o interior do campo definido pela prática canibal a separação entre a natureza e a cultura, entre razão humana e raiva de animal irracional. Onde a cozinha tupinambá suscita o interesse e, às vezes, até mesmo o apetite do europeu por sua complexidade e as estranhas metamorfoses às quais ela 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 teólogos calvinistas dão à Eucaristia."⁷⁴

A falta de propriedades pessoais dos índios e sua atitude comunal com relação a terra e o alimento causaram profunda impressão em Léry. Nesse sentido, as guerras dos tupinambás nada tinham de motivação material ou conquistadora, a sua finalidade principal era, conforme Léry e outros testemunhos coesos, capturar prisioneiros onde se pudessem vingar parentes ou amigos mortos. A partir daí se faz plausível a análise de Lestringant sobre o "canibalismo honroso", inventado pelos relatos franceses quinhentistas e endossado por Montaigne em seu famoso ensaio⁷⁵. Os tupinambás matavam não para alimentar, mas para manter a honra de sua sociedade. Nesse contexto bélico, o próprio prisioneiro indígena, que compartilha dos mesmos valores do canibalismo do qual será vítima, conforme Léry, prefere morrer nas mãos inimigas prometendo a vingança que virá por parte de sua família a fugir. Conforme vê-se na passagem a seguir:

"O prisioneiro, mais altivo do que nunca, responde no seu idioma (...) Sim, sou muito valente e realmente matei e comi muitos".

Em seguida, para excitar ainda mais a indignação do inimigo, leva as mãos a cabeça e exclama: "Eu não estou a fingir, fui com efeito valente e assaltei e venci os vossos pais e comi." E assim continua até que seu adversário, prestes a mata-lo, exclama: "Agora estás em nosso poder e serás morto por mim e moqueado e devorado por todos." Mas

⁷⁴ LESTRINGANT, Frank. *O Canibal: grandeza e decadência*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1997. p. 105-107.

⁷⁵ Ver referência em: MONTAIGNE, Michel de. "Os Canibais" In: *Os Ensaios*. v. 1. São Paulo: Martins Fontes, 2000. LESTRINGANT, Frank. *O Canibal: grandeza e decadência*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1997.

tão resoluto quanto Atilio Régulo ao morrer pela República Romana, a vítima ainda responde: "Meus parentes me vingarão".

Embora os selvagens temam a morte natural, os prisioneiros julgam-se felizes por morrerem assim publicamente no meio de seus inimigos, não revelando nunca o mínimo pesar.⁷⁶

Montaigne destaca, em seu ensaio, "Os canibais", que as guerras incessantes entre os índios não são motivadas pelo lucro ou pela conquista territorial. Para o ensaísta, os canibais são "nobres" e "generosos" e que regidos por leis naturais, ainda pouco abstratas, estão próximos de uma pureza original e atestam que é possível uma sociedade com pouco artifício e união humana.

"O canibalismo não desviou Montaigne do afã de transformar as sociedades indígenas na mais perfeita obra da mãe natureza. O filósofo recorreu aos índios para emitir valores contrários à sua própria sociedade e, desta forma, destruiu o mito do homem selvagem. Os canibais não mais teriam o epíteto de selvagens ou de bárbaros, ganhariam denominação geral da nação. A distribuição do mito e sua secularização, produziram um discurso ficcional. Para Hayden White, a imagem do selvagem serviria como instrumento de crítica intracultural em relação à sociedade européia. Por isso, em Montaigne os índios perderam a pecha de demoníacos, de bárbaros, de selvagens. Bárbaros seriam os homens que comessem seus inimigos vivos já que depois de morta a vítima não mais sentiria dores do esquarteramento e a ardência do fogo.

O tema do canibalismo em Montaigne não promoveu uma reificação do estado de barbárie. Antes, a antropologia serviu de mote para uma dura crítica a sociedade européia e às atrocidades cometidas durante as guerras religiosas. A luta fratricida entre católicos e protestantes, entre irmãos e vizinhos, ganhou a sua reprovação. Os nativos, ao contrário dos fanáticos religiosos, realizavam guerras de forma nobre e generosa. Os conflitos bélicos, argumentou o pensador, são endêmicos entre a humanidade; além disso, entre os americanos os combates se moviam segundo la seule jalousie de la vertu eram pautados apenas na virtude da valentia. Os territórios e as reservas minerais não conduziram os índios ao campo de batalha, pois a natureza satisfazia todas as suas necessidades naturais. O raciocínio de Montaigne relacionou homens naturais: o útero da terra produziria os viveres sem trabalho, sem fadiga, sem conflito."⁷⁷

⁷⁶ LÉRY, Jean de. *Viagem à Terra do Brasil*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1980. p. 196

⁷⁷ RAMINELLI, Ronald. *Imagens da colonização: a representação do índio de Caminha a Vieira*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1996. p. 38 e 39.

Em Léry, a antropofagia servira ainda, como ponto de comparação detrator dos “absurdos do dogma católico da transubstanciação”, pois, segundo Léry, o canibalismo dos católicos é ainda pior do que o dos mais bárbaros dos índios. Segundo o huguenote, os “papistas” não comem (ou pretendem comer) apenas um homem, e sim Deus durante o sacrifício da missa. Nesse sentido, para o viajante francês, a noção católica de eucaristia é mais perversa do que a antropofagia, pois enquanto os tupinambás transformavam o cru em cozido, os católicos transformavam o cozido (pão e vinho) em corpo e sangue de Deus (cru) a ser devorado. Para os huguenotes, o ato eucarístico era apenas para lembrar, como gesto simbólico, a memória da Santa Ceia. Com relação a esta passagem cabe citar:

“Percebe-se então, que Léry faz uma aplicação universal dessa interpretação metonímica, que lhe vem do dogma calvinista da Eucaristia. Nas aldeias indígenas do Brasil, quando do sacrifício de prisioneiros, da mesma maneira que nos templos da nova religião reformada, quando os fieis estão reunidos à volta da mesa e que o pão e o vinho não passam de mão em mão, o sangue não é mais sangue, mais um signo; a carne não é mais carne, mas uma metonímia da carne. A partir desse momento, a antropofagia dos tupinambás torna-se, se não aceitável, no mínimo compreensível. Tal como a Eucaristia calvinista significa o dom de Cristo aos fiéis, o canibalismo tupinambá significa uma extrema vingança. Ele passa a se esvaziar de sua substância. Ora, se antes parecia fácil reduzir aos signos as espécies frugais do mistério cristão – pão ázimo e vinho da missa -, o mesmo não acontece com os alimentos carnosos do rito tupinambá! Que a refeição ritual dos índios possa ser interpretada como um processo de significação não impede que ela seja efetivamente consumida. Sem desagradar a Léry, o signo, nesse momento, coexiste com a coisa, por mais repugnante que ela pareça a uma consistência reformada.”⁷⁸

Além de atenuar a barbárie indígena e, especialmente, dos Tupinambás, por meio de comparações com outros grupos indígenas e com europeus, Léry ainda reconhece uma série de virtudes em seus “anfitriões” americanos. Um bom exemplo é quanto à “hospitalidade”. Segundo o huguenote, para recepcionar um hospede, os indígenas o colocam em uma rede e mulheres em

⁷⁸ LESTRINGANT, Frank. *O Canibal: grandeza e decadência*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília. 1997. p. 109

sua volta fazem agradecimentos por eles estarem ali. Após o ritual, os índios perguntam se o hospede quer comer e se a resposta for afirmativa, trazem bebida e comida. Na troca de presentes, o hóspede deve presentear aos homens com facas, tesouras ou pinças para retirar a barba, às mulheres com pentes e espelhos e aos meninos com anzóis. Com estes hóspedes se negocia a troca de mercadorias e em troca os viajantes ganham peixes e alimentos em geral. Como não possuem animais, todo o transporte é feito a pé. Léry observou que ao viajante é necessário que apenas se balance a faca para que os selvagens possam ajudar. São muito cuidadosos e não deixam nenhum vizinho passar necessidade. O próprio huguenote, certa vez, ficou perdido por dois dias e duas noites e foi recebido por índios que lhe deram água e comida, balançaram suas pernas e pés e lhes deram a rede para descansar. Nesta passagem, o autor ressalta a lealdade dos selvagens com os amigos.

“Certa ocasião em que eu e dois franceses pensamos ser devorados por um enorme e medonho lagarto, andamos perdidos por espaço de dois dias e duas noites e sofremos muita fome indo ter finalmente a uma aldeia chamada *Panô*, onde outrora havíamos estado e onde fomos recebidos pelos selvagens com grande carinho. Ouviram-nos com toda a atenção contarmos as nossas aventuras e o perigo por que havíamos passado não só de ser devorados pelos animais ferozes mas ainda agarrados e comidos pelos margaiá de cujas terras, sem querer, nos havíamos bastante aproximado. Vendo-nos horivelmente arranhados de espinhos demonstraram-nos grande compaixão, bem diferentes entre esses pretensos bárbaros da piedade formalística usada entre nós pelos que, para consolação dos aflitos, tem apenas palavras vãs. Trouxeram-nos água fresca e começaram (o que nos lembrou os costumes dos antigos) por lavar-nos os pés e as pernas. Mandaram-nos trazer comida e determinaram às mulheres que me fizessem um bolo de farinha mole que eu gostava de comer porque se assemelhava ao miolo de pão branco e quente. Serviram-nos então boa carne de caça e de pesca e saborosas frutas que possuem sempre em abundância.”⁷⁹

Jean de Léry também dá destaque ao zelo que os índios têm com os doentes. O cuidado deles é feito pela família e pelos caraíbas. O huguenote destaca que mesmo o indígena estando enfermo come e dança nos festins. Quando algum enfermo vem a morrer, os índios fazem um lamúrio e barulho

⁷⁹ LÉRY, Jean de. *Viagem à Terra do Brasil*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1980. p. 240.

intenso ao redor do morto. A metade do dia é dedicada ao velório; abre-se a cova, amarra-se o braço em torno das pernas e o corpo colocado quase de pé no "túmulo" e, como os índios mudam muito as aldeias, sempre marcam onde os corpos foram enterrados.

Considerações Finais

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 Staden 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 que faz uma leitura do “canibal” a partir da obra de Léry. A obra de Staden teve um enorme sucesso dentro de poucos anos, seu “testemunho de fé” atraiu 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 e seu esforço é de ataque ao relato de Thevet dizendo que este mentia cosmograficamente e que sua obra era “contos de cegonha”. Por sua vez, Staden apresenta sua obra apenas como um relato de sobrevivência, não chegando a polemizar com nenhum outro autor da época, o que não quer dizer que não buscava legitimar-se como portadora de um discurso verdadeiro e teologicamente inspirado, ou seja, testemunho de boa fé, marcadamente “reformada”.

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, sendo que Léry se declara um observador desses rituais e Staden se declara alguém que por pouco não se tornou vítima desse processo. Léry e Staden 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, casamento e poligamia, à criação dos filhos. Quanto à religião, tanto Staden quanto Léry não acreditam na salvação do indígena e Staden também utiliza de “manipulação do sagrado” para conseguir “escapar” de ser devorado, recorrendo principalmente a

artifícios como a chuva e os trovões para demonstrar que o “seu Deus” estava zangado com as atitudes indígenas.

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 detém apenas a algumas questões.

Acreditamos ter cumprido o objetivo maior que pretendíamos desde o início: caracterizar os relatos de viagem e as imagens dos índios, principalmente no que se refere aos tupinambás, subgrupo dos Tupis, pertencente à família lingüística dos tupis-guaranis, que tiveram um papel importante e relevante tanto na conquista da costa brasileira, como, mais tarde, na etnografia e historiografia européias. Os tupinambás tiveram esta importância apesar de, ou talvez exatamente devido ao fato de terem desaparecido em fins do século XVI 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 os 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 de modo melhor de captar a alteridade.

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: Itatiaia: Editora da Universidade de São Paulo, 1978.

STADEN, Hans. *Duas Viagens ao Brasil*. Tradução: Guiomar de Carvalho Franco. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1974.

Bibliografia

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. 83-93.

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.

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 - vol. 1: artes de fazer*, Petrópolis: Vozes, 1999. 4.^a edição. pp. 221 - 246.

_____. "Travel Narratives of the French to Brazil: sixteenth to eighteenth centuries (1978)". In: *Representations*, 33, Winter 1991. pp. 221 - 226.

CLASTRES, Hélène. "Religion without gods: the sixteenth-century chroniclers and the South American savages". In: *History and Anthropology*, vol 3. pp. 8 - 37.

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". *Estudos Avançados*, 4 (10), 1990. pp. 91 - 110.

DELUMEAU, Jean. *La Reforma*. Barcelona, Editorial Labor, 1985.

DAHER, Andréa. "Do selvagem convertível". *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". *Varia Historia*, Setembro de 1996. pp. 25 - 40.

_____. "A conversão dos Tupinambás entre oralidade e escrita nos relatos franceses dos séculos XVI e XVII". *Horizontes Antropológicos*, julho de 2004. p. 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". *Revista brasileira de história*, São Paulo, v.10, nº 21, set90/fev.91. pp. 125-145.

GIARD, Luce. "Epilogue: Michel de Certeau's heterology and the New World". *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.

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". *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.

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

JOHNSON, H. "A colonização Portuguesa no Brasil, 1500-1580". In: BETHELL, L. (org.). *História da América Latina*, vol. 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". *Revista USP*, SP, no.30, junho/julho/agosto, 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*". *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.

_____. "The philosopher's breviary: Jean de Léry in the Enlightenment". *Representations*, 33, Winter 1991. pp. 200 - 211.

LIMA, Luiz Costa. Montaigne: Uma História sem ornatos. *Fênix Revista de História e Estudos Culturais*, Uberlândia, n. 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'". *História & Perspectivas*, Uberlândia, n. 23, jul./dez. de 2000. pp. 51 - 65.

_____. Carne Humana: canibalismo e retórica jesuítica na América portuguesa (1549-1587). Uberlândia: Edufu, 2006.

_____. "Pero de Magalhães Gandavo e a ética ultramarina portuguesa na Terra de Santa Cruz". *História e Perspectivas*, n. 32/33, no prelo.

_____. "Os justos fins da França Antártica". *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, p.37-64.

MASON, Peter. "Seduction from afar Europe's Inner Indians". *Anthropos* 82, 1987. pp. 581 - 601.

MICELI, Paulo. "Ficções da consciência – História e Literatura... de viagens". *Olhar*, Ano I, n.º 1, CECH/UFSCar, 1999. pp. 21 - 27.

MOISÉS, Leyla Perrone. "Alegres Trópicos: Gonneville, Thevet e Léry". *Revista USP*, SP, no.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.

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

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

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*, no. 23, 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.

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

WHITEHEAD, Neil. "Hans Staden and the cultural politics of cannibalism". *The Hispanic American Historical Review* 80: 4, 2000. pp. 721 - 751.

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

Filmografia:

PEREIRA, Luiz Alberto. *Hans Staden*. Brasil, 2000.

SANTOS, Nelson Pereira dos. *Como era gostoso o meu francês*. Brasil, 1970.