UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE HISTÓRIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA SOCIAL

ANA PAULA GONÇALVES SOUZA

Leituras da alteridade ameríndia em André Thevet e Jean de Léry.

São Paulo
2016

ANA PAULA GONÇALVES SOUZA

Leituras da alteridade ameríndia em André Thevet e Jean de Léry.

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História Social da Faculdade de Filosofia Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo para obtenção do título de Mestre.

Área de Concentração: História Social.

Orientador: Prof. Dr. Carlos Alberto de Moura Ribeiro Zeron.

São Paulo
2016

AUTORIZO A REPRODUÇÃO E DIVULGAÇÃO TOTAL OU PARCIAL DESTE TRABALHO, POR QUALQUER MEIO CONVENCIONAL OU ELETRÔNICO, PARA FINS DE ESTUDO OU PESQUISA, DESDE QUE CITADA A FONTE.

Nome: SOUZA, Ana Paula Gonçalves.

Título: Leituras da alteridade ameríndia em André Thevet e Jean de Léry.

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História Social da Faculdade de Filosofia Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo para obtenção do título de Mestre.

Data da defesa:

Resultado:

Banca examinadora:

Prof. Dr. _____ Instituição: _____

Assinatura: _____

Prof. Dr. _____ Instituição: _____

Assinatura: _____

Prof. Dr. _____ Instituição: _____

Assinatura: _____

Ao Anderson.

Agradecimentos

Primeiramente, agradeço ao Carlos Alberto de Moura Ribeiro Zeron pela orientação deste trabalho, especialmente por sua paciência e leitura cuidadosa dos textos. Gostaria ainda de felicitá-lo por ter sido um ótimo professor durante a minha graduação, pois poucas vezes observei tal engajamento na formação dos alunos.

Agradeço também aos professores Adone Agnolin e Guilherme Amaral Luz pelos apontamentos críticos e sugestões no exame de qualificação que muito contribuíram para este trabalho.

Ao professor Frank Lestringant, agradeço a solicitude com que me recebeu nos momentos em que estive em Paris para desenvolver minha pesquisa, assim como por ter permitido a leitura de alguns de seus textos ainda inéditos. Não posso deixar de reconhecer aqui minha admiração por seu trabalho, que me permitiu *descobrir* André Thevet. Agradeço igualmente ao professor Jean-Claude Laborie pelos questionamentos em relação à minha pesquisa quando esta ainda se desenhava no mapa infinito das possibilidades e por ter me presenteado com um exemplar da bela edição da *Histoire de deux voyages*, de André Thevet.

Aos colegas do grupo de estudos de teoria e metodologia da pesquisa em História, pelo diálogo em torno de questões comuns e pelas leituras dos primeiros escritos; em especial à Renata Bernabé e ao Gustavo Velloso, que, além de interlocutores, foram importantes apoiadores morais.

Aos amigos de profissão, boteco, reflexão e diversão Márcio Rossi, Valdir dos Santos, Angélica Morales e Leonardo Gandia, por transformarem as angústias em bons momentos.

À querida amiga Márcia Pacito, pela leitura de parte deste trabalho, pelo companheirismo desde os anos de graduação e pelo encorajamento nos momentos mais difíceis.

À Patrícia Meneghini, Alana Reis, Daiane Brito, Yara Morena e Aline Benvegnú, mulherzinhas sem as quais já não imagino um futuro possível, obrigada pela cumplicidade.

À Martha Costa, Paulo Borges, Bruna Jesus e Adriana Raquel, por escreverem comigo essa tragicomédia da vida cruspiana em tempos de pós-graduação.

Aos amigos Mauro Dela Bandera, Virgínia da Costa, Danilo França, Natália Calejuri, Geisy Dionísio, Xico Veiga, Laura Chartain, Louise Louchez, Nicolau Dela Bandera, Roberta Soromenho, Leandro Junqueira, Rodolpho Rabello, Natália Leon, Paco Cardenas Muñoz, Tati Meneghini, Flávia Garcia, Caio Gonçalves Dias, Fernanda Gomes e Tiphaine Malfettes, pelos (re)encontros que animam minha vida.

À minha família, por tanto acreditar em mim:

À minha irmã, Karina Gonçalves Souza, por me ensinar as primeiras letras do alfabeto, mas também a não existir sozinha. Ao meu sobrinho, Pedro Gonçalves Santiago (de quem ainda espero o primeiro pedaço de bolo), por me confrontar. Ao meu pai, José Paulo Moreira de Souza, pelo repeito, pela paciência e pelo suporte material. À minha mãe, Nair de Fátima Gonçalves Souza, pelo apoio incondicional e por ter me educado para a autonomia. Apropriando-me de suas próprias palavras, a gratidão e o amor que por ela sinto não cabem nesse trabalho.

Em especial, reconheço o gesto de companheirismo e carinho do Anderson Lima da Silva, que dedicou parte de seu tempo às inúmeras leituras deste trabalho, contribuindo com críticas e sugestões muito pertinentes. Obrigada pela coragem com que enfrentou os momentos mais difíceis dessa travessia. Anderson e eu, nós dois.

À CAPES, pela Bolsa de Pesquisa concedida.

O mundo aumenta sempre, mas só com o fictício
de muros de espelhos.

João Guimarães Rosa – *Ave Palavra*.

Resumo

No presente trabalho, investigamos a leitura da alteridade ameríndia nas obras de André Thevet e Jean de Léry a partir da intersecção entre suas experiências na França Antártica (1555-1560) e no cenário político-religioso da França da segunda metade do século XVI. Buscamos compreender os desdobramentos das Guerras de Religião (1562-1598) na construção de uma memória da França Antártica no interior da qual ambos os autores realizam traduções religiosas dos costumes, rituais e mitos dos Tupinambá que contribuem para a redução do Novo ao Velho Mundo e, mais especificamente, a inserção da humanidade selvagem numa História Universal. Por conseguinte, avaliamos os efeitos teológico-políticos das versões divergentes de Thevet e de Léry quanto à origem dos selvagens e ao sentido histórico do *descobrimento* das Índias Ocidentais.

Palavras-chave: França Antártica; Tupinambá; alteridade ameríndia; religião; memória.

Abstract

In this study, we investigate the reading of Amerindian otherness in the works of André Thevet and Jean de Léry taking into account the intersection between their experiences in France Antarctique (1555-1560) and the political and religious setting of France in the second half of the sixteenth century. We seek to understand the developments of the Wars of Religion (1562-1598) to build a memory of France Antarctique. In this process, both authors perform religious translations of Tupinambás' customs, rituals and myths which contribute to the reduction of the New to the Old World and, more specifically, to the insertion of an indigenous humanity into World History. Thereafter, we evaluate the theological-political effects of Thevet's and Lery's divergent versions of the origin of the indigenous people, on the one side, and of the historical sense of the *discovery* of the West Indies, on the other.

Key-words: France Antarctique; Tupinambá; Amerindian otherness; religion; memory

Sumário

Apresentação.....	12
 Capítulo 1	
Antigos, Modernos e Selvagens no relato das <i>Singularidades da França Antártica</i>.....	21
1.1. <i>Maravilhas</i> antigas e modernas: entre o Velho e Novo Mundo.....	28
1.2. Retornos à Antiguidade no encontro com Selvagens.....	36
 Capítulo 2	
Entre cristãos e selvagens: a <i>Cosmografia Universal</i> e a História da Salvação...	53
2.1. O projeto cosmográfico de Thevet.....	53
2.2. Das guerras de religião à “religião” dos selvagens.....	58
2.3. “Da religião” dos selvagens à verdadeira religião.....	65
 Capítulo 3	
Os Tupinambá na <i>História de uma viagem à terra do Brasil</i>, de Léry: variações em torno da religião e do selvagem.....	83
3.1. Os calvinistas na França Antártica.....	83
3.2. <i>História de uma viagem à terra do Brasil</i> : uma História e duas narrativas...	93
3.3. O espelho de Léry.....	101
3.4. A narrativa etnográfica de Léry.....	110
 Considerações Finais.....	 127
 Referências Bibliográficas.....	 135

Apresentação

Duas grandes nações da Europa povoaram essa porção do continente americano: os franceses e os ingleses. Os primeiros não tardaram a contrair união com as filhas dos indígenas; mas *quis o infortúnio que houvesse uma afinidade secreta entre o caráter indígena e o seu*. Em vez de dar aos bárbaros o gosto e os hábitos da vida civilizada, eles é que não raro se apegaram com paixão à vida selvagem: tornaram-se os habitantes mais perigosos dos desertos e conquistaram a amizade do índio exagerando seus vícios e suas virtudes.¹

Em seu comentário ao “estado atual e futuro provável das tribos indígenas que habitam o território possuído pela União”, que integra o décimo e último capítulo do primeiro livro de sua obra “A democracia na América”, Alexis de Tocqueville toca numa importante questão acerca da experiência francesa nos processos de colonização da América do Norte, qual seja, o fracasso frente aos puritanos ingleses. Em sua leitura, os puritanos ingleses que imigravam para a Nova Inglaterra o fizeram antes por uma “necessidade intelectual”² do que pela busca de enriquecimento material, levando consigo o “espírito da religião” e o “espírito da liberdade”³ que estão na base das liberdades comunais e provinciais que caracterizam a civilização anglo americana; ao passo que os franceses acabaram perdendo a posse e supremacia sobre um território que “outroza” chegara a ser quase “tão vasto quanto a Europa inteira”⁴, devido à “afinidade secreta” que possuíam com os selvagens.

A diferença entre ingleses e franceses é vista em termos civilizacionais, ficando evidente que os primeiros são bastante superiores “às outras raças europeias do Novo Mundo”⁵ e os segundos são inferiores porque, ao invés civilizar os bárbaros⁶, entregaram-

¹ TOCQUEVILLE, Alexis de. [1835] **A democracia na América**. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2005, p. 546, nota 17, grifo nosso.

² Ibid., p. 41.

³ Ibid., p. 51.

⁴ “Um tempo houve em que também nós podíamos criar nos desertos americanos uma grande nação francesa e contrabalançar com os ingleses o destino do novo mundo. A França possuiu outroza, na América do Norte, um território quase tão vasto quanto a Europa inteira. Os três maiores rios do continente corriam então, inteiros, sob nossas leis”. Ibid., p. 471-472.

⁵ Ibid., p. 473.

⁶ Ora, assim como a comparação entre ingleses e franceses, a relação entre estes e selvagens se dá em termos civilizacionais e hierárquicos, afinal, das três raças que ocupam os territórios reclamados pela União americana, ou Estados Unidos, “o primeiro a atrair os olhares, o primeiro em luz, em força, em felicidade

se à vida selvagem.

Longe de realizar uma análise da obra de Tocqueville, propomos tão somente o enfoque em sua interpretação acerca da “secreta afinidade” entre franceses e selvagens como uma das razões do fracasso francês na colonização da América. Visto que ela lança luz sobre algumas das análises historiográficas e antropológicas contemporâneas acerca das relações entre franceses e ameríndios⁷ nos encontros “interculturais” que marcaram a época moderna, que, por sua vez, não deixaram de abordar ou tangenciar as fontes que constituem objeto de nossa investigação.

Com efeito, vários autores recuperaram os termos de Tocqueville para justificar ou para compensar o fracasso da França em diferentes momentos de seu envolvimento nos processos de exploração e colonização do Novo Mundo. Paradoxalmente, tratam-se de atualizações da ideia de “afinidade secreta” que invertem o sentido apresentado pelo autor da *Democracia na América* – que era de crítica à relação que franceses estabeleciam com os selvagens americanos –, apresentando-a como uma característica positiva da “cultura” francesa. Em sua grande maioria, essas leituras subscrevem a ideia de que teria sido este um dos motivos do fracasso francês em suas experiências de instalação colonial na América.

Uma primeira aproximação nesse sentido pode ser realizada a partir das considerações de Lévi-Strauss em seu relato de viagem, *Tristes Tropiques*. Num trecho em que descreve sua passagem pelo Brasil na década de 1930, Lévi-Strauss retoma a questão da confrontação dos europeus, no século XVI, com as sociedades tradicionais da América e a produção de relatos, anotações e registros que viriam a fornecer ao século XX material etnográfico para os estudos de antropologia indígena:

Houve um tempo em que a viagem confrontava o viajante com civilizações radicalmente diferentes da sua e que se impunham de início por sua estranheza. Já há alguns séculos essas ocasiões se tornam cada vez mais raras. [...] A busca do exotismo resume-se à coleção de estudos antecipados ou retardados de um tema que nos é familiar.⁸

é o homem branco, o Europeu, o homem por excelência; abaixo dele aparecem o negro e o índio”. Ibid., p. 374.

⁷ Ameríndios é o termo ausente nas fontes aqui analisadas, Thevet, Léry e, em num último momento, Montaigne. Trata-se, portanto, de um conceito contemporâneo para designar os “selvagens” ou os “canibais” dos autores quinhentistas.

⁸ LÉVI-STRAUSS, Claude. **Tristes trópicos**. Trad. Rosa Freire d’Aguiar. São Paulo: Companhia das Letras, 1996, p. 82.

Assim como os viajantes aos quais ele se refere, o autor viajante de *Tristes trópicos* dedica-se aos registros sobre esse lugar outro – ainda novo mesmo que decorridos mais de quatrocentos anos de seu encontro pelos europeus – onde o etnólogo encontra seu paralelo na figura do viajante do século XVI, chegando a apontar “a intimidade reinante entre franceses e índios” ao invocar o passado descrito pelas narrativas de viagem⁹.

Tal apreciação da relação entre franceses e “índios” pode ser compreendida enquanto derivação de uma espécie de eleição dos relatos de viagens, especialmente de origem francesa, frente aos registros produzidos por missionários, pois, de acordo com Charlotte Castelnau-L’Estoile, em Lévi-Strauss existe uma desconfiança em relação aos missionários que o faz considerar-se herdeiro dos antigos viajantes:

Lévi-Strauss se compara a Lély realizando uma viagem filosófica, postura bem diferente da empresa missionária de transformação dos corpos e dos espíritos. Lély incarna, aliás, uma sorte de antimissionário. [...] Este julgamento, completamente válido em si, provoca, por contragolpe, uma forma de desconfiança em relação às fontes missionárias portuguesas sobre os Índios.¹⁰

Em nossa análise da *História de uma viagem à terra do Brasil*¹¹, no terceiro capítulo da presente dissertação, teremos a oportunidade de retornar à vinculação do antropólogo ao viajante calvinista, assim como às condições em que este estabelece sua leitura da vida dos “selvagens”. Desde já, importa notar que o relato de Lély se insere num contexto de produção posterior à própria tentativa de implementação colonial da França na América portuguesa, mais especificamente na região da baía de Guanabara, no atual Estado do Rio de Janeiro, e isso influencia a forma de sua exposição quanto aos costumes tupinambá. O que, no entanto, não nos permite desconsiderar que a experiência de sua viagem, bem como seus objetivos, ocorre nos quadros de tentativa de instalação colonial

⁹ Ibid., p. 78.

¹⁰ “Lévy-Strauss se compare à Lély entreprenant un voyage philosophique, posture bien différente de l’entreprise missionnaire de transformation des corps et des esprits. Lély incarne d’ailleurs une sorte d’anti-missionnaire. [...] Ce jugement, tout à fait valide en soi, entraîne par contrecoup une forme de méfiance à l’égard des sources missionnaires portugaises sur les Indiens”. CASTELNAU-L’ESTOILE, Charlotte de. “De l’observation à la conversion”. In: CASTELNAU-L’ESTOILE, Charlotte de; COPETE, Marie-Lucie; MALDAVSKY, Aliocha [et al.]. **Missions d’évangélisation et circulation des savoirs: XVI^e-XVIII^e siècles**. Madrid, Casa Velázquez, 2011, p. 272.

¹¹ Utilizamos em nosso trabalho a seguinte edição: LÉRY, Jean de. [1580] **Histoire d’un voyage faict en la terre du Brésil**. Texte établi, présenté et annoté par Frank Lestringant. Paris: Le Livre de Poche, 2008.

francesa no ultramar e, nesse sentido, em condições iniciais muito próximas às dos demais relatos de viagem e mesmo registros de missionários de outros Estados europeus.

De um modo geral, o que a análise dos textos de André Thevet e Jean de Léry nos mostra é que suas leituras da alteridade ameríndia estão enredadas a seus pressupostos teológico-políticos e que o contato com os Tupinambá¹² ocorre dentro de um sistema de exploração comercial que suas obras subscrevem. De certo modo, assim como os portugueses trouxeram para o Novo Mundo “não só uma concepção idealizada de hierarquia social, consagrada e apoiada pela teologia, mas também critérios práticos acerca das relações e posições sociais tais como se apresentavam em Portugal”¹³, as relações entre franceses e Tupinambá na França Antártica, ainda que vistas numa curta duração, têm sua base na expansão comercial europeia e nos preconceitos religiosos tanto de seus “colonos”, tradutores e intérpretes (*truchements*), quanto de seus cronistas.

Evidentemente, há uma grande distância entre as políticas de colonização associadas à conversão dos selvagens empreendidas pela Coroa portuguesa a partir da segunda metade do século XVI e a fugaz participação da França na disputa pela exploração do Novo Mundo. Distância, contudo, que se refere antes aos “estágios”¹⁴ das relações travadas com os ameríndios do que às especificidades “nacionais” ou mesmo “culturais” dos agentes europeus.

Posto isso, também é fundamental considerar que, derrotados na França Antártica (1555-1560), Thevet e Léry mal abordam os conflitos com Portugal, privilegiando a questão dos conflitos internos, entre calvinistas e católicos, como causa principal da falência de sua base colonial no Rio de Janeiro. Um dos pontos problemáticos dessa abordagem, em primeiro lugar, é o fato de que obnubila as intenções comerciais e militares

¹² Seguimos aqui a “Convenção para a grafia de nomes tribais”, que estipula o uso de letra maiúscula para os etnônimos e suprime a flexão de gênero e de número, quer sejam tomados como substantivo ou como adjetivo. Foram mantidas, nas citações diretas e indiretas, as formas plurais utilizadas nas fontes analisadas. Cf. Associação Brasileira de Antropologia (ABA) “Convenção para a grafia de nomes tribais”, **Revista de Antropologia**, vol. 2, nº 2, São Paulo, 1954, pp. 150-152.

¹³ SCHWARTZ, Stuart. **Segredos Internos: Engenhos e escravos na sociedade colonial, 1550-1835**. São Paulo: Companhia das Letras, 2005, p. 38.

¹⁴ Afinal, a diferença fundamental entre franceses e portugueses é que os primeiros não ultrapassaram a fase do escambo com as populações tupinambá: à mesma época em que Villegagnon chefiava a França Antártica, os portugueses já haviam instituído o Governo-geral com vistas a expansão política e militar, promovendo guerras contra os ameríndios, quanto um programa de centralização do poder e de cristianização dos selvagens através da ação missionária da Companhia de Jesus. Cf. MARCHANT, Alexander. *Do escambo à escravidão: as relações econômicas de portugueses e índios na colonização do Brasil 1500-1580*. Trad. Carlos Lacerda. São Paulo: Ed. Nacional/Brasília: INL, 1980; ALENCASTRO, Luiz Felipe de. **O trato dos viventes: formação do Brasil no Atlântico Sul, séculos XVI e XVII**. São Paulo, Companhia das Letras, 2002.

dos franceses e, em segundo lugar, como poderemos observar pelas análises dos capítulos dois e três do presente trabalho, visto que envolvem a memória dos acontecimentos por uma disputa religiosa que se acirra apenas depois do fim da França Antártica, já enquanto desdobramento das Guerras civil-religiosas na França (1562-1598).

Nesse ínterim, as descrições de Thevet e de Léry sobre os costumes, rituais e mitos tupinambá parecem estar suspensas em relação à realidade concreta dos contatos com ameríndios. Trata-se de um efeito textual ou literário que foi lido por Claude Laborie em termos uma compensação da própria brevidade da experiência colonial no Brasil, na medida em que

diferentemente dos portugueses, dos espanhóis, dos ingleses e dos flamengos, os franceses fizeram [...] a experiência do real americano e dela se encontraram imediata e dolorosamente privados. O Brasil se construía, desde então, nos textos como um objeto ao mesmo tempo próximo e longínquo, inconteste, sensível e contraditório, mas também imaginário e suscetível de acolher toda sorte de projeção.¹⁵

O historiador francês chega a afirmar que “este fenômeno de compensação não se encontrava em nenhuma outra área cultural europeia, os Ibéricos estando engajados nos processos de colonização e os outros estando relegados nesse momento ao estatuto de espectador”¹⁶. Ainda que a ênfase de seu argumento recaia numa especificidade francesa que requer cuidado, não se trata do resgate ou da concordância à tese de que existiria uma afinidade entre franceses e ameríndios. Seu objetivo é identificar justamente o fenômeno da produção de um grande número de relatos, cartas, informações e cosmografias na França sobre a América, a despeito de sua exclusão nos negócios coloniais no século XVI.

No campo da produção historiográfica mais recente, foi Frank Lestringant quem acabou subscrevendo as ideias de Tocqueville. Num artigo intitulado “É necessário expiar o Renascimento?”¹⁷, Lestringant realiza um balanço das tendências historiográficas acerca

¹⁵ “À la différence des Portugais, des Espagnols, des Anglais et des Flamands, les Français firent [...], l'expérience du réel américain et s'en trouvèrent immédiatement et douloureusement privés. Le Brésil se construisit, dès lors, dans les textes comme un objet à la fois proche et lointain, incontestable, sensible et contradictoire, mais dans le même temps imaginaire et susceptible d'accueillir toutes sortes de projection”. LABORIE, Jean-Claude. “Pour une poétique du récit hétérologique: le paradigme du voyage au Brésil au XVIème siècle”. In: **Travaux de Littérature**. Genève: DROZ, 2013, n°26, pp. 253-263, p. 259.

¹⁶ Ibid.

¹⁷ LESTRINGANT, Frank. “É necessário expiar o Renascimento? A abertura antropológica do século XVI” (trad. Jocely Vieira de Souza). In: **Revista de História** (USP), São Paulo, 160 (1º semestre de 2009), 195-219.

da presença francesa no continente americano no século XVI. Além de identificar as contribuições aportadas pelas fontes quinhentistas aos estudos de diversas áreas, o autor circunscreve estes estudos a seus contextos de produção específicos, aportando uma leitura crítica dos mesmos; dentre eles, acreditamos que merece destaque em sua análise os debates consagrados à França-América (séculos XVI-XVIII)¹⁸, ocorridos no colóquio de Tours, em 1992. Isso porque é nesse momento do texto que o autor tece as seguintes considerações:

refletindo sobre a parte original que coube à França na experiência americana, ele [o colóquio] mostrava, em particular, como o malogro colonial pôde ser fértil sobre o plano do conhecimento dos homens e das sociedades. A América não se tornou francesa, exceto de maneira efêmera ou marginal, mas, por outro lado, a França provou mais do que qualquer outra nação colonizadora a tentação de tornar-se selvagem, da qual testemunha toda uma linhagem de viajantes, de Léry à La Hontan. [...]. Forçado a constatar a singularidade da relação com o outro, tal como ela se colocou na área de colonização francesa, é aqui que o método comparativo desenvolvido por Philip Boucher e pelo saudoso Wilcomb Washburn mostrou toda sua fecundidade. A fraqueza da implantação demográfica e, portanto, a mínima pressão sobre as populações locais e o pouco controle da metrópole sobre vastos territórios favoreceu uma *relação com o outro frequentemente mais serena que nas possessões espanholas e inglesas, quicá portuguesas*.¹⁹

A passagem é extensa, mas paradigmática dos desdobramentos da ideia de que existiria uma “afinidade secreta” entre franceses e selvagens. Apresentada como método de leitura crítica das fontes, a comparação entre os processos coloniais engendrados na América pelas diferentes nações europeias opera, contraditoriamente, a reprodução dos sistemas classificatórios presentes na maioria das fontes. Com nova roupagem, ela estabelece, de partida, uma métrica ou norma a partir da qual os registros das relações (“interculturais”) são lidos.

Assim, trata-se de uma leitura que corre o risco de apresentar uma falsa ampliação da escala de observação, na medida em que as coisas ou as relações entre “culturas” já estão qualificadas. Consequentemente, corre-se o risco de essencializar as relações que se

¹⁸ LESTRINGANT, Frank (org.). **La France-Amérique** (XVI^e-XVIII^e siècles). Actes du XXXV^e colloque international d'études humanistes. Paris: Honoré Champion, Centre d'Études supérieures de la Renaissance. Le savoir de Mantice, 1998.

¹⁹ Id., “É necessário expiar o Renascimento? A abertura antropológica do século XVI”, op. cit., p. 212-213, grifo nosso.

desenvolvem em contextos complexos e, sobretudo, em permanente mutação²⁰.

Contudo, podemos nos perguntar se essa tradição de leitura que se ancorou nos pressupostos civilizacionais de Tocqueville não é ela mesma a expressão de uma identidade nacional francesa que entreve na “afinidade com os selvagens” uma compensação, positiva, do fracasso colonial. Seria esta uma leitura possível caso não encontrássemos também entre os historiadores brasileiros, dentre os quais Sérgio Buarque de Holanda, Andréa Daher e Maria Regina Celestino de Almeida²¹, a crença numa maior tolerância dos franceses em relação aos costumes indígenas, decorrente, possivelmente, de relações mais amistosas do que entre aquelas de portugueses ameríndios.

Na análise que empreendemos sobre André Thevet e Jean de Léry, as variações de suas representações dos Tupinambá, assim como algumas contradições em seus discursos, impedem-nos de afirmar que testemunham de uma maior tolerância aos costumes selvagens. A nosso ver, o enfoque de suas leituras da alteridade ameríndia recaem sobre perspectivas outras que as apresentadas por parte da historiografia que acabamos de mapear. Thevet e Léry percorrem os costumes, rituais e mitos tupinambá com o objetivo de encontrar suas origens e, nesse sentido, o espaço que ocupam numa História comum, evidentemente cristã. Nessa direção, se inserem num contexto geral de produção do imaginário europeu quinhentista acerca dos ameríndios, no qual os cronistas²² buscaram

²⁰ Em meio a esse cenário, identificamos uma interesse exceção nos trabalhos de Guilles Havard. Num texto ironicamente intitulado “Singularidades franco-ameríndias”, este historiador problematiza as abordagens mais recentes que se rendem ao que ele chama de “romance colonial” e esclarece que “a França sempre gostou de se prevaler de uma relação privilegiada com os povos autóctones, mais particularmente com os Índios da América, e isso até os nossos dias. [...] A França se faz portadora de uma velha pulsão assimilacionista que frequentemente se avizinhou do mito do Bom Selvagem: de uma parte, desejo universalista de redução, de outra parte, baú de fantasias, tais são, historicamente, as duas vertentes extremas da relação francesa com os Índios da América”. [La France a toujours aimé se prévaloir d’une relation privilégiée avec les peuples autochtones, plus particulièrement avec les Indiens d’Amérique, et ce jusqu’à nos jours. [...] La France est en fait porteuse d’une vieille pulsion assimilationniste qui a souvent voisiné avec le mythe du Bon Sauvage: désir universaliste de réduction d’une part, boîte à fantasmes d’autre part, tels sont, historiquement, les deux versants extrêmes du rapport français aux Indiens d’Amérique]. HAVARD, Gilles. “Singularités franco-amérindiennes”. In: HAVARD, Gilles e AUGERON, Michaël. **Un continent en partage**. Cinq siècles de rencontres entre Amérindiens et Français. Paris: Les Indes savantes, Rivages des Xantons, 2013, p. 19.

²¹ Cf., respectivamente, HOLANDA, Sérgio Buarque de. **Visão do Paraíso**: os motivos edênicos no descobrimento e colonização do Brasil. São Paulo: Companhia das Letras, 2010, p. 355, 403, 434-437; DAHER, Andréa. **O Brasil francês**. As singularidades da França Equinocial, 1612-1615. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007, p. 227 e ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. **Os índios na história do Brasil**. Rio de Janeiro: FGV, 2010, p. 41.

²² Utilizamos o termo “cronista” para caracterizar genericamente os europeus que produziram escritos a partir e acerca dos contatos com as sociedades ameríndias. As diferenças de gênero dessa produção indicam os limites de um tratamento homogêneo das fontes históricas, na medida em que os gêneros se ligam aos objetivos daqueles que escrevem e aos interesses envolvidos no processo de registro e esquadramento do Novo Mundo. Para o caso da América portuguesa, contamos com o importante exemplo dos padres da Companhia de Jesus, que deveriam seguir normas específicas na redação das informações prestadas aos padres Superio-

encontrar na América aspectos sociais e religiosos pertinentes ao próprio universo europeu.

Um dos principais expedientes desta busca foi, como bem demonstrou Giuliano Gliozzi, a genealogia bíblica dos povos do Novo Mundo²³. No caso das interpretações de Thevet e Léry acerca das origens dos Tupinambá, buscamos compreender como são produzidas num contexto específico de acirramento dos conflitos envolvendo católicos e protestantes na França, sobretudo a partir da década de 1570, e quais os efeitos teológico-políticos de suas interpretações, considerando-se esse contexto.

Ademais, é indispensável considerar que ambos os cronistas constroem suas versões das origens dos Tupinambá por meio da exposição de seus costumes, seus rituais e seus mitos, num sistema em que as traduções religiosas dos caracteres sociais dos selvagens fornecem as pistas para seu *descobrimento* pelo cristão europeu. Essas traduções contribuem para a inserção da humanidade selvagem numa História Universal ou, dito de outro modo, do Novo Mundo no Velho Mundo.

Mas são traduções que variam tanto de um autor ao outro quanto de uma época à outra. No caso de Thevet, tais variações são mais evidentes, posto que analisamos três de seus principais livros em que a experiência na França Antártica tem papel bastante relevante, nos quais entrevemos a constituição de uma rede de informações “etnográficas” que lhe permitem aprimorar suas descrições, sobretudo no que se refere aos mitos tupinambá. No caso de Léry, as variações em torno do selvagem são observáveis no movimento interno de seu relato de viagem.

Posto isso, no primeiro capítulo do presente trabalho, abordamos o primeiro livro de André Thevet sobre a França Antártica, seu relato *As Singularidades da França Antártica*²⁴, pois ele apresenta, a partir da triangulação Antigos, Modernos e Selvagens uma primeira aproximação com os costumes selvagens e sua inserção no *Orbis Terrarum*. Neste

res da Ordem, tendo gerado uma vasta correspondência com importantes informações sobre as relações entre europeus e indígenas. (Sobre as articulações da Companhia de Jesus através da escrita epistolar: FABRE, Pierre-Antoine. “Responsabilidad y libertad en la correspondencia epistolar de los miembros de la Compañía de Jesús. Ignacio de Loyola y Jerónimo Nadal entre Roma y Mesina”. Texto fornecido pelo autor.) Por outro lado, no que se refere aos “relatos de viagens”, as estruturas narrativas, os níveis de observações privilegiados pelos escritores (ou cronistas) e os interesses são múltiplos e variáveis. Neste sentido, a escolha do termo “cronistas” se justifica porque objetivamos realizar uma crítica histórica das fontes mais do que uma análise das especificidades de seus gêneros.

²³ GLIOZZI, Giuliano. **Adam et le Nouveau Monde: la naissance de l’anthropologie comme idéologie coloniale: des généalogies bibliques aux théories raciales (1500-1700)**. Lecques: Téthète éditions, 2000.

²⁴ Adotamos neste trabalho a seguinte edição: THEVET, André. [1557] **Les Singularités de la France Antarctique**. Édition intégrale établie, présentée e annotée par Frank Lestringant. Paris: Éditions Chandeigne, 2011.

capítulo, avaliamos os processos de tradução e redução das *singularidades* ou *maravilhas* americanas aos termos da cristandade europeia, baseados na comparação e na analogia entre pagãos, cristãos e selvagens.

No segundo capítulo, analisamos os procedimentos de reescrita que caracterizam o projeto cosmográfico de Thevet, avaliando em que medida o aporte de novos materiais etnográficos acerca dos Tupinambá contribuem para traduções religiosas de seus costumes, rituais e mitos que objetivam inseri-los no corpo da cristandade ocidental: buscamos evidenciar como os textos da *Cosmografia Universal* e da *História de duas viagens* promovem um importante registro dos costumes, rituais e mitos das sociedades tupinambá, associado à construção de uma memória da França Antártica. Por fim, apontamos a relação desse registro escriturário com a escrita de uma História para os Tupinambá na qual eles possam ser incorporados à História Universal e como esse processo corresponde à idealização da retomada do projeto de colonização francesa do Brasil.

No terceiro capítulo, empreendemos a investigação dos processos de construção de uma memória huguenote da França Antártica, a partir da *História de uma viagem à terra do Brasil*, de Jean de Léry, e sua relação com a leitura da alteridade ameríndia. Em especial, observamos a associação entre uma alteridade selvagem e uma alteridade católica para a leitura dos acontecimentos (discórdia) envolvendo católicos e protestantes tanto na região da baía da Guanabara, em 1557-1558, quanto na França da segunda metade do século XVI e para a construção de uma História Universal em que o viajante-pastor constrói sua salvação, ou melhor, sua eleição ao reino de Deus. Igualmente, identificaremos o lugar ocupado pelos selvagens no âmbito dessa História, assim como os limites de sua conversão e das possibilidades de sua inserção numa sociedade civil.

Capítulo 1

Antigos, Modernos e Selvagens no relato das *Singularidades da França Antártica*

O livro *Les Singularités de la France Antarctique*²⁵, de André Thevet, foi o primeiro relato sobre a tentativa de implementação de uma base colonial francesa no Brasil, assim como a primeira publicação impressa na França sobre aspectos relativos à fauna, flora, hidrografia e características gerais de algumas populações indígenas da região, em especial os Tupinambá do litoral do atual Estado do Rio de Janeiro. Embora desde os primeiros anos do século XVI, comerciantes normandos e bretões realizassem negócios nas regiões litorâneas sob o domínio português e fizessem circular no reino francês notícias, histórias e narrativas sobre a diversidade da natureza, dos seres humanos ou animais que habitavam ao Sul da outra margem do oceano, apenas na segunda metade do século é que esses registros começaram a ser sistematizados e publicados enquanto relatos de viagens, cosmografias ou histórias²⁶. Mesmo a *Relation Aunthentique du Voyage du Capitaine de Gonneville es Nouvelles Terres des Indes*, escrita pelo navegador e comerciante Binot

²⁵ Doravante grafado como *Singularidades*. No presente trabalho, optamos por utilizar uma recente e cuidadosa edição realizada por Frank Lestringant: THEVET, André. [1557] **Les Singularités de la France Antarctique**. Paris: Éditions Chandeigne, 2011, pois manteve a disposição dos quarenta e um quadros gravados que acompanham o texto original de 1557-1558, além de oferecer ao leitor uma série de notas explicativas quanto às referências geográficas, etnográficas e textuais (fontes) que auxiliam a compreensão do texto de Thevet. Existem duas edições brasileiras das *Singularidades*, publicadas pela Companhia Editora Nacional (THEVET, André. **As Singularidades da França Antártica, a que outros chamam América**. São Paulo: Nacional, 1944), e pela Itatiaia em parceria com a Editora da USP (THEVET, André. **As Singularidades da França Antártica**. Tradução de Eugênio Amado. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: EDUSP, 1978). Ambas as traduções carecem de notas explicativas, de precisão na tradução de alguns termos e das imagens gravadas em madeira que compõem a versão original, mas se destacam por manter o mesmo número de capítulos, além de se tratar de um importante trabalho de divulgação das obras de língua francesa sobre o Brasil. Também a edição de 1878 em língua francesa, de Paul Gaffarel (THEVET, André. **Les Singularitez de la France Antarctique**. Paris: Maisonneuve & Cie., 1878) amputou grande parte das imagens da versão original. Esta, por sua vez, encontra-se acessível na *Gallica – Bibliothèque numérique* da BnF: THEVET, André. **Les Singularitez de la France Antarctique, autrement nommée Amérique: & de plusieurs Terres & Isles decouvertes de nostre temps**. Paris: Chez les heritiers de Maurice de la Porte, au Clos Bruneau, à l'enseigne S. Claude, 1558.

²⁶ Dentre os trabalhos de síntese sobre as fontes impressas na Europa quinhentista sobre o Brasil, destacamos o interessante estudo de Zinka Ziebell a partir dos dados intertextuais de diferentes fontes, escritas tanto em Portugal quanto na França, Espanha ou nos Países Baixos, associados aos processos históricos subjacentes à escritura dos textos: ZIEBELL, Zinka. **Terra de canibais**. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2002.

Paulmier de Gonneville e registrada no Almirantado de Ruen no ano de 1505, considerada a primeira fonte francesa sobre o Brasil²⁷, teria conhecido sua primeira publicação apenas no século XIX.

Thevet embarcou em sua viagem ao Brasil, em 1555, como capelão da esquadra de Villegagnon e, em 1557, ano de publicação das *Singularidades*, ainda fazia parte da ordem dos franciscanos. Tendo permanecido apenas dez semanas na França Antártica, onde realizou esporádicos contatos com os ameríndios, Thevet juntou às suas anotações as histórias que ouvia de marinheiros e de *truchements*²⁸ a fim de publicar o mais rápido possível um relato sobre um lugar que, afinal, era de extremo interesse para a França naquele momento.

Fazer publicar o primeiro relato sobre o “Brasil francês”, parecia-lhe uma grande oportunidade de se inserir dentre os autores de literatura de viagem e, assim, alcançar notoriedade no reino. Foi deste modo que, em 1559, liberado da ordem dos capuchinhos, ele conseguiu ser nomeado primeiro cosmógrafo Real da França, tonando-se também guarda do Gabinete de Curiosidades do rei, cargos nos quais permaneceria até a morte de Henrique III, em 1589.

Seu relato “inédito” sobre a França Antártica é constituído principalmente pelos aspectos mais admiráveis da América, designados como singularidades, que ele pode observar; mas, paralelamente, verificamos o trabalho do helenista Mathurin Héret, *nègre d'occasion*²⁹, responsável pela organização do material sobre a França Antártica e sua

²⁷ Como referência sobre a relação da viagem de Gonneville ao Brasil, mais especificamente às regiões litorâneas dos atuais Estados de Santa Catarina e Bahia, e os contatos com índios Carijó e Tupinambá, indicamos a leitura de PERRONE-MOISÉS, Leyla. “Alegres Trópicos: Gonneville, Thevet e Léry”, **Revista USP**, São Paulo (30): 84-93, junho/agosto, 1996.

²⁸ Thevet “recebia informações dos chamados *truchements* (do árabe ‘turjaman’, ‘mediador’), normandos que viviam no Brasil e que serviam como intérpretes”. KIENING, Christian. **O Sujeito Selvagem**. Pequena poética do Novo Mundo. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2014, p. 157.

²⁹ “As Singularidades da França Antártica são parcialmente o fruto de uma compilação. Ao testemunho dos *truchements* – bastante resumido e do qual encontraremos o completo desenvolvimento bem mais tarde na *Cosmografia Universal* de 1575 e na *História de duas viagens* de 1588 – se combina o fruto de uma coleta erudita realizada por um escriba, Mathurin Héret, estudante de medicina e tradutor de *A verdadeira e breve História da guerra e ruína de Troia*, de Dares Frigio (1553), dos *Problemas* de Alexandre de Afrodísia (1555) e do *Banquete*, de Platão (1556).” [Les Singularitez de la France Antarctique sont le fruit, mais en partie seulement, d’une compilation. Au témoignage des truchements, fortement résumé, et dont on ne trouva que beaucoup plus tard le complet développement, dans *La Cosmographie universelle* de 1575 et dans l’*Histoire de deux voyages* de 1588, se combine le fruit d’une collecte érudite effectuée par un scribe, en l’espèce Mathurin Héret, étudiant en médecine et traducteur de *La Vraie et breve Histoire de la guerre et ruine de Troie* de Darès de Phrygie (1553), des *Problèmes* d’Alexandre d’Aphrodise (1555) et du *Banquet* de Platon (1556). LESTRINGANT, Frank. “L’Histoire d’André Thevet, de deux voyages par lui faits dans les Indes Australes et Occidentales (circa 1588). In: **Colloque International Voyageurs et images du Brésil**, MSH-

associação aos registros antigos acerca da geografia e costumes dos povos pagãos, sobretudo em Plínio e Polidoro Virgílio.

Em termos narrativos, o livro se divide em três momentos: na primeira parte, observamos a descrição de aspectos naturais e morais de regiões da África pelas quais os franceses teriam passado na viagem de ida, indicando o caminho percorrido desde a partida do porto de Havre até o local do desembarque; no segundo momento da narrativa, verificamos a chegada na América, o reconhecimento das condições para o desembarque seguro da tripulação, o estabelecimento dos franceses numa ilha da baía da Guanabara e a descrição dos animais, rios e plantas dessa região, assim como das crenças, práticas e costumes dos Tupinambá que se aliaram aos franceses instalados na ilha; na última parte, identificamos como tema central a viagem de retorno à França, acompanhado de Bois-le-Comte³⁰, na qual descreve o que afirma ter encontrado na “terra dos Canibais”, das “Amazonas” e outras regiões das Índias Ocidentais³¹.

Esses três momentos se articulam em torno de uma *estrutura díptica*³² na qual as singularidades ou maravilhas encontradas na viagem à França Antártica são inseridas num quadro preexistente de seres e objetos conhecidos através da narrativa bíblica ou de obras de geografia ou filosofia natural de autores pagãos. Nesse sentido, ao tratar das *Singularidades*, é preciso ter em vista que se, por um lado, elas indicam a abertura de “uma janela sobre o Novo Mundo”, por outro lado, esta não deixa de ser igualmente uma “falsa janela”, através da qual divisamos um dos dados fundamentais de toda relação de viagem na Renascença, qual seja, “a montagem entre o novo saber e a ciência antiga”, de modo que, como bem apontou Frank Lestringant, “o frescor aparente da visão não deve dissimular a construção erudita que a estrutura”³³. O amálgama da “experiência prática” do

Paris, le 10 décembre 2003, p. 3.

³⁰ Em 31 de janeiro de 1556, Thevet parte de volta à França no navio comandado por Bois-le-Comte, sobrinho e lugar-tenente de Villegagnon no Brasil. Na ausência deste, Bois-le-Comte – que retornara ao Brasil em março de 1557 acompanhado de novos colonos para a França Antártica, dentre os quais um grupo de quatorze calvinistas enviados de Genebra por Calvino – chefiou a resistência dos franceses aos ataques portugueses, sendo finalmente derrotado em março de 1560.

³¹ Thevet faz uso de três topônimos para se referir aos espaços americanos, a saber, *Índias ocidentais*, para designar todo o continente americano, *França Antártica* e *América* para designar basicamente a América portuguesa. Cf. THEVET, *Les Singularités...*, op.cit., capítulo LXVI.

³² “De capítulo em capítulo, as *Singularidades* traçam o paralelo entre o que é distante no tempo e distante no espaço. Nessa composição em díptico, segue-se inevitavelmente, depois da descrição dos hábitos exóticos, a comparação com a Antiguidade”. LESTRINGANT, Frank. *O canibal*. Grandeza e decadência. (trad. Mary Lucy M. Del Priore). Brasília: UnB, 1997, p. 92.

³³ LESTRINGANT Frank. “Introduction”. In: THEVET, *Les Singularités...*, op. cit., p. 8. Nesse ínterim, vale a pena ressaltar ainda, com Kiening, que “somente no que o novo campo de conhecimento do cânone huma-

narrador viajante, Thevet, e da erudição do helenista confinado em seu gabinete, Mathurin Héret produz a *redução*³⁴ das diferenças e, simbolicamente, da distância entre a América e Europa.

Nessa mesma tessitura complexa na qual se enreda o “novo saber” e a “ciência antiga” se inscreve concomitantemente o sentido (ou a razão) da viagem empreendida: reconhecer e decifrar os signos de Deus presentes nas singularidades do mundo, sobretudo o Novo Mundo. O que, em outros termos, significa traduzir nos termos de sua própria “cultura”³⁵ as diferenças observadas na França Antártica, caminhando em direção ao (re)encontro do viajante consigo mesmo.

O delineamento deste quadro geral posto em cena nas *Singularidades* impõe a necessidade de um questionamento mais circunstanciado a propósito de *modus operandi* por meio do qual as singularidades americanas são inseridas no *Orbis Terrarum*³⁶. Para tanto, acreditamos que a análise da função da divisão do texto em três partes possa ser de grande valia.

Num primeiro momento, o autor entabula um procedimento que coloca em proeminência o que poderíamos designar como um *lugar de passagens*. Trata-se da incursão pela África e suas singularidades. Lugar de passagem que se impõe tanto geograficamente – ou como entreposto – aos navegantes que se dirigem do Velho ao Novo Mundo, quanto psicológica ou cronologicamente, na medida em que a infinidade de

nista se integra, eleva-se a discussão com a França 'antártica' ao patamar de uma ciência”. KIENING, Christian., op. cit., p. 159-160.

³⁴ A redução à qual nos referimos diz respeito às estratégias de tradução implicadas no procedimento de registro das práticas e rituais tupinambá, que implicam a redução da própria cultura do Outro. Não se trata, ainda, do sentido efetivo de evangelização, como geralmente verificamos no uso do termo *reductio* (fazer retornar; ação de conduzir alguém consigo retornando ao lugar que se havia abandonado) pelos missionários, que o utilizaram para justificar o reagrupamento (reagrupar, *reducere* em latim) da população indígena num mesmo lugar a fim de os reduzir, assim, à vida civil. Embora acreditemos que esse sentido não seja alheio à obra de Thevet, subjazendo-a ela implicitamente, a análise documental requer cautela; evitando recair numa generalização que obnubila as particularidades e contradições constituintes de um discurso histórico, optamos por trabalhar com a noção de redução *simbólica* da alteridade.

³⁵ O que chamamos aqui cultura evidentemente não integra o campo semântico das fontes analisadas, nas quais, com efeito, encontramos referência aos costumes, à polícia, à religião e às crenças dos “selvagens” americanos. Conforme o desenvolvimento de nossa análise apontará, o conceito de cultura não aparece no quinhentos para identificar qualquer especificidade ou diferença entre os “povos”, onde na verdade encontramos uma fundamentação baseada em termos “civilizacionais”. Cf. AGNOLIN, Adone. **Jesuítas e Selvagens: a negociação da fé no encontro catequético-ritual americano-tupi** (séculos XVI-XVII). São Paulo: Humanitas, 2007.

³⁶ Ainda que contemporaneamente possamos traduzir o termo como “Órbita da Terra” ou “Globo Terrestre”, é necessário destacar que no século XVI, em geral, o termo designa o “mundo habitável”, no sentido de que é, dentro de toda ordem cósmica, a medida do mundo criado por Deus. Até o encontro da América, acreditava-se que o *Orbis Terrarum* era dividido em três grandes partes: Europa, Ásia e África.

maravilhas que ali se encontram, notadas já pelos Antigos, fornecem ao olhar do autor-navegante as lentes que lhe permitirão, por um lado, exercer a “leitura” das singularidades da França Antártica e, por outro lado, construir uma autoridade que o equipare a grandes nomes da filosofia e da história natural, como Plínio, Platão e Aristóteles.

Mas a passagem por esse continente representa também a passagem pelas autoridades Antigas com vistas à sua superação: chegar até as Índias Ocidentais, onde os Modernos têm a oportunidade de construir uma autoridade própria, na qual a *emulação*³⁷ dos textos antigos não deixa, evidentemente, de ser fundamental. Assim, percebemos que a aplicação dos expedientes retóricos utilizados nos relatos de viagens antigos são recuperados para traduzir as singularidades do mundo que se abria ao viajante moderno, ao mesmo tempo em que o descobrimento desse mundo impõe uma nova relação com a Antiguidade, que será *redescoberta* através das relações com os selvagens americanos.

Apenas após a necessária passagem pelo continente africano, o viajante chega à América e mais especificamente ao Rio Janeiro, qualificado como França Antártica, onde passa a registrar os dados relativos aos costumes dos selvagens que ali habitam, seu comportamento em relação aos europeus, sobretudo à religião, aos animais, plantas e rios da região. Obviamente, trata-se da parte principal do livro e, com efeito, a única em que reconhecemos as observações do autor enquanto expressão de uma experiência pessoal, ainda que não enquanto aventura pessoal como irrefutavelmente narra a *História de uma viagem feita à terra do Brasil*, de Jean de Léry.

O terceiro e último momento do livro – sobre o qual não nos debruçaremos

³⁷ Apoiamo-nos, nesse sentido, no conceito de *aemulatio* formulado por Michel Foucault acerca das quatro similitudes que organizam a relação entre o pensamento renascentista e seus objetos. A partir desse conceito, compreendemos que um movimento de retorno às fontes antigas produz simultaneamente uma aproximação, no sentido de uma semelhança por meio especular (reflexo e imitação), e uma oposição, uma tensão essencial, pois no jogo de espelhos das duas figuras (antigos e modernos) “ocorre que uma seja mais fraca e acolha forte influência daquela que vem se refletir em seu espelho passivo”: “A emulação ocorre primeiramente sob a forma de um reflexo, fortuito, longínquo; ela percorre os espaços do mundo em silêncio. Mas a distância que ela supera não é anulada por sua sutil metáfora; ela continua aberta para a visibilidade. E nesse duelo, as duas figuras afrontadas se amparam uma na outra. O semelhante encobre o semelhante, que, por sua vez, identifica-se a ele e, talvez, será novamente encoberto por um novo redobrimento que tem o poder de se repetir infinitamente. Os anéis da emulação não formam uma cadeia como os elementos da conveniência, mas círculos concêntricos, refletidos e rivais.” [L’émulation se donne d’abord sous la forme d’un simple reflet, furtif, lointain; elle parcourt en silence les espaces du monde. Mais la distance qu’elle franchit n’est pas annulée par sa subtile métaphore; elle demeure ouverte pour la visibilité. Et dans ce duel, les deux figures affrontées s’emparent l’une de l’autre. Le semblable enveloppe le semblable, qui à son tour le cerne, et peut-être sera-t-il à nouveau enveloppé, par un redoublement qui a le pouvoir de se poursuivre à l’infini. Les anneaux de l’émulation ne forment pas une chaîne comme les éléments de la convenance: mais plutôt des cercles concentriques, réfléchis et rivaux]. FOUCAULT, Michel. **Les Mots et les Choses, Œuvres** (Bibliothèque de la Pléiade), vol. I, Paris: Éditions Gallimard, vol. I, p. 1065.

diretamente no presente trabalho – prolonga o relato das singularidades da França Antártica e contribui para sua inserção num quadro mais amplo do mapa mundi. A passagem por outras partes das Índias Ocidentais, como o Peru, a Nova Espanha, a Flórida e o Canadá, se soma à África e ao *corpus* principal (a França Antártica) e amplia progressivamente o ângulo de observação da narrativa, evidenciando que tem na cosmografia um de seus gêneros de composição³⁸.

Contudo, diferentemente do que ocorre relativamente às análises da França Antártica, o espaço reservado a estas regiões é pequeno e as descrições são bastante superficiais, referindo-se mais às localizações dos sítios e alguns aspectos acerca da fauna e flora do que aos aspectos da vida social. Apenas em relação ao Canadá (ao qual dedica maior número de capítulos do que ao Peru ou ao México) são tecidas algumas considerações mais consistentes acerca dos costumes e práticas dos “Canadenses”, apropriadas do conteúdo das *Relações* de Jacques Cartier³⁹.

No movimento de encerramento do livro, quando da passagem pelos demais lugares das Índias Ocidentais e, finalmente, o retorno à Europa, os Tupinambá da baía de Guanabara, esses “selvagens”⁴⁰ da América, – os mesmos que trinta anos depois figurarão como os mais bárbaros dentre os povos americanos na classificação de José de Acosta⁴¹ –

³⁸ Seguimos aqui as observações de Lestringant quanto à identificação da existência de três gêneros nas *Singularidades da França Antártica: a peregrinatio humanae vitae*, na qual a narração de uma viagem empreendida ocorre em primeira pessoa e na qual se identifica um modelo narrativo semelhante ao da Odisseia ou da Eneida; a cosmografia, que recupera a ciência antiga da descrição do mundo pelos círculos do céu e, por isso, permite a compreensão do mundo em grande escala, além de prezar mais pela quantidade do que pela qualidade; as *problemata*, que tem a função de “confrontar os princípios de natureza elaborados e ensinados alhures com a experiência comum e as observações da vida de todos os dias”, mais do que produzir conhecimentos originais. LESTRINGANT, Frank. “Le récit de voyage et la question des genres: l'exemple des *Singularitez de la France Antarctique*”. In: **Sous la leçon de vents**. Le monde d'André Thevet, cosmographe de la Renaissance. Paris: Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, 2003, p. 204.

³⁹ Ibid., p. 199.

⁴⁰ Com efeito, *Selvagem* é o termo mais usado nas fontes francesas aqui analisadas para se referir aos ameríndios. Interessante notar como esse topônimo acabou por se consagrar também na antropologia de orientação estruturalista, herdeira dos textos de Thevet, Léry e Montaigne; seu maior exemplo é o livro *O pensamento selvagem*, de Claude Lévi-Strauss.

⁴¹ Em 1588, José de Acosta criou uma classificação dos povos bárbaros da América, na qual se pode distinguir três grupos de acordo com a proximidade (ou distanciamento) em relação às características constituintes da organização política, econômica e social europeia, a saber, o desenvolvimento de *república*, *polícia* e *religião*. Essa tripartição determinaria ainda o modo de evangelização a ser empregado em cada uma das sociedades: à primeira classe de bárbaros, dentre os quais os chineses, “os japoneses e uma boa parte das províncias da Índia Oriental” (p. 63), caberia a doçura e a persuasão como método de evangelização; aos segundos, como os mexicas, incas e araucanos, “os tucapalenses e os demais chilenos” (p. 65) poderia ser empregada a violência inicial, se necessário, seguida de uma pedagogia vigilante por membros da Igreja; finalmente, aos terceiros bárbaros, “homens selvagens, semelhantes às bestas, que apenas têm sentimentos humanos” (p. 67) de diversas regiões do Novo Mundo, dentre os quais estariam os selvagens de que trata Thevet, seria necessário “obrigá-los à força e lhes fazer conveniente pressão para que não coloquem obstáculos ao Evangelho”.

já estão integrados no mapa do mundo e na História do Ocidente⁴².

Sem dúvida, a Europa, origem da viagem, é o lugar de onde verdadeiramente fala o viajante e, principalmente, para quem fala. Todavia, trata-se de uma presença implícita no relato, uma vez que o autor que não pode apreendê-la enquanto singularidade, como o fizera para as demais partes do mundo. Isso aponta que a inflexão da própria realidade em função da necessidade de inserção do que seria o Novo Mundo numa ordem estabelecida é a via de mão única pela qual caminha Thevet no relato das singularidades americanas. Assim, não parece necessário que a Europa esteja num momento específico da narrativa, na medida em que ela é o próprio elemento estruturante e sempre presente do discurso do narrador, o vértice das angulações em direção à alteridade americana, em especial os Tupinambá.

Por fim, cumpre considerar que Thevet já havia realizado uma viagem ao Oriente entre 1549 e 1552 – passando pelas atuais regiões das ilhas gregas, Turquia, Egito, Palestina e Síria –, périplo que foi registrado na *Cosmographie de Levant*⁴³, de modo que podemos inferir que as *Singularidades* corroboram e, em larga medida, completam seu projeto cosmográfico⁴⁴. Desse modo, indiretamente, na França Antártica tudo se encontra e, possivelmente, se explica: as singularidades que ali encontra o aspirante a cosmógrafo serão comparadas aos costumes dos turcos, dos antigos gentios, dos africanos e,

ACOSTA, José. “Proemio”. In: [1588] **De procuranda indorum salute**. Pacificación y colonización. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones científicas, 1984, p. 61-69. Cf. GLIOZZI, Giuliano. **Adam et le Nouveau Monde**, op. cit., p. 311-317.

⁴² Frank Lestringant afirma que “a arqueologia da Europa pela América interposta é, então, menos destinada a colocar em valor um progresso contínuo de uma à outra do que uma ruptura fundamental entre duas idades que tudo separa: aquela de antes e aquela depois da Revelação. Até o presente, os Tupi não tiveram acesso à era da Graça: sua separação da verdade se exprime de maneira bastante concreta por sua pobreza e de seu estado de nudez”. Discordamos parcialmente dessa leitura, porque ela não assume que a separação teológica entre europeus e ameríndios possa ser superada justamente pela inserção destes na mesma História da Salvação por meio da civilização, senão cristianização. Afinal, para Thevet, e isso se mostrará cada vez mais claro conforme ele imerge na interpretação dos rituais tupinambá em livros posteriores (Cf. capítulo 2 da presente dissertação), os Tupinambá não apenas tinham sentimento de Deus como também demonstram conhecer alguns eventos da narrativa bíblica, além de se mostrarem atenciosos quando os cristãos lhes falam de sua fé. Assim, concordamos que o ponto central da relação entre o universo europeu e a América seja a diferenciação entre cristãos e não-cristãos, mas enxergamos nisso a afirmação da necessidade de intervenção daqueles para que os novos filhos de Deus abandonem seu estado de nudez espiritual.

⁴³ Cf. LESTRINGANT, Frank. “Introduction”. In: THEVET, André. **Cosmographie de Levant**. Genève: DROZ, 1985, p. XII-XV.

⁴⁴ Na verdade, o projeto cosmográfico só atinge sua concretude quanto Thevet publica, em 1575, uma *Cosmographie Universelle*, resultado da soma de seus dois livros já publicados, sobre o Levante e a França Antártica, assim como do trabalho de compilação de registros de outros relatos de viagem e do recolhimento de informações fornecidas por navegadores e mercadores que passassem pela corte francesa a partir de 1559, data provável de sua nomeação como cosmógrafo da França.

principalmente, dos europeus cristãos. Através da “nobre navegação”⁴⁵, esse homem cristão encontrou e juntou as qualidades internas do Oriente, da África e da América, assim como o fazem os lavradores que abrem a terra para encontrar suas “virtudes”⁴⁶. Diante disso, talvez possamos ver convergir neste livro os diversos feixes que, direcionados ao mesmo prisma, curiosamente parecem fornecer a apreensão a contrapelo de um foco que encontraria nos Tupinambá as palavras decisivas sobre o cristão europeu.

1.1. *Maravilhas antigas e modernas: entre o Velho e Novo Mundo*

Os dois primeiros capítulos das *Singularidades* são uma introdução do relato, na qual Thevet exalta a Graça do Criador por ter possibilitado o sucesso de sua viagem oceânica do mesmo modo que a compara às navegações antigas. Desde já, o vínculo entre o referencial cristão e o pagão se mostra essencial na construção do relato e, sobretudo, da compreensão do fruto principal das modernas navegações, qual seja, a França Antártica (ou América).

Nos capítulos III a XXIII, descreve as singularidades encontradas em algumas regiões da costa ocidental africana, passando pelas ilhas da Madeira, Canárias e Cabo Verde e aproximadamente pelos atuais Senegal, Guiné, Gana e São Tomé e Príncipe, chegando até o Cabo de Boa-Esperança para atravessar o Atlântico em direção à América. Thevet justifica que seu mote, ao viajar por estas regiões, foi registrar as singularidades que “não estão tão distantes de nós que não possamos ir observá-las com nossos próprios olhos, testemunha mais fiel daquilo que encontramos nas histórias.”⁴⁷

⁴⁵ É assim que Thevet qualifica o ímpeto do navegador moderno em querer encontrar as riquezas naturais (internas) das coisas do mundo, superando para tanto a “superficialidade das águas”. THEVET, **Les Singularités...**, op. cit., 56.

⁴⁶ “A terra nos mostra exteriormente uma face triste e melancólica, quase sempre coberta de pedras, espinhos e cardos ou coisas semelhantes. Mas se o lavrador quiser abri-la com seu arado, ele encontrará sua virtude, tão excelente, pronta a lhe produzir maravilhosamente e a recompensar-lhe ao centuplo.” [La terre nous montre extérieurement une face triste et mélancolique, couverte le plus souvent de pierres, épines et char-dons, ou autres semblables. Mais si le laboureur la veut ouvrir avec son soc et charrue, il trouvera cette vertu tant excellente, prête de lui produire à merveilles et le récompenser au centuple]. Ibid.

⁴⁷ “elles ne sont si éloignées de nous, qu’il ne soit bien possible de faire épreuve avec l’oïel, témoin le plus fidèle, de ce qu’en trouvons aux histoires”. Ibid., p. 110.

De partida, o leitor contemporâneo se indaga sobre o significado da palavra singularidade. Na obra de Thevet, ela encontra estreita correlação com a noção de *maravilha* ou de *maravilhoso*, tal como se constituiu no período baixo medieval, mas também pode se referir à duplicação ou o reflexo de dados repertoriados pela literatura antiga (por exemplo, as amazonas, os dragões, as sereias, os monstros marinhos e outras personagens míticas).

Tal como vem a lume na literatura da Grécia Antiga, a noção de *maravilhoso* se refere às diferenças que o viajante, através de uma viagem aventureira, encontra nos lugares por onde passa em relação à geografia, aos objetos e aos seres (humanos ou não). De acordo com Hartog, dentro da narrativa de viagem, as maravilhas se apresentam como a tradução da diferença entre aqui e além, a expressão de que algo externo ao mundo do viajante/observador é qualitativamente extraordinário ou quantitativamente notável. Sinônimo de *curiosidade*, a *maravilha* “pode ser também a singularidade de que não se consegue entender a razão, a exceção”⁴⁸.

Neste sentido, a singularidade denotaria a especificidade de aspectos naturais ou sociais de um lugar, mas que não encontra correspondente direto na realidade da qual fazem parte o narrador e seu interlocutor. Diante dessa ausência, as *maravilhas* dependeriam do olho-medida do viajante e de sua capacidade *criativa* de realizar comparações que possam traduzi-las. Como resultado desse procedimento, as *maravilhas* se inserem no quadro de representação da alteridade, de criação de crenças e lendas fantásticas; bastaria que pensássemos nas aventuras de Ulisses ou mesmo nas *Histórias* de Heródoto para compreender o caráter criativo das *maravilhas* antigas.

Com o advento do catolicismo de Estado, essa concepção do *maravilhoso* teria sofrido um processo de repressão⁴⁹ por parte de uma cultura eclesiástica que, entretanto, não deixaria de perceber sua importância na constituição de uma ordem social e, conforme veremos, reapropria alguns de seus signos e imagens.

Para o historiador Jacques Le Goff,

⁴⁸ HARTOG, François. **O espelho de Heródoto**: ensaio sobre a representação do outro. Trad. Jacyntho Lins Brandão. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 1999, p. 247-248.

⁴⁹ Para Jacques Le Goff seria possível identificar um momento de repressão do maravilhoso pelos círculos de clérigos entre os séculos V-XI (Alta Idade Média) e um outro momento de “irrupção do maravilhoso [que havia sobrevivido na cultura popular] na cultura erudita” entre os séculos XII e XIII. Cf. LE GOFF, Jacques. “O maravilhoso no Ocidente medieval”. In: **O Imaginário medieval**. Lisboa: Editorial Estampa, 1994, p. 47-48.

o maravilhoso é um contrapeso para a vulgaridade e a regularidade cotidianas. Mas esse contrapeso ordena-se e funciona de modos diferentes consoantes as sociedades e as épocas. No Ocidente medieval os *mirabilia* tiveram tendência para organizar-se numa espécie de universo às avessas. Os seus principais temas são: a abundância de alimentos, a nudez, a liberdade sexual e a ociosidade.⁵⁰

Desse modo, diferentemente do “sobrenatural, [d]o miraculoso que são próprios do cristianismo”⁵¹, a função das *maravilhas* seria justamente a da suspensão de uma ordem estabelecida pela cultura erudita dos clérigos. O autor avança em sua análise ao indicar que já na Baixa Idade Média, a pequena e média nobreza, a cavalaria, então ameaçada, desejava opor à cultura eclesiástica, ligada à aristocracia, uma outra cultura que lhe pertencesse mais e da qual pudesse fazer o que quisesse⁵². A esse movimento, o historiador chamou de “irrupção do maravilhoso na cultura erudita”⁵³.

Contudo, acreditamos que mesmo esse maravilhoso enquanto “universo às avessas” acabaria por ter sofrido uma (re)apropriação religiosa, na medida em que nesse momento as imagens pagãs presentes no imaginário popular encontram novos significados, produzidos pelas estruturas sociais que o circundam. Considerando, portanto, que o imaginário social de época simultaneamente é determinado historicamente e produtor de transformação histórica, devemos compreender que no caso dos relatos quinhentistas sobre os quais nos debruçamos é o resgate do *maravilhoso* expressa antes a própria ressignificação do conceito do que sua aplicação tal qual se manifestava na Antiguidade ou como do sentido indicado por Le Goff.

Nesse sentido, concordamos com a leitura de Carlo Ginzburg, segundo a qual as lendas fantásticas e crenças populares de raízes pré-cristãs teriam sofrido um processo de cristianização⁵⁴, passando a representar a manifestação de Deus no plano terreno. Esse processo se expressaria, por exemplo, na fixação do ideário em imagens, modelo ou cânone arquitetônico, quando então os monstros e criaturas fantásticas passam a compor materialmente (nas paredes e fachadas das igrejas) o universo cristão. Por isso, nas palavras de Carmen Lícia Palazzo, “seres como os dragões ou mesmo como o haüt [bicho

⁵⁰ LE GOFF, “O maravilhoso no Ocidente medieval”, op. cit., p. 51.

⁵¹ Ibid., p. 47.

⁵² Ibid., p. 48.

⁵³ Ibid.

⁵⁴ Ao qual o autor designa como “cristianização do maravilhoso”. Cf. GINZBURG, Carlo. **O queijo e os vermes**. São Paulo: Companhia das Letras, 1987, p. 24.

preguiça], que segundo Thevet viveria de vento, não se constituíam em algo totalmente absurdo para uma Europa que tinha ainda na memória os estranhos animais dos bestiários, presentes, muitos deles, aliás, nas esculturas de suas catedrais.”⁵⁵

Assim, acreditamos que o conceito de singularidade utilizado na obra inaugural de Thevet sobre a América corresponde ao *maravilhoso* naturalizado e normatizado pelo cristianismo ocidental, pois “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.”⁵⁶

Por outro lado, importa reconhecer que a utilização das singularidades no relato thevetiano de 1557 aparece também enquanto resgate de algumas técnicas aplicadas nos relatos da Antiguidade. Referimo-nos apenas à imitação de uma “retórica da alteridade”⁵⁷ que já se encontra na literatura de viagem antiga, ou seja, à *função*, de caráter geral e independente das especificidades contextuais, que as maravilhas têm de tornar conhecido o desconhecido, mas não ao seu *significado*, variável porque dependente da historicidade do discurso produzido no relato e, por isso, sujeito aos critérios de classificação e catalogação da alteridade estabelecidos por uma cultura de acordo com seus princípios identitários.

Destarte, no que se refere à sua função, as singularidades modernas podem aparecer do mesmo modo que na literatura de viagem pagã, mas não no que se refere a seu significado, associado ao signo do poder de Deus no mundo. Essa distinção de sentido parece essencial porque ainda que na literatura de viagem pagã, “avaliar, medir, contar” fossem “operações necessárias para a tradução do *thôma* [ou *maravilha*] no mundo em que se conta[va]”⁵⁸, seu caráter permanecia aberto e infinito e, sobretudo, imprevisto, na medida em que não se tratava da manifestação de uma natureza transcendente, mas sim da reflexão que a diferença de outra cultura provocava no narrador, contribuindo para criações literárias que permitissem traduzir a alteridade; aparecia como uma representação da realidade do outro sem necessariamente essencializá-lo.

Já indicamos anteriormente, ao citar as palavras de François Hartog, que no

⁵⁵ PALAZZO, Carmen Lícia. **Entre mitos, utopias e razão**. Os olhares franceses sobre o Brasil: séculos XVI a XVIII. Rio Grande do Sul: Editora da PUC-RS, 2010, p. 65.

⁵⁶ GIUCCI, Guillermo. **Viajantes do maravilhoso**: o Novo Mundo. São Paulo: Companhia das Letras, 1992. p. 89.

⁵⁷ Adotamos o conceito “retórica da alteridade” tal qual desenvolvido por HARTOG, François. **O espelho de Heródoto**, op. cit., p. 227-271.

⁵⁸ HARTOG, **O espelho de Heródoto**, op. cit., p. 250.

interior da literatura de viagem antiga, as *maravilhas* significariam aquilo de que o viajante não consegue encontrar a razão, a explicação. Diversamente, como resultado da (re)formação do imaginário popular sobre bases cristãs, as maravilhas seriam sinais expressos e voluntários de Deus no mundo dos homens, para que pudessem admirar e glorificar a natureza (ou ordem) à qual pertenciam. Se, a princípio, monstros marinhos, leões alados, sereias e outros seres fantásticos poderiam contradizer a ideia de perfectibilidade da obra de Deus, por meio da *inversão*, isto é, colocando a vontade divina como anterior e, portanto, como condição de existência das figuras lendárias de origem pagã, a Igreja apreendeu as *maravilhas* num mundo ordenado.

Mas esse processo se mostra mais complexo quando, a partir dos *descobrimentos*⁵⁹, os homens, europeus que constituem a comunidade cristã, têm que lidar com o crescimento exponencial das singularidades. Contudo, considerando-se o princípio de *varietas*⁶⁰, segundo o qual Deus havia distribuído uma enorme e diversa quantidade de criaturas por toda a extensão do globo, tornava-se possível olhar as singularidades com menos estranhamento.

Como conciliar a variedade e a ordem? Como diversificar ininterruptamente as obras naturais evitando a desordem e a dispersão? É aqui que entra a ideia de analogia. A meio caminho entre identidade e alteridade, ela faz com que cada coisa não seja completamente a mesma nem completamente outra. Ela permite que a Natureza diversifique incessantemente suas obras sem contradizer a unidade ordenada de suas produções.⁶¹

É neste sentido que Thevet se insere na literatura de viagem da época moderna e,

⁵⁹ O termo *descobrimento* será empregado neste trabalho porque é o modo como Thevet enxerga o recente encontro com Índias Ocidentais. De acordo com Jean-Claude Laborie, o termo “descoberta” designa, no século XVI, o fato de revelar alguma coisa desconhecida dos Antigos (Cf. WANEGFFELEN, Thierry (org.). **La Renaissance**. Paris: Ellipses, 2014, chap. 7, p. 400), ou seja, ele reflete o pensamento de que a existência da América seria anterior ao seu sentido ou à sua interpretação pelos autores modernos, de que ela estaria apenas esperando ser descoberta pelos cristãos. Uma das críticas a esse conceito é apresentada por O’Gorman, segundo o qual uma análise processual da formação da ideia de América mostra que “Real, verdadeira e literalmente a América, como tal, não existe, apesar da existência de massa de terras não submersas que, no decorrer do tempo, acabará por lhe atribuir esse sentido, esse significado. [Apenas após 1507, com o reconhecimento de que as novas terras seriam uma entidade geográfica independente, expresso pelo mapa de Waldseemüller] verificamos que não só se reconhece a independência das novas terras em relação ao *orbis terrarum*, sendo, portanto, concebidas como uma entidade diferente e separada dele, mas também que – e isto é decisivo e novo – se atribui à referida entidade um ser específico e um nome próprio que a individualize”. O’GORMAN, Edmundo. **A invenção da América**. Reflexão a respeito da estrutura história do Novo Mundo e do sentido do seu devir. São Paulo: Editora Unesp, 1992, p. 97.

⁶⁰ Cf. CÉARD, Jean de. **La Nature et les prodiges**. L’insolite au XVI^e siècle, en France. Genève: Droz, 1977.

especialmente no interior do pensamento analógico⁶². Possibilidade de reduzir a alteridade ameríndia às formas semelhantes do mundo cristão europeu, que, paradoxalmente engendra uma identidade europeia moderna na qual a diferença ganharia o lugar da analogia. Processo que avaliaremos, não de maneira sistemática, mas sintomática, na passagem tanto de uma obra de Thevet a outra, quanto nas posteriores abordagens do tema da alteridade ameríndia ou selvagem por Jean de Léry e Michel de Montaigne.

Por ora, cabe salientar que quanto às *Singularidades*, a montagem analógica dos aspectos da França Antártica também preenche de forma substancial um relato que de outro modo seria ainda mais superficial e desinteressante ao público francês, vista sua carência “etnográfica”.

Posto isso, retornando ao movimento geral do texto, após uma pequena exposição sobre a “África em geral” (capítulo III) e sobre a “África em particular”, passa-se ao tratamento circunscrito (geograficamente) de cada região pela qual o viajante passou. Nesse momento de descrição supostamente detalhada sobre o que se observa, não demora para que o leitor “encontre” os povos de formas “monstruosas” da costa oriental da África, situados entre o trópico de Capricórnio e o cabo da Boa-Esperança⁶³, os “dragões” da Etiópia⁶⁴ ou a variedade de bestas a propósito das quais já faziam especulações autores Antigos:

Quanto às bestas, elas são muito variáveis. Aristóteles diz que as bestas da Ásia são muito cruéis, as da Europa são robustas e as da África, monstruosas. [...] O fato de que ali se produzem muitos animais monstruosos, de diversas espécies representadas em um mesmo

⁶¹ “Comment concilier la variété et l'ordre? Comment diversifier sans cesse les œuvres naturelles en évitant le désordre et la dispersion? C'est ici que joue l'idée d'analogie. A mi-chemin entre l'identité et l'altérité, elle fait que chaque chose n'est ni tout à fait la même, ni tout à fait une autre. Elle permet que la Nature diversifie sans cesse ses œuvres sans faire tort à l'unité ordonnée de ses productions”. CÉARD, Jean. “Analogie et zoologie chez les naturalistes de la Renaissance”. In: **Analogie et connaissance**. D'encre de Brésil: Jean de Léry, écrivain. Paris: Maloine s.a. éditeur, 1980. Tome I: Aspects historiques, p. 79-80.

⁶² Cf. FOUCAULT, Michel. “As quatro similitudes”. In: **As Palavras e as coisas**. Uma arqueologia das ciências humanas. Trad. Salma Tannus Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

⁶³ “Os Antropófagos estão próximos dos montes da Lua; já o resto da região que vai dali até o trópico de Capricórnio e, depois, até o cabo de Boa Esperança é habitado por muitos e diferentes povos, monstruosos e de diversas formas”. [Les Antrophages sont auprès des monts de la Lune; et le reste tirant de là jusques au Capricorne, et retournant vers le cap de Bonne-Espérance, est habité de plusieurs et divers peuples, ayant diverses formes et monstueuses]. THEVET, **Les Singularités...**, op. cit., p. 115.

⁶⁴ “Este país abunda em milagres; em direção à Índia, ele alimenta enormes animais, como grandes cães, elefantes, rinocerontes de admirável grandeza, dragões, basiliscos e outros”. [Ce pays abonde en miracles, il nourrit vers l'Inde de très grands animaux, comme grands chiens, éléphants, rhinocérons d'admirable grandeur, dragons, basilics et autres]. Ibid.

indivíduo, deu argumento ao provérbio “Que a África produz sempre alguma coisa de diferente”. Este mesmo provérbio foi usado anteriormente pelos Romanos, que fizeram muitas viagens e expedições na África por terem-na muito tempo dominado.⁶⁵

A África será tomada como ambiente de certa forma já inserido no universo cultural europeu devido ao repertoriamento de suas *maravilhas* pelos autores Antigos. Com efeito, no momento inicial da narrativa, o retorno à Antiguidade greco-romana concorre fortemente para a familiaridade com que as singularidades africanas são tratadas.

Na obra de Thevet, as imagens provenientes do *maravilhoso* medieval permitem construir um relato compreensível a seus interlocutores, ao mesmo tempo em que o retorno à Antiguidade amplia o quadro de referências imagéticas acerca das monstruosidades e fornece o modelo de ciência cosmográfica.

Essa imbricação fora de tal modo premente que Thevet não hesitou, conforme já apontamos, em contratar os serviços de Héret⁶⁶ para inserir no *corpus* principal das *Singularidades* referências aos ensinamentos dos Antigos, atrelando, desse modo, citações de autores como Homero, Heródoto, Plínio, Aristóteles e Virgílio aos costumes e aos aspectos naturais de regiões pouco conhecidas ou desconhecidas pelas quais Thevet havia passado. Esse trabalho foi fundamental não só porque tornava o relato thevetiano erudito e digno de apreciação dos homens mais nobres da França quinhentista, mas porque articulava o conhecimento sobre os povos antigos, tanto civilizados quanto bárbaros, ao conhecimento sobre os povos da América desenvolvido pelos europeus em torno de um projeto de Cosmografia Universal.

Ao aproximar o que a experiência (moderna) busca descrever aos termos de um conhecimento já expresso, a obra de Thevet e Héret contribui intimamente ao processo de “redução do desconhecido ao conhecido”. Seguindo os apontamentos de Frank Lestringant:

⁶⁵ “Quant aux bêtes brutes, elles sont fort variables. Aristote dit les bêtes en Asie être fort cruelles, robustes en l'Europe, en Afrique monstrueuses. [...] De là s'engendrent plusieurs animaux monstrueux, d'espèces diverses représentées en un même individu. Qui a donné argument au proverbe, ‘Que l'Afrique produit toujours quelque chose de nouveau’. Ce même proverbe ont plus avant pratiqué les Romains, comme plusieurs fois ils aient fait voyages et expéditions en Afrique, pour l'avoir par longtemps dominée”. THEVET, *Les Singularités...*, p. 65.

⁶⁶ A redação realizada por Héret resultou num processo movido contra Thevet e o editor das *Singularidades da França Antártica* por usurpação de paternidade literária, logo após a publicação do livro, em 1557. A corte determinou que Héret recebesse o valor referente à quase totalidade dos direitos de autor previsto no contrato, porém que seu nome fosse retirado do objeto de litígio. Sobre esse caso: LESTRINGANT, Frank. **André Thevet, cosmographe des derniers Valois**. Genève: Droz, 1991, chap. IV, p. 100-104.

teremos, então, em quase todos os capítulos que compõem *As Singularidades*, uma sequência binária associando uma “lição antiga” a um motivo de ordem etnográfica. O movimento se repete, operando indefectivelmente esta redução do desconhecido ao conhecido. Da estranheza primeira, vista e relatada, retorna-se à familiaridade de um texto lido e muitas vezes comentado. A conclusão substitui, assim, o Brasil dos Canibais pela Troia homérica ou a Cítia de Heródoto. Desta maneira, a empresa de Thevet-Héret não faz senão sistematizar uma tendência observável desde as primeiras narrativas sobre o Novo Mundo.⁶⁷

No entanto, os efeitos desse movimento em relação ao passado pagão não são constantes ao longo da narrativa. A relação entre Antigos e Modernos é regida pela tensão entre o que o seria a especulação daqueles e a experiência destes.

No tocante à África, o apelo à autoridade dos Antigos tem uma dupla função; primeiramente, ele serve para ocultar sua real fonte para o repertoriamento desse espaço geográfico, a saber, as informações do livro de Alvise Cadamosto, navegador veneziano contratado pela Coroa portuguesa para explorar a costa Atlântica africana nos anos de 1450, cuja publicação latina, *Novus orbis regionum ac insularum veteribus incognitarum*, veio a lume em 1532, em Paris⁶⁸. Para ser aceito enquanto relato verídico de viagem, ainda que realmente tenha passado pela África, parecia mais estratégico se apropriar do material produzido por um especialista no assunto e oferecê-lo enquanto experiência pessoal que dialoga com autores antigos.

Em segundo lugar, num relato que se propõe moderno e, portanto, deve ultrapassar o repertoriamento atribuído aos antigos, é necessário construir um momento de ruptura. Daí, compreende-se que o interesse sobre a África está em criar um espaço de transição *entre* as *maravilhas* da literatura Antiga e as *singularidades* das modernas viagens; lugar de trânsito entre o Velho e o Novo⁶⁹ mundo, pois teve seus limites

⁶⁷ “On aura donc, dans presque chacun des chapitres qui composent *Les Singularités*, une séquence binaire associant à un motif d’ordre ethnographique une ‘leçon antique’. Le mouvement se répète, opérant inlassablement cette réduction de l’inconnu au connu. De l’étrangeté première, vue et relatée, on retourne à la familiarité d’un texte lu et maintes fois commenté. La conclusion substitue alors au Brésil des Cannibales la Troie homérique ou la Scythie d’Hérodote. L’entreprise de Thevet-Héret ne fait en cela que systématiser une tendance observable dès les premiers récits concernant le Nouveau Monde”. LESTRINGANT, Frank. “Introduction”. In: THEVET, *Les Singularités...*, op. cit., p. 28.

⁶⁸ LESTRINGANT, Frank. “Le récit de voyage et la question des genres: l'exemple des *Singularitez de la France Antarctique*”. In: *Sous la leçon de vents*, op. cit., p. 199.

⁶⁹ Cabe-nos explicitar que ao utilizar o *novo* enquanto categoria analítica não o fazemos no sentido de indicar que haja um apelo à novidade em quaisquer livros de Thevet. Pelo contrário, teremos a oportunidade de veri-

geográficos ultrapassados pelas modernas navegações e, por isso, lugar de onde parte o movimento de superação do conhecimento estabelecido pelos Antigos. Tratar-se-ia de uma técnica particular do texto de Thevet que se acorda bem com o princípio geral da *emulação* dos textos antigos, repertoriados por Héret.

Assim, o verdadeiro domínio reivindicado por Thevet é em relação à “grande América”⁷⁰: no capítulo III (Da África em geral), somos “informados” que a “África, segundo Ptolomeu, é uma das três partes da terra (*ou melhor, das quatro, segundo os modernos geógrafos*, que a partir das navegações escreveram como vários países antigamente desconhecidos foram descobertos, como a Índia América, sobre a qual nós pretendemos escrever)”⁷¹. Dito de outro modo, quando os Modernos chegaram às Índias Ocidentais, superaram os Antigos em experiência e, conseqüentemente, a seu ver, em conhecimento, em razão. Thevet se enxerga enquanto um homem moderno e, por isso mesmo, não deixa de exaltar os feitos e a ciência antiga naquilo em que puderam contribuir com os Modernos. Todavia, o fato é que coube aos navegadores modernos explorar o que permanecera encoberto aos olhos dos Antigos.

1.2. Retornos à Antiguidade no encontro com Selvagens

A relação entre Antigos e Modernos é o substrato sobre o qual o autor das *Singularidades* constrói seu discurso sobre a alteridade ameríndia. Contudo, não se trataria

ficar os procedimentos de incorporação dos aspectos naturais e morais das regiões do “Novo Mundo” no mundo já inscrito pelo conhecimento bíblico do autor. Mais do que novidade, as Índias ocidentais revelam aos cristãos as curiosidades, as maravilhas da Natureza criada por Deus.

⁷⁰ “Eu sei que vários cosmógrafos descreveram suficientemente o país da Etiópia, mesmo entre os modernos, aqueles que recentemente fizeram belas navegações por esta costa da África, em várias e longínquos países: entretanto isso não me impedirá que, segundo o alcance do meu pequeno espírito, eu escreva algumas singularidades observadas navegando por esta mesma costa em direção à grande América”. [Je sais bien que plusieurs cosmographes ont suffisamment décrit le pays d’Éthiopie, même entre les modernes, ceux qui ont récemment fait plusieurs belles navigations par cette côte d’Afrique, en plusieurs et lointaines contrées: toutefois cela n’empêchera que selon la portée de mon petit esprit, je n’écrive aucunes singularités observées en navigant par cette même côte en la grande Amérique]. THEVET, *Les Singularités...*, op. cit., p. 113.

⁷¹ “L’Afrique selon Ptolémée, est une des trois parties de la terre, (*ou bien des quatre, selon les modernes géographes*, qui ont écrit depuis que par navigations plusieurs pays anciennement inconnus ont été découverts, comme l’Inde Amérique, dont nous prétendons écrire)”. Ibid., p. 63, grifo nosso.

do interesse sobre as maravilhas repertoriadas nos textos antigos, como pudemos observar na passagem pela África, mas da investigação sobre o homem Antigo como condição de inteligibilidade da humanidade americana. A partir do segundo momento da narrativa, uma nova relação entre Antigos e Modernos se estabelece em função do princípio analógico organizador das singularidades, agora, particularmente “americanas”⁷².

Com efeito, a relação dos Modernos com a Antiguidade se vê obrigada a algumas reconsiderações a partir do encontro com as Índias Ocidentais, na medida em que à humanidade até então composta por povos pagãos e cristãos vem a se juntar uma terceira humanidade, a qual caberá a estes reconhecer, descrever e classificar.

O texto de Thevet é emblemático de uma transição paulatina e, como não poderia deixar de ser, confusa, em relação à Antiguidade. Nesse sentido, primeiramente exalta a virtude dos Antigos no que se refere ao bem público (comum), considerada modelo para o homem moderno:

este método [da livre exposição em prol do bem público], soube-o bem praticar o sábio Sócrates e, depois dele, Platão, seu discípulo, os quais estiveram contentes de viajar por países estrangeiros não somente para adquirir a completude da filosofia como também para comunicá-la ao público, sem esperar de ninguém pagamento ou recompensa. Cícero não enviou seu filho Marcos a Atenas para ouvir Crátipo em filosofia e para aprender os costumes e modos de viver dos cidadãos de Atenas?⁷³

Mas foi pelo desenvolvimento da ciência da navegação que os Modernos puderam, de uma só vez, verdadeiramente partilhar um universo comum aos Antigos, cheio de perigos e desafios⁷⁴, e superá-los, quando então encontraram as Índias Ocidentais,

⁷² “Americanas” aparece aqui como a modernização do vocábulo “américas”, que seria empregado por Thevet para as singularidades da França Antártica, pois o topônimo “os Américas”, para designar os Tupinambá, é o mais utilizado nas *Singularidades*.

⁷³ “Cette méthode [de la libre exposition en faveur du bien publique] a bien su pratiquer le sage Socrate, et après lui Platon son disciple, lesquels non seulement ont été contents d'avoir voyagé en pays étranges pour acquérir le comble de philosophie, mais aussi pour la communiquer au public, sans espoir d'aucun loyer ni récompense. Cicéron n'a-t-il pas envoyé son fils Marc à Athènes pour en partie ouïr Cratippus en philosophie, en partie pour apprendre les mœurs et façons de vivre des citoyens d'Athènes?”. THEVET, **Les Singularités...**, op. cit., p. 422-423.

⁷⁴ “Eis, sem maiores delongas, o exemplo da navegação, que, como todas as coisas, quanto mais excelente é, mais difíceis são os meios para alcançá-la; é o que, depois da experiência, nos ensina Aristóteles, falando de virtude. E que a navegação esteja sempre acompanhada de perigo, como um corpo é acompanhado de sua sombra, mostrou algumas vezes o filósofo Anacársis”. [Voilà, sans plus long discours, exemple en la navigation, comme toute chose, d'autant qu'elle est plus excellente, plus sont difficiles les moyens pour y parvenir; ainsi qu'après l'expérience nous témoigne Aristote, parlant de vertu. Et que la navigation soit toujours accompagnée de péril, comme un corps de son ombre, l'a bien montré quelquefois Anacharsis philosophe]. Ibid., p.

constatando “que não somente tudo que está sob a linha é habitável, mas também todo o mundo é habitado, contra a opinião dos Antigos”⁷⁵.

Tal superação, no entanto, não tem origem no domínio da técnica da navegação, mas no fato (e assim é porque é dado) de que a experiência dos Modernos é regida pela Providência, diferentemente dos Antigos:

Assim lemos na *Eneida* de Virgílio (se ela é digna de alguma fé) que devido à inoportuna oração de Juno a Éolos, rei dos ventos, o miserável Troiano padeceu sob o mar, assim como a querela dos Deuses que se sucedeu. Por isto, podemos evidentemente conhecer os erros e os abusos que cegavam a antiguidade que, em seu danado gentilismo, atribuía a uma criatura menor sob poder do homem aquilo que pertence unicamente ao Criador; *ao qual eu não saberia louvar suficientemente a este respeito por ter se comunicado conosco e nos ter livrado dessa ignorância tenebrosa*. De minha parte, apenas sua Graça poderia ter favorecido tanto nossa viagem, que, nos dando vento tão bem à popa, passamos tranquilamente o estreito e dali às Canárias, ilhas distantes vinte e sete graus da linha Equinocial e aproximadamente quinhentas léguas de nossa França.⁷⁶

Dessa exposição, o interlocutor deve reter especificamente aquilo que faz dos Antigos pagãos e dos Modernos cristãos: o conhecimento das Sagradas Escrituras. Isso justificaria, por um lado, que a América tivesse permanecido *encoberta* aos Antigos, os quais, aliás, “seriam desculpáveis [...] devido a basearem suas afirmações antes em conjecturas que na experiência”⁷⁷.

Ademais, uma vez adentrado o domínio das Sagradas Escrituras, explica-se o erro dos Antigos sobre a inabitabilidade das zonas glaciais e tórrida, pois uma simples mirada ao Gênesis provaria, ao contrário, que *todo* o mundo fora criado e feito para ser habitado no exato momento em que Deus “disse a nossos primeiros parentes: 'Crescei e multiplica-

423.

⁷⁵ THEVET, *Les Singularités...*, op. cit., cap. XIX.

⁷⁶ “Ainsi lisons-nous en l'*Énéide* de Virgile (si elle est digne de quelque foi) combien, pour l'importune prière de Junon vers Éolus roi des vents, le misérable Troyen a enduré sus la mer, et la querelle des Dieux qui en suivie. Par cela peut-on évidemment connaître l'erreur et abus dont était aveuglée l'antiquité en son gentilisme damnable, attribuant à une créature, voire des moindres, et sous la puissance de l'homme, ce qui appartient au seul Créateur; *lequel je ne saurais suffisamment louer en cet endroit pour s'être communiqué a nous et nous avoir exempté d'une si ténébreuse ignorance*. Et de ma part, pour de sa seule grâce avoir tant favorisé notre voyage, que, nous donnant le vent si bien à poupe, nous avons tranquillement passé le détroit, et de là aux Canaires, îles distantes de l'équinoxial de vingt-sept degrés et de notre France de cinq cents lieues ou environ”. Ibid., p. 58, grifo nosso.

⁷⁷ “Parquoi sont excusables les Anciens, et non du tout croyables, ayant parlé par conjecture, et non par expérience”. Ibid., p. 129.

Em seu comentário crítico à obra de Thevet, Frank Lestringant aponta que,

colocado sob o signo da sacrossanta experiência, tão cara a Thevet, a conclusão desse capítulo [XX] concilia inovação e tradição, franca insolência e perfeita ortodoxia religiosa. Sem desprezo aos Antigos, a ciência dos Modernos se afina melhor com o ensinamento da Escritura santa. O Gênesis e o Salmos, em particular, nos ensinam que Deus colocou a Terra inteira à disposição do homem.⁷⁹

Contudo, restaria ainda explicar por que as Índias Ocidentais teriam permanecido por muito tempo desconhecidas pelos próprios cristãos. A essa questão central, objeto de inúmeros debates naquele momento, o capelão, com efeito, não encontra resposta plausível e, assim, esquivar-se no postulado da incompreensão (imperfeição) humana como causa do atraso no *descobrimento* da quarta parte do globo.

Embora simplória, a solução de Thevet serve bem como reafirmação da heteronomia dos Modernos em relação a seus próprios feitos, uma vez que a experiência está submetida à Vontade do Criador. Ora, a partir disso, acreditar que as terras ao Poente são habitadas por descendentes de Adão ou de Noé nada mais é do que uma questão de fé.⁸⁰ Esse ato de fé implica também a própria negação de que as Índias Ocidentais seriam um *Novo Mundo*⁸¹, pois elas necessariamente fazem parte do (Velho) mundo sempre existente, do *Orbis Terraum*.

Posto isso, compreende-se que o que caracteriza a experiência dos Modernos em

⁷⁸ “lui-même a dit à nos premiers parents: 'Croissez et multipliez'.”. Ibid., p. 132. A passagem pode indicar tanto o ato da Criação do homem e da mulher (Gên. 1:28) quanto a benção de Deus a Noé e seus descendentes depois do Dilúvio (Gên. 8:17; 9:1).

⁷⁹ “Placée sous le signe de la sacrosainte expérience, si chère à Thevet, la conclusion de ce chapitre [XIX] concilie innovation et tradition, franche insolence et parfaite orthodoxie religieuse. N’en déplaise aux Anciens, la science des Modernes s’accorde mieux avec l’enseignement de l’Écriture sainte. La Genèse et les Psaumes, en particulier, nous apprennent que Dieu a mis la Terre entière à la Disposition de l’homme”. THE-VET, *Les Singularités...*, op. cit., p. 444.

⁸⁰ O debate acerca da origem dos homens americanos aparece como dado fundamental nos relatos de viagem e outros tipos de documentos produzidos a partir do “descobrimento” do Novo Mundo, pois tange a própria questão da possibilidade da conversão dos ameríndios e, em última instância, do papel que lhes é conferido na formação das sociedades coloniais americanas.

⁸¹ Thevet se opõe diretamente ao emprego do termo *Novo Mundo*, pois acredita que tudo que existe tenha sido criado por Deus e sirva como prova de sua vontade: “quanto às Índias Ocidentais, a França Antártica, Peru, México, *hoje vulgarmente chamadas de Novo Mundo*, se estendem até cinquenta e dois graus e meio da linha”. [Quant à celles [Indes] de l’Occident, la France Antarctique, Pérou, Mexique, on les appelle *aujourd’hui vulgairement, le Nouveau Monde*, voire jusques au cinquante-deuxième degré et demi de la ligne]. Ibid., p. 101, grifo nosso.

oposição aos Antigos, que baseavam sua opinião apenas “em conjecturas”, é o conhecimento e a crença nas Sagradas Escrituras. Afinal, se toda a verdade está contida nesse livro, os erros e as mentiras são o resultado da ignorância ou do esquecimento dos ensinamentos sagrados.

Com a inserção da América, esse outro lugar⁸², no tabuleiro do mundo, caberia aos Modernos a tarefa de *desnudar* os mistérios da Natureza que permaneceram alheios aos Antigos. Mas, o fato inegável é que uns e outros se encontram no interior de uma mesma humanidade (porque todos descenderiam de Adão, conforme a teoria monogenista defendida por Thevet), no interior da qual um novo elemento deverá ser introduzido. Sobre essa ampliação da humanidade que implicou a alteração da relação com a Antiguidade, François Hartog mostrou como:

bruscamente o quadro se altera quando se insere, com a descoberta do Novo Mundo, um terceiro personagem: o Selvagem. ‘Nosso mundo acaba de encontrar um outro’, desconhecido dos Antigos, como registraria Montaigne. A onda de choque deste segundo abalo, maior, propagou-se e se fez sentir muito tempo sobre as paragens do Velho Mundo. [...] A aparição de um terceiro termo tornou, desde então, o jogo mais aberto, mais problemático também. A dupla dos Antigos e dos Modernos se encontrou desestabilizada, na medida em que todos os posicionamentos, todas as combinações e as variações entre os três termos tornavam-se, teoricamente, possíveis.⁸³

Então, no relato das *Singularidades* a Antiguidade fornece o modelo de humanidade pelo qual pode ser apreendido o homem Selvagem. Ambos partilham o

⁸² É necessário explicitar que ao utilizar “espaço outro” para designar a França Antártica, visamos indicar que a diferença radical posta por um espaço então desconhecido pelos europeus nos envia para a interpretação de que na obra de Thevet a América é um espaço outro concreto em relação à Europa e não uma utopia. As relações estabelecidas entre europeus e ameríndios, desde as trocas comerciais até as alianças político-militares nas disputas pelo domínio do continente, são o solo comum dos viajantes ou religiosos que registraram os modos de vida dos ameríndios com os quais tiveram contato ou sobre os quais receberam informações por intermediários. Essa “experiência” se atém à dimensão da realidade do Novo Mundo, dado que o fazem a partir da materialidade do contato e porque resultam na identificação das diferenças entre o mundo de aquém e de além. Nesse sentido, parece-nos funcional o conceito de *heterotopia*, tal como definida em FOUCAULT, Michel. **O corpo utópico, as heterotopias**. Trad. Salma Tamus Muchail. São Paulo: N-1 Edições, 2014.

⁸³ “Mais, soudain, le tableau change quand vient s'ajouter, avec la découverte du Nouveau Monde, un troisième personnage: le Sauvage. ‘Notre monde vient d'en trouver un autre’, inconnu des Anciens, comme en prenait acte Montaigne. L'onde de choc de ce deuxième ébranlement, majeur, se propagea et se fit sentir longtemps sur les rivages de l'Ancien Monde. [...] L'apparition d'un troisième terme a, dès lors, rendu le jeu plus ouvert, plus problématique aussi. Le couple des Anciens et des Modernes s'est trouvé déstabilisé, dans le mesure où tous les positionnements, toutes les combinaisons et les variations entre les trois termes devenaient, théoriquement, possibles”. HARTOG, François. **Anciens, Modernes, Sauvages**. Paris: Galaade Éditions, 2005, p. 18.

distanciamento em relação às Sagradas Escrituras, seja por ignorância seja por esquecimento, e constituem a dupla alteridade com a qual o homem Moderno deve lidar. Nesse sentido, o relato de Thevet dialoga de modo privilegiado com o momento em que

o homem da Renascença perceberá sua alteridade em relação à Antiguidade, enquanto moderno, e em relação aos selvagens das Novas Índias, enquanto civil. É esse duplo cruzamento de alteridades que se constituirá como a base da identidade cultural que, não por acaso, ainda hoje denominamos de ‘civilização moderna’.⁸⁴

Ao longo da narrativa thevetiana, percebemos que a tradução dos costumes e práticas dos selvagens a partir de sua relação com Antigos corresponde à redução de ambas as alteridades aos próprios códigos representativos do autor, representante do homem Moderno, que lhes projetam significados e sentidos exógenos, os quais se encontrarão na base das políticas de civilização e evangelização da Época Moderna. De modo geral, por conseguinte, como bem definiu Hartog

a estratégia é clara: por toques [touches] sucessivos se opera a ‘domesticação’ dos Selvagens, que são inscritos em uma rede de referências cômoda e bem conhecida. Thevet é um exemplo tanto mais convincente desta maneira de proceder, que sabemos que as *Singularidades* são o produto de um trabalho a diversas mãos.⁸⁵

De fato, ao tratar das amazonas no capítulo LXIII, essa figura mítica da qual os “historiógrafos”⁸⁶ desconheciam a versão americana, o autor *projeta* o exemplo retirado das personagens marginais que figuravam nos relatos gregos, de modo que as amazonas americanas têm as mesmas características daquelas das outras partes do mundo: “elas

⁸⁴ AGNOLIN, Adone. **Jesuítas e Selvagens:** a negociação da fé no encontro catequético-ritual americano-tupi (séculos XVI-XVII). São Paulo: Humanitas, 2007, p. 478.

⁸⁵ “La stratégie est claire: par touches successives s’opère la ‘domestication’ des Sauvages, que l’on vient inscrire dans un réseau de références commode et assez bien connues. Thevet est un exemple d’autant plus convaincant de cette manière de procéder que l’on sait que les Singularités sont le produit d’un travail à plusieurs mains”. HARTOG, **Anciens, Modernes, Sauvages**, op. cit., p. 37.

⁸⁶ “Historiographe” aparece como um termo genérico para se referir aos escritores antigos, que Thevet não nomeia diretamente em seu texto: “Os ditos Espanhóis fizeram tanto em suas jornadas que chegaram em um lugar onde se encontram as Amazonas; fato que não era estimado, ao qual os historiôgrafos não fizeram nenhuma menção, pois não tiveram o conhecimento desses países recentemente encontrados”. [Lesdits Espagnols firent tant par leurs journées qu’ils arrivèrent en une contrée où se trouva des Amazones; ce que l’on n’eût jamais estimé pource que les historiographes n’en on fait aucune mention, pour n’avoir eu la connaissance de ces pays naguère trouvés]. THEVET, **Les Singularités...**, op. cit., p. 316.

vivem do mesmo modo que as Amazonas da Ásia”⁸⁷.

Mas, na medida em que o relato ganha alguma consistência “etnográfica”, os instrumentos de tradução da alteridade se distendem. Daí que as descrições acerca dos costumes e práticas dos ameríndios e da natureza circundante que compõem o segundo momento das *Singularidades* sejam mais extensas e precisas tanto em relação às singularidades africanas, resgatadas nos textos antigos, quanto em relação à simples projeção mítica das amazonas supostamente encontradas pelos espanhóis.

Quando, então, entra em cena a observação direta do narrador, encontramos outras técnicas de tradução a fim de conferir inteligibilidade ao relato. Na passagem em que Thevet descreve a guerra empreendida pelos “bárbaros”⁸⁸ e todo o ritual antropofágico que se segue:

no dia do massacre, ele [o prisioneiro] estará deitado na cama, bem preso por ferros (do qual o uso foi oferecido pelos cristãos), cantando durante todo o dia e a noite estas canções: “os *Margageas* nossos amigos são gente de bem, fortes e poderosos na guerra, eles tomaram e comeram muitos dos nossos inimigos, também me comerão um dia, quando eles quiserem; mas eu, eu matei e comi parentes e amigos deste que me tem como prisioneiro.”⁸⁹

o interlocutor é envolvido pelas palavras do prisioneiro a beira da morte, num *cenário*⁹⁰ que julgamos bastante sofisticado, formado pela associação entre as imagens⁹¹ que

⁸⁷ “elles vivent tout ainsi que nous trouvons avoir vécu les Amazones de l'Asie”, Ibid., p. 317. Sobre a herança taxionômica das amazonas, Lestringant desenvolveu uma interessante análise em: LESTRINGANT, Frank. *A oficina do Cosmógrafo...*, op. cit., p. 143-160.

⁸⁸ No capítulo XL, Thevet utiliza igualmente o termo “bárbaro” para se referir aos selvagens, de modo que em sua obra não há diferença no significado dos dois termos, a saber, Selvagem e Bárbaro. Ver, por exemplo, THEVET, *Les Singularités...*, op. cit., p. 212.

⁸⁹ “Le jour du massacre, il [le prisonnier] sera couché au lit, bien enfermé de fers (dont les chrétiens leur ont donné l'usage), chantant tout le jour et la nuit telles chansons: ‘Les *Margageas* nos amis sont gens de bien, fort et puissants en guerre, ils ont pris et mangé grand nombre de nos ennemis, aussi me mangeront-ils quelque jour, quand il leur plaira; mais de moi, j'ai tué et mangé des parents et amis de celui qui me tient prisonnier’.” Ibid., p. 213.

⁹⁰ Com efeito, queremos nos referir aqui ao aspecto da composição visual empreendida pelo relato, a partir do conceito *regime de visualidade* apresentando por Ulpiano Menezes em MENEZES, Ulpiano T. Bezerra de. “Fontes visuais, cultura visual, História visual. Balanço provisório, propostas cautelares”, *Revista Brasileira de História*, São Paulo, v. 23, nº 45, 2003, pp. 11-36.

⁹¹ É notável que dentre as 41 xilografuras que compõem a edição original do livro, 27 sejam apenas sobre a França Antártica. Dessas, apenas 11 se referem aos hábitos, costumes, crenças ou práticas dos selvagens e as 16 restantes são destinados a representar espécimes animais, frutos e plantas da região. Dentre aquelas 11 que tratam do que podemos chamar aspectos sociais, 4 tematizam a guerra, o ritual da morte do inimigo e a antropofagia.

representam a guerra, o massacre e a ingestão do inimigo (ver figuras 1, 2, 3 e 4 ao final deste capítulo) e a “fala” dos ameríndios. Assim, ao combinar elementos imagéticos, oralidade e escrita, a descrição compõe uma cena que dissimula as estratégias “retóricas” do narrador, instilando ao leitor que aquilo que está escrito é a realidade observada.

Ademais, é necessário considerar que a *voz* do ameríndio, cuja função não é outra senão a de conferir verossimilhança ao relato, só pode ser inserida após a *tradução* da língua dos “Américas”⁹²; tradução que não deixa de estar enleada à “retórica da alteridade” grega da qual se apropria o relato moderno, novamente evidenciando a centralidade da *aemulatio* dos textos antigos para a composição geral da obra.

Por fim, último aspecto essencial para a (re)composição da realidade do mundo do além-mar, é o uso da analogia, através da qual pode descrever aos seus interlocutores as crenças tupinambá. Analisemos o caso paradigmático de sua consideração respeitante à “religião dos Américas”⁹³, capítulo no qual esclarece que antes da chegada dos europeus às Índias Ocidentais “essas pobres gentes viviam sem religião e sem lei, o que é verdadeiro”⁹⁴, mas que, no entanto, “não existe nação tão bárbara que, por instinto natural, não tenha alguma religião e alguma cogitação de um Deus.”⁹⁵

Verifica-se, à primeira vista, que todos os “Américas” são sem fé, sem lei – duas condições necessárias à vida civil – e que suas manifestações religiosas são apenas instintivas. Neste ponto, é expressa a contradição que o termo religião suscita na obra de Thevet, pois os selvagens *têm* religião e *não têm* religião.

Com efeito, as considerações de Thevet acerca da religião dos Tupinambá retomam uma máxima ciceroniana, segundo a qual não haveria nenhuma nação no mundo

⁹² Exemplo cabal da tradução da língua dos “Amériques” (utilizado por Thevet como topônimo tanto quanto etnônimo) é o colóquio que Thevet tem com Pindobuçu, no capítulo XXXVII: “Algumas vezes, eu me esforcei a interrogar um grande rei do país, que tinha vindo nos ver dali a cerca de trinta léguas e me respondeu furiosamente em sua língua: 'Não sabes tu que após a morte nossas almas vão para um país distante e se encontram todas juntas em belos lugares, assim como dizem nossos profetas que as visitam com frequência e com elas falam?' E têm essa opinião como certa, sem nunca dela duvidar”. [Je m'ingérai quelquefois d'en interroger un grand roi du pays, le quel nous était venu voir bien de trente lieues, qui me répondit assez furieusement en sa langue: 'Ne sais-tu pas qu'après la mort nos âmes vont en pays lointain, et se trouvent toutes ensemble en de beaux lieux, ainsi que disent nos prophètes qui les visitent souvent et parlent à elles?' Et tiennent cette opinion assurée, sans en vaciller de rien]. THEVET, **Les Singularités...**, op. cit., p. 199.

⁹³ Chapitre XXVIII: “De la religion des Amériques”. Ibid., p. 163-166.

⁹⁴ “ces pauvres gens vivaient sans religions et sans loi, ce qui est veritable”. Ibid.

⁹⁵ “n'y a nation tant barbare que, par l'instinct naturel, n'ait quelque religion et quelque cogitation d'un Dieu”. Ibid., p. 163.

que não houvesse sentimento de Deus⁹⁶. Deste modo, adaptando a concepção tomasiana de que os atos humanos são regidos por leis, para Thevet, todos os homens⁹⁷, mesmo “estas pobres gentes” da América, estão envolvidos pelas determinações de Deus, ou seja, possuem razão natural, que é de acordo com a lei eterna, porém, ainda que “todos eles confessam então existir algum poder e alguma soberania; mas qual ela é poucos conhecem, a saber aqueles com os quais Nosso Senhor quis se comunicar apenas por sua Graça”⁹⁸.

Então, o que distingue Antigos e Modernos é também o que define a ausência de religião entre os selvagens: o “desconhecimento” da lei divina expresso nas Sagradas Escrituras. Nesse sentido, também a “variedade” de religiões encontradas entre os ameríndios tanto quanto a quantidade de divindades cultuadas pelos povos antigos se opõem à verdadeira religião (monoteísta) dos europeus.

Essa argumentação de fundo teológico seria uma espécie de prefiguração de um sistema de classificação dos homens conforme seu nível de desenvolvimento civil ou histórico, tal como encontraríamos poucos anos depois na obra de José de Acosta, para quem os selvagens são o mais baixo grau da humanidade, mesmo quando comparado entre “aqueles que se apartam da reta razão e da prática habitual dos homens”⁹⁹, ou seja, entre os demais povos ditos não civilizados.

Na hierarquia que se estabelece na narrativa de Thevet, os cristãos ocupariam o topo hierárquico da humanidade, porque suas leis civis se acordam à lei divina; em seguida viriam os Antigos, que desenvolveram leis humanas mas ignoraram a lei divina e, por fim, os selvagens, que desconhecendo a escrita não têm leis civis. Contudo, não significa que não possa haver transições e, sobretudo, que aqueles que estão mais abaixo não possam desenvolver sua razão natural; afinal

⁹⁶ Ibid., p. 452 (nota 02 da p. 163).

⁹⁷ Desde 1537, por meio da Bula *Sublimis Deus*, o Papa Paulo III estabeleceu que todos os índios eram seres humanos; portanto em data bem anterior à publicação das *Singularidades*, embora existam várias passagens em que Thevet compara os selvagens da América a animais e feras. Fato que exemplifica que “muito depois de decretada a humanidade dos ameríndios pela Bula *Sublimis Deus*, boa parte da humanidade continuava, pois, a ser localizada em algum ponto entre o humano e o animal, ou simplesmente definida como animal”. WOORTMAN, Klaas. **O Selvagem e o Novo Mundo: ameríndios, humanismo e escatologia**. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 2004, p. 69.

⁹⁸ “ils confessent donc tous être quelque puissance et quelque souveraineté; mais quelle elle est, peu le savent, c'est-à-savoir ceux auxquels Notre-Seigneur de sa seule grâce s'est voulu communiquer. Et pour ce cette ignorance a causé la variété des religions”. THEVET, **Les Singularités...**, op. cit., p. 163.

⁹⁹ ACOSTA, **De procuranda...**, op. cit., p. 61

qualquer incivilidade que eles tenham, eles estão sempre dispostos a fazer serviço e prazer, até mesmo por pequeno salário: caridosos ao ponto de conduzir um estrangeiro cinquenta ou sessenta léguas dentro do país, pelas dificuldades e perigos, com todas outras obras caridosas e honestas, eu diria mais que os cristãos.¹⁰⁰

O aspecto central dessa passagem é que a classificação cristão/não-cristão se associa ao movimento da própria história dos homens, na qual os vícios ou os pecados são mais corruptíveis e, portanto, mais condenáveis do que a ignorância dos “Américas”. Acreditamos que este seja o primeiro, ainda que sutil, indício da mudança na consideração da alteridade ameríndia no interior da obra do cosmógrafo, que, se tem nas *Singularidades* a demonstração de um antiprimitivismo exacerbado, uma leitura condenatória dos costumes selvagens, passaria a demonstrar uma visão mais simpática dos selvagens conforme o conhecimento “etnográfico” sobre os mesmos é desenvolvido; é o que podemos observar mais claramente a partir da publicação da *Cosmografia Universal*, em 1575.

No que concerne o texto das *Singularidades*, também a crença dos os “América” em suas visões, sonhos e ilusões, tratada no capítulo XXXV¹⁰¹, é apontada como análoga daquilo que “nós faríamos com o Evangelho”¹⁰², bem como à prática de interpretação dos sonhos pelos Antigos, como “Filon [de Alexandria, que] foi o primeiro a interpretar os sonhos e, segundo Pompeu Trogo, foi deveras excelente nessa mesma ciência. Plínio tem a opinião de que Anfictião foi o primeiro intérprete dos sonhos”¹⁰³. Vê-se, portanto, o quanto a analogia “torna possível todas as combinações e variações” entre Antigos, Modernos e Selvagens.

Ao nos valermos dos procedimentos da “retórica da alteridade” para compreender as relações entre o registro escriturário do relato de viagem e a redução da realidade que ele opera, torna-se patente considerar que as *Singularidades*, a despeito de seu caráter heteróclito, seguem uma ordem rígida dos argumentos a serem expostos aos destinatários:

¹⁰⁰ “quelque incivilité qu'ils aient, ils sont fort prompts à faire service et plaisir, voire à petit salaire: charitables jusques à conduire un étranger cinquante ou soixante lieues dans le pays, pour les difficultés et dangers, avec toutes autres oeuvres charitables et honnêtes, plus, je dirai, qu'entre les chrétiens”. Ibid., p. 170.

¹⁰¹ “Des visions, songes & illusions de ces Amériques, & de la persécution qu'ils reçoivent des esprits malins”. THEVET, *Les Singularités...*, op. cit., p. 188-191.

¹⁰² “comme nous ferions l'Évangile”. Ibid., p. 190.

¹⁰³ “Philon, le premier qui a interprété les songes, et selon Trogus Pompeius, qui depuis a été fort excellent en cette même science. Pline est de cet avis que Amphiction en a été le premier interprète”. Ibid.

o objetivo da exposição é o convencimento sobre um objeto, qual seja, a alteridade radical do ameríndio que pode e deve ser reduzida aos códigos partilhados entre europeus cristãos.

Posto isso, verificaremos em que medida as operações analógico-retóricas através das quais ocorre o encontro ideal entre Antigos, Modernos e Selvagens engendram também o sentido material do encontro material entre o Velho e Novo Mundo. Primeiramente, ao descrever o estado de incivilidade das “pobres gentes” da América, que “são verdadeiramente *idólatras*, nem mais nem menos que os antigos gentios”¹⁰⁴, entende-se que o resgate da Antiguidade serve para domesticar a realidade estranha e fugidia deste lugar outro, traduzindo-a em imagens e códigos reconhecíveis.

Reconhecendo, portanto, que são *idólatras*, encontra-se a causa pela qual, ainda que possuindo sentimento sobre Deus, restaram num estado de incivilidade e de ignorância sobre as Sagradas Escrituras, único modo pelo qual teriam desenvolvido a verdadeira e única religião: os responsáveis pela crença dos selvagens em sonhos e espíritos seriam os *caraíbas*¹⁰⁵. Se os desvios encontrados entre as gentes da França Antártica são fruto da ação demoníaca, caberia aos cristãos combatê-la, incontornavelmente.

Numa condução do relato que corresponde à orientação salvífica da História, através do contato com os cristãos os selvagens poderiam ser, pouco a pouco, civilizados:

a América era e ainda é habitada, além dos cristãos que a habitam desde a chegada de Américo Vespúcio, por gente maravilhosamente estranha e selvagem, sem fé, sem lei, sem religião, sem civilidade alguma, vivendo antes como animais irracionais, assim como os fez a natureza, alimentando-se de raízes, andando sempre nus tanto homens quanto mulheres, *até que eles sejam frequentados pelos cristãos, que poderão pouco a pouco despojar-lhes dessa brutalidade para vestir uma forma mais civil e humana*.¹⁰⁶

Assim, se “Thevet tem o mérito exclusivo de erigir os povos do Novo Mundo, e, sobretudo, seus chefes, à dignidade dos Antigos” e que, “uma pequena revolução está em

¹⁰⁴ “sont vraiment *idolâtres*, ni plus ni moins que les anciens gentils”. THEVET, **Les Singularités...**, op. cit., p. 191, grifo nosso.

¹⁰⁵ Sobre a figura dos *caraíbas* como instrumento da ação demoníaca, ver cap. 2.

¹⁰⁶ “[L'Amérique] a été et est habitée pour le jourd'hui, outre les chrétiens qui depuis Améric Vespuce l'habitent, des gens merveilleusement étranges et sauvages, sans foi, sans loi, sans religion, sans civilité aucune, mais vivant comme bêtes irraisonnables, ainsi que nature les a produits, mangeant racines, demeurant toujours nus tant hommes que femmes, *jusques à tant, peut-être, qu'ils seront hantés des chrétiens, dont ils pourront peu à peu dépouiller cette brutalité pour vêtir une façon plus civile et humaine*”. THEVET, **Les Singularités...**, op. cit., p. 162, grifo nosso.

vias de se completar nessa promoção do Ameríndio à espécie do Europeu.”¹⁰⁷, ele também, dentre outros viajantes e missionários, contribuiu para a produção de um imaginário sobre os selvagens que subscreveu os projetos de colonização e redução das sociedades indígenas à ordem de uma economia mundo em formação.

Se a preocupação central do relato de viagem é “inserir o mundo que se conta no mundo em que se conta”¹⁰⁸, seu sentido só pode ser encontrado na historicidade intrínseca ao texto que busca apreender a alteridade: à aplicabilidade universal dos métodos de tradução cultural responde a especificidade do discurso histórico.

Com efeito, o movimento realizado por Thevet nas *Singularidades* tende a projetar na alteridade a completa ausência daquilo que caracteriza “nós”, como o uso de roupas, o ouro, as leis civis, a religião monoteísta ou uma forma de governo instituída. Essa ausência implica o esvaziamento histórico das sociedades ameríndias, na medida em que o europeu, André Thevet, enxerga aquilo que vê enquanto desvio e, por isso, só reconhece a si mesmo naquilo que vê. Desse modo, a soma das *singularidades* fragmenta a realidade social indígena e lhe atribui significados extrínsecos.

Paralelamente ao processo de negação dos significados específicos dos elementos descritos no interior de outra cultura, o discurso das *Singularidades* constrói um modelo hegemônico de interação cultural. Uma vez que os povos do Novo Mundo fazem parte da mesma humanidade que os europeus, sendo, portanto, seus semelhantes, é necessário ao menos acreditar que “se nós lhes falamos a propósito de Deus, como algumas vezes eu fiz, eles escutarão atentamente com uma grande admiração”¹⁰⁹.

Nesse sentido, concordamos com a leitura sugerida por Zinka Ziebell, para quem “nem Léry nem Thevet têm a postura colonialista, tal como a encontramos em Gandavo”, mas que “é certo, também que em *Singularitez* se encontram traços que se inserem perfeitamente na concepção de literatura de propaganda colonial”¹¹⁰.

¹⁰⁷ “Thevet a le mérite, qui n'appartient qu'à lui, d'ériger les peuples du Nouveau Monde, et surtout leurs chefs, à la dignité de ceux de l'Ancien. Une petite révolution est en train de s'accomplir dans cette promotion de l'Améri dien au rang de l'Européen”. LABORIE, Jean-Claude et LESTRINGANT, Frank. “Introduction”. In: THEVET, André. **Histoire d'André Thevet Angoumois in, Cosmographe du Roy, de deux voyages par luy faits aux Indes Australes et Occidentales**. Genève: Librairie Droz, 2006, p. 21.

¹⁰⁸ “Como, de modo persuasivo, inscrever o mundo que se conta no mundo em que se conta? Esse é o problema do narrador. Ele se confronta com um problema de tradução”. HARTOG, **O espelho de Heródoto**, op. cit., p. 229.

¹⁰⁹ “si on leur tient a propos de Dieu, comme quelque fois j'ai fait, ils écouteront attentivement avec une grande admiration”. THEVET, **Les Singularités...**, op. cit., p. 164.

¹¹⁰ ZIEBELL, Zinka. **Terra de canibais**. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2002, p. 196-197.

Um dos sentidos produzidos pelo uso dos modelos antigos no relato de Thevet poderia confirmar o dado geral de que

não há transição fácil da representação clássica do bárbaro para a representação cristã do selvagem – nem há um Heródoto na Renascença. [...] Se existem paralelos perturbadores, eles são curiosamente invertidos, pois o grande exército invasor de um poder despótico que ameaça destruir liberdades nativas pertence aos herdeiros culturais da Antiguidade clássica. E a história termina mal, naturalmente: não com o heroico rechaçar dos invasores, senão com a brutal escravização e morticínio de milhões de inocentes.¹¹¹

Contudo, acreditamos que os efeitos literários e históricos produzidos nas *Singularidades*, devam ser considerados separadamente, a fim de não incorrer num determinismo das relações que se travaram na América. Afinal, literariamente elas se inserem no gênero dos relatos de viagem¹¹², que alcançou grande sucesso no Quinhentos, e por isso segue a convenção do *maravilhoso* que, se, por um lado, produz um espaço compartilhado entre narrador e leitor, por outro lado, reduz a alteridade ao fragmentar a vida social ameríndia recortando-lhes as práticas, crenças e costumes e dispondo-os de

¹¹¹ GREENBLATT, Stephen. **Possessões maravilhosas**: o deslumbramento do Novo Mundo. São Paulo: EDUSP, 1996, p. 169 e nota 16.

¹¹² Numa definição estritamente literária, mesmo aquilo que se caracteriza por relato de viagem pode produzir efeitos diversos. Nesse sentido, parece interessante notar que o modo de proceder de Thevet, apostando no relato de singularidades ou recortes descritivos, justamente contribui para a redução da alteridade, no sentido que se reduzem ao mínimo as significações das práticas ameríndias dentro de sua organização social. Quanto às escolhas literárias de Thevet comparadas às de Staden e Léry, Frank Lestringant explica que “assim como Staden, Léry insiste sobre o valor de testemunho de seu relato. Ele escreve uma *História*, assim como Staden contava uma *História* e que no mais é uma *História* verídica, eine *Warhaftige Historia*, ou seja, o relato verdadeiro de sua experiência pessoal no Brasil. É necessário conferir à palavra ‘história’ seu sentido etimológico grego de testemunha. O *histôr* é este que conta porque ele viu, que está autorizado a testemunhar diante do tribunal da posteridade porque ele provou com seus próprios olhos e por todos os seus sentidos, por cada membro e cada órgão de seu corpo que ficou dolorido e sofrendo, a verdade disso que ele relata. [...] Deste ponto de vista, poderíamos opor Thevet, que escreve (ou talvez faz escrever) *Singularidades*, depois uma *Cosmografia universal* à maneira de Sébastien Münster, a Staden e Léry, que escrevem ambos uma *História* particular. [...] Thevet se situa do lado do inventário; Staden e Léry do lado da aventura e da experiência”. [Tout comme Staden, Léry insiste sur la valeur de témoignage de son récit. Il écrit une *Histoire*, de même que Staden racontait une *Historia*, et, qui plus est, une *Histoire* véridique, eine *Warhaftige Historia*, c'est-à-dire le récit véritable de son expérience personnelle au Brésil. Il faut rendre au mot d’“histoire” son sens étymologique grec de témoignage. L'*histôr*, c'est celui qui raconte parce qu'il a vu, qui est autorisé à témoigner devant le tribunal de la postérité parce qu'il a éprouvé par ses propres yeux et par tous ses sens, par chaque membre et chaque organe de son corps douloureux et souffrant, la vérité de ce qu'il rapporte. [...] On pourrait opposer de ce point de vue Thevet d'une part, qui écrit (ou plutôt fait écrire) des *Singularitez*, puis une *Cosmographie universelle* à la manière de Sébastien Münster, à Staden et Léry qui écrivent tous deux une *Histoire* particulière. [...] Thevet se situe du côté de l'inventaire; Staden et Léry du côté de l'aventure et de l'expérience]. LESTRINGANT, Frank. “Les Indiens Tupinamba vus par Staden, Thevet et Léry”, *Die Wahrhaftige Historia - das erste Brasilienbuch. Akten des Wolfhager Kongresses zu 450 Jahren Hans-Staden-Rezeption*, herausgegeben von Franz Obermeier und Wolfgang Schiffner, Kiel, Westensee-Verlag, & Wolfhagen, Regionalmuseum Wolfhager Land, 2008, pp. 53-70, p. 55.

acordo com uma ordem extrínseca determinada por Deus (ou pelas artimanhas do Diabo), à maneira de um gabinete de curiosidades.

Mas, historicamente, seus efeitos só podem ser analisados a longo prazo, avaliando sua importância no quadro da produção de um imaginário europeu sobre os ameríndios, em especial os Tupinambá, bem como das mudanças inerentes às relações de contato intercultural: por que os mesmos selvagens das *Singularidades* serão renomeados na escrita da *Cosmografia Universal* e serão confrontados por outros selvagens, aqueles de Léry e Montaigne, por exemplo?

Nas palavras de Lestringant,

vê-se, portanto, como, alternadamente, homens da natureza ou, ao contrário, distantes dela, as “pobres gentes” da Antártica definem o paradigma contraditório da humanidade não cristã. De modo inverso do que se entrevê já na *História de uma viagem*, de Léry, ou no ensaio *Dos canibais* – um tipo de alegorização do selvagem que se encarrega de encarnar, por exemplo, o reino da natureza, a igualdade primitiva ou a liberdade ociosa da Idade de Ouro ovidiana – a “América” de Thevet não ocupa o lugar de qualquer conceito. [...] Com toda evidência, o selvagem em mosaico e polímorfo do cosmógrafo franciscano situa-se nos antípodas do bom selvagem dos filósofos, pálida abstração que não chega mais a preencher qualquer conteúdo etnográfico concreto.¹¹³

Acreditamos que esse selvagem retalhado do livro de um capelão viajante ganhará novos contornos com a realização do projeto cosmográfico de Thevet em seu gabinete. Quando, vinte anos depois, a *Cosmografia de Levante* e as *Singularidades da França Antártica* se encontram no mapa do mundo e se somam ao trabalho de compilação de outros relatos de viagem modernos, bem como às informações fornecidas por marinheiros, comerciantes e *truchements*, finalmente os limites da livre-associação com os modelos Antigos se impõem: paradoxalmente, a *Cosmografia Universal* de Thevet recupera um modelo de ciência antiga, já ultrapassado no século dos relatos de viagem, mas alcança um resultado importante de registro etnográfico das sociedades tupinambá independente da mediação dos Antigos.

¹¹³ LESTRINGANT, Frank. **A oficina do cosmógrafo, ou a imagem do mundo no Renascimento**. (trad. Edir Missio). Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2009, p. 109-110.

Vemos, então, que o selvagem ganha nome de Tupinambá, encontra a companhia dos Tapuia na *História de duas viagens*¹¹⁴ e recebe a atenção em relação aos mitos, suas crenças e o significado de suas práticas sociais. E se, mesmo assim, ele “não ocupa o lugar de qualquer conceito” é porque a inconstância das *relações* entre europeus e Tupinambá na costa da América portuguesa não passa despercebida por Thevet. Com efeito, as variações de uma possível imagem dos Tupinambá ao longo de sua obra indicam as *relações de poder* entre Selvagens e Modernos, de que as *Singularidades* testemunham as contradições e incompreensões.

As *Singularidades* são o *locus* de uma memória da França Antártica, que faz Thevet perseguir incansavelmente não mais um retorno ideal aos Antigos, mas um (re)encontro com os selvagens.

¹¹⁴ Escrita entre 1587 e 1588, a *Histoire d'André Thevet Angoumois, Comographe du Roy, de deux voyages par luy faits aux Indes Australes, et Occidentales*, doravante grafada como *História de duas viagens*, não chegou a ser publicada antes de sua morte, em 1592. Tratava-se de uma resposta de Thevet a Jean de Léry, que em sua *Histoire d'un voyage faict en la terre du Brésil*, de 1578, havia acusado o cosmógrafo de incorrer em grandes inverdades tanto sobre os aspectos que se propunha a registrar acerca dos Tupinambá quanto sobre os eventos ocorridos na França Antártica envolvendo calvinistas e Villegagnon. Nesta resposta, para superar Léry, Thevet inventa ter feito uma outra viagem às Índias Ocidentais a fim de registrar sua insuperável autoridade nos assuntos relativos à França Antártica. Enfim, o livro se destaca por incorporar mais informações etnográficas ao *corpus* do livro XXI da *Cosmographie Universelle*, dentre elas informações acerca dos *Tapouys* (Tapuia) do Sertão. Cf. THEVET, André. **Histoire d'André Thevet Angoumois, Cosmographe du Roy, de deux voyages par luy faits aux Indes Australes et Occidentales**. Édition critique par Jean-Claude LABORIE et Frank LESTRINGANT. Genève: Librairie DROZ, 2006, chap. XIX.

Figura 1. Batalha de guerreiros nus

Figura 2. Desafio antes do combate

Figura 3. Massacre do prisioneiro

Figura 4. Desmembramento da vítima

Capítulo 2

Entre cristãos e selvagens: a *Cosmografia Universal* e a História da Salvação.

2.1. O projeto cosmográfico de Thevet

Em 1575, Thevet publica sua *La cosmographie universelle d'André Thevet, cosmographe du Roy, illustrée de diverses figures plus remarquables veuës par l'auteur et incogneuës de nos anciens et modernes*¹¹⁵, cuja divisão em quatro tomos representa cada uma das partes do *Orbis Terrarum*, a saber, África, Ásia, Europa e Quarta parte do mundo [*Quatriesme partie du monde*]. Além de uma compilação de informações contidas em livros antigos de História Natural, modernas cosmografias, cartas geográficas, narrativas de viagens, objetos e dados fornecidos por marinheiros, a obra também atualiza os conteúdos dos dois livros anteriormente publicados pelo autor a partir de suas viagens – a *Cosmografia do Levante* e as *Singularidades da França Antártica* –, com o objetivo de servir a “todos os Príncipes [que] possam tirar um maravilhoso contentamento, sobretudo quando eles têm empresas a executar”¹¹⁶.

Mais do que símbolo de respeito à corte dos Valois, a dedicatória ao rei Henrique III de França evidencia o empenho do cosmógrafo em reunir numa obra todas as informações disponíveis sobre a natureza e os costumes das diversas partes do mundo que pudessem servir aos empreendimentos coloniais, sobretudo na América, onde a França já havia tentado implementar colônias tanto ao sul, na região da baía da Guanabara, no Brasil (entre 1555 e 1560), quanto ao norte, primeiramente na região do golfo de São Lourenço, no Canadá (entre 1541 e 1543), e posteriormente junto ao Saint-John's River, na Flórida

¹¹⁵ Doravante grafada como *Cosmografia Universal*.

¹¹⁶ “Dequoy tous Princes peuvent tirer un merveilleux contentement, sur tout lors qu'ils ont quelques entreprises à executer”. THEVET, André. “Epistre au très chrétien Roy de France et de Pologne”. In: **La cosmographie universelle d'André Thevet**, cosmographe du Roy, illustrée de diverses figures plus remarquables veuës par l'auteur et incogneuës de nos anciens et modernes. Paris: Guillaume Chaudière, 1575. vol. 1, tradução nossa.

(entre 1562 e 1565).

No que se refere à experiência da França Antártica, além de retomar temáticas abordadas nas *Singularidades da França Antártica*, Thevet busca se posicionar tanto em relação aos acontecimentos envolvendo Villegagnon e o grupo de quatorze calvinistas que participaram da tentativa de colonização francesa na baía de Guanabara quanto às “políticas de evangelização” dos selvagens, mormente relacionadas à presença dos cristãos da Península Ibérica na região.

Tais tópicos são desenvolvidas ao longo de dezessete capítulos do livro XXI, no segundo tomo do segundo volume da *Cosmografia Universal*, no final do qual somos confrontados com a informação de que

finalmente, os portugueses os converteram, batizaram e atraíram ao cristianismo, como eles fizeram e fazem em diversos outros lugares das Índias, grande número desse pobre povo bárbaro, coisa louvável deste Rei bastante cristão de Portugal e a todos aqueles de seu santo conselho.¹¹⁷

Situada no último momento do capítulo XVII, essa informação encerra a parte da *Cosmografia Universal* sobre os selvagens da França Antártica, bem como reenvia o leitor às suas intenções traçadas na carta de dedicatória ao rei francês. Com efeito, esse capítulo trata das características da “terra do *Morpion*”, na verdade a província de São Vicente, onde os portugueses já haviam se estabelecido militar e administrativamente e de onde, então, os *truchements* e marinheiros que informavam o cosmógrafo retiravam as informações quanto ao trabalho de conversão dos selvagens promovido pelos padres da Companhia de Jesus.

Porém, como contraponto ao domínio português na região meridional da América Portuguesa, Thevet afirma que no “rio de Janeiro”, correspondente à baía de Guanabara,

o forte que nós havíamos feito não está totalmente perdido, pois ainda há ali um grande grupo de Franceses entre os Selvagens, com quais têm

¹¹⁷ “Et pour vous dire en somme, les Portugais [...] les ont convertiz, baptisez et attirez au Christianisme, comme ils ont fait et font en divers autres lieux des Indes, grand nombre de ce pauvre peuple barbare, chose louable à ce Roy treschrestien de Portugal, et à tous ceux de son saint conseil”. THEVET, André. “Cosmographie Universelle”. In: LUSSAGNET, Suzanne Lussagnet. **Les français en Amérique pendant la deuxième moitié du XVI^e siècle: le Brésil et les brésiliens**. Paris: PUF, 1953, p. 234.

mulheres e filhos para se opor aos inimigos e acolher aqueles que lá irão para que a possessão da França Antártica, assim por mim nomeada, não seja subtraída daqueles que ela presentemente possui seu nome.¹¹⁸

Ainda que marcada por incorreção, uma vez que a resistência franco-tamoia nessa época se concentrava na região mais ao norte da baía da Guanabara, próxima ao Cabo Frio, as palavras de Thevet promulgam o projeto de retomada da empresa colonial da França no Brasil, em proveito do qual sua escrita busca oferecer o máximo de informações disponíveis.

Encerrado o livro XXI da *Cosmografia*, Thevet apresenta ainda, nos primeiros capítulos do livro seguinte (XXII), alguns aspectos do modo de vida de outros selvagens que viviam na região setentrional da América portuguesa. Quanto ao tratamento desses últimos, as descrições, bastantes confusas e superficiais, serão reorganizadas e aprimoradas apenas na *Histoire d'André Thevet Angoumoisins, Cosmographe du Roy, de deux voyages par luy faits aux Indes Australes et Occidentales* (redigida entre 1587 e 1588), num movimento semelhante ao da *Cosmografia Universal* em relação ao texto das *Singularidades da França*, no que tange à reapresentação dos costumes, rituais e mitos dos Tupinambá.

A preocupação em aprofundar as informações sobre as populações indígenas que viviam ao norte da América portuguesa, entre o atual litoral de Pernambuco e São Luís do Maranhão, cujos desenvolvimentos encontramos na redação da *História de duas viagens*, indica a expansão da rede de informações articulada à exploração de novas áreas de comércio dos franceses com as populações indígenas da região setentrional da América portuguesa. Com efeito, após a derrota da França Antártica – a qual Thevet é relutante em admitir, como pudemos ver na *Cosmografia Universal*, II, XXI, XVII –, ainda que continuassem a traficar com indígenas do litoral sul, os comerciantes franceses se voltam para as relações com outros grupos indígenas das regiões ao norte, até então negligenciadas pelos portugueses.

Ainda que o manuscrito da *História de duas viagens* tenha recebido sua versão impressa apenas em 2006, é notório o empenho do cosmógrafo em destacar as

¹¹⁸ “Le fort qu’avions fait, n’est point si perdu, qu’il n’y aye bonne troupe de François encore pour le present avec les Sauvages qui sont mariez et ont femmes et enfans, pour le faire teste aux ennemys, et y garder place à ceux qui iront, à fin que la possession de France Antarctique, ainsi nommee par moy, ne soit ostee à ceux de qui elle a à present le nom”. THEVET, André. “Cosmographie Universelle”, op. cit., p. 226.

possibilidades da retomada da empresa colonial francesa, dessa vez numa região onde “passa um belo e grande rio fértil em peixes, que alimentam a maior parte de toda a província”, na qual “a terra é muito boa para plantar e semear o que quisermos” e, sobretudo, havendo ali “grande abundância de ouro”¹¹⁹.

Thevet acredita, então, que seja necessário ir além das iniciativas privadas da fase de escambo com as populações indígenas, assim como fizeram o

espanhol e o português, que sabem dissimular e temporizar com esses Bárbaros e ali [numa ilha do atual litoral paraibano] obraram diferentemente de nós [...]. É verdade que os reis e príncipes se envolveram, eles enviaram para lá pessoas de Estado e bom julgamento para conduzir suas empresas. Nós só procedemos por debandada, a quem puder disso tirar melhor proveito.¹²⁰

Ademais, conjugando dois aspectos, a *História de suas viagens* reforça o projeto cosmográfico de Thevet, que oferece as informações potencialmente interessantes aos empreendimentos coloniais em forma de catálogo de curiosidades¹²¹, inventário das riquezas e das populações que habitavam no interior da região norte da América portuguesa¹²² cujo ineditismo, por sua vez, realça sua autoridade de cosmógrafo real:

eu estou contente por oferecer algum prazer ao leitor e declarar aquilo que eu observei e que em parte alguma antes havia sido escrito por não

¹¹⁹ THEVET, André. **Histoire d'André Thevet Angoumois...**, op. cit., p. 134; e p. 133 para as passagens anteriores.

¹²⁰ “L’Espagnol, et Portugais, qui sçavent dissimuler, et temporiser avec ces Barbares, y ont besogné autrement que nous [...]. Vray est que les Rois, et Princes s’en sont meslés, ils ont envoyé de pardelà des personnes d’estat, et de bon jugement, pour conduire leurs entreprises. Nous autres nous n’y procedons qu’à la desbandée, à qui mieux y fairs son proffit”. Ibid., p. 129.

¹²¹ Enquanto cosmógrafo, Thevet também foi guarda do gabinete de curiosidades do rei. A associação das duas funções permite clarificar o teor de seus escritos, no sentido de que o inventário de todas as singularidades que formam o cosmos se assemelha às coleções de curiosidades: a cosmografia de Thevet é o correspondente literário do gabinete de curiosidade, “um microcosmo... no sentido de resumo do mundo, onde tomam lugar objetos da terra, dos mares e dos ares, ou dos três reinos, mineral, vegetal e animal, ao lado das produções do homem, [enfim] um resumo de toda a natureza.” [un microcosme... au sens de résumé du monde, où prennent place des objets de la terre, des mers et des aires, ou des trois règnes, minéral, vegetal et animal, à côté des productions de l’homme]. (SCHNAPPER, Antoine. **Le géant, la licorne, la tulipe**. Histoire et Histoire naturelle, vol. 1. Paris, Flammarion, 1988, p. 10).

¹²² Ainda que as localizações apontadas por Thevet sejam imprecisas, Frank Lestringant e Jean-Claude Laborie, responsáveis pela edição do texto da *História de duas viagens*, apontam que a região à qual o cosmógrafo se refere não seria muito distante de onde futuramente os franceses tentariam novamente implementar uma base colonial na América portuguesa, a França Equinocial, entre 1612 e 1615, no Maranhão. Ver fig. 5, na qual reproduzimos o mapa proposto pelos historiadores.

terem feito uma pesquisa como eu fiz sobre esse lugar do rio de *Potijou*, do tempo em que nossos franceses ali estiveram para traficar.¹²³

Malgrado o empenho de Thevet em inventariar as informações que recebia sobre a América e que pudessem ser úteis às iniciativas coloniais, após as malfadadas experiências da França Antártica e da Flórida Francesa¹²⁴, as relações dos franceses com o Novo Mundo continuariam a ser da ordem do escambo e da pirataria. Thevet morreu (em 1592) sem testemunhar uma nova tentativa de colonização na América. Mergulhada em conflitos e massacres entre católicos e protestantes, que caracterizam o período das guerras civis religiosas, apenas no século seguinte a França realiza uma nova tentativa de colonização, desta vez ao norte da América portuguesa, justamente próxima à região que

¹²³ “je suis content pour donner quelque plaisir a Lecteur, declarer ce que j’ay observé, et ce que nul par cy devant n’a escrit, pour n’en avoir fait la recherche comme j’ay fait en ce quartier de la rivière de *Potijou*, du temps que noz François y estoient pour le traficq”. THEVET, **Histoire d’André Thevet Angoumois.**..., op. cit., p. 132.

¹²⁴ Também impulsionada por François de Coligny, agora partidário do protestantismo na França, a Flórida francesa é apontada como uma iniciativa huguenote face à poderosa coroa espanhola que reivindicava o domínio do vasto território que incluía a Península da Flórida e as duas Carolinas. Entre os anos de 1562 e 1565, os franceses fizeram três viagens nas quais tentaram se fixar no litoral daquela península, chefiados por Jean Ribaut e René de Laudonnière, dois dos principais cronistas desta experiência. Em 1565, no Forte Carolina, as discórdias, a fome e a guerra contra os indígenas haviam diminuído o número de colonos, quando, então, Pedro Menéndez de Avilés (encarregado por Phillipe II para tomar posse da região) toma a colônia de assalto e executa todos os seus ocupantes protestantes, poupando os católicos, mulheres e crianças. De acordo com Lestringant, “o conjunto das expedições se restringe a um curto período, da primavera de 1562 ao outono de 1565, quando a colônia é metodicamente destruída pelo *adelantado* Pero Menendez de Avilés, que massacra entre quinhentos e mil Franceses reputados ‘luteranos’ – na verdade, protestantes calvinistas.” [L’ensemble des expéditions est renfermé dans un très court laps de temps, du printemps 1562 à l’automne 1565, lorsque la colonie est méthodiquement détruite par l’*adelantado* Pero Menendez de Avilés, qui massacre entre cinq cents et mille Français réputés «luthériens», *luteranos* — en fait des protestants calvinistes]. (LESTRINGANT, Frank. “L’automne des cannibales ou les outils de la conquête”. In: DUCHET, Michèle (dir.). **L’Amérique de Théodore de Bry**. Une collection de voyages protestante du XVI^e siècle, Paris, Éditions du CNRS, 1987, p. 69.). Devido ao desfecho trágico, o empreendimento não tarda a simbolizar o conflito entre católicos e protestantes, de modo que os objetivos da instalação colonial passam a ser interpretados mormente sob esta óptica. Perspectiva que, de acordo com Hélène Lhoumeau, seria equivocada, uma vez que “uma colonização da Flórida contribuía para romper o monopólio ibérico sobre o comércio das Índias e enfraquecer economicamente a Espanha de Phillipe II depois da bancarrota de 1557. Mais ainda, para o almirante de Coligny, a Flórida se apresentava como um paliativo às paixões exacerbadas que ameaçavam a paz interior do reino francês, criando um novo polo de tensão, estrangeiro e longínquo, dirigido contra o inimigo hereditário. Ela devia fazer triunfar o sentimento nacional contra as dissensões religiosas. Nesse quadro, o aspecto religioso da aventura, frequentemente colocado em primeiro plano, foi uma consequência e não a causa essencial do empreendimento.” [une colonisation de la Floride contribuait à briser le monopole ibérique sur le commerce des Indes et à affaiblir économiquement l’Espagne de Philippe II au lendemain de la banqueroute de 1557. Bien plus, pour l’amiral de Coligny, la Floride se concevait comme un palliatif aux passions exacerbées qui menaçaient la paix intérieure du royaume de France, en créant un nouveau pôle de tension, étranger et lointain, dirigé contre l’ennemi héréditaire. Elle devait faire triompher le sentiment national contre les dissensions religieuses. Dans ce cadre, l’aspect religieux de l’aventure, souvent mis en avant, en était une conséquence, et non la cause essentielle]. (LHOUMEAU, Hélène. “Extrait, Première Partie, Chapitre V: Stratégies américaines et européennes”. In: **Les expéditions françaises en Floride (1562-1568)**, thèse pour le diplôme d’archiviste paléographe, Paris, École des chartes, 2000, p. 216 do résumé détaillé dans le volume de **Positions des thèses soutenues par les élèves de la promotion de 2000**, École de chartes, 2000, p. 213-223.

ganhava destaque na obra do cosmógrafo, vindo a ser conhecida como a França Equinocial (1612-1615).

2.2. Das guerras de religião à “religião” dos selvagens

Posto isto, cumpre atentar que a obra cosmográfica de Thevet se insere no contexto em que a polarização entre os partidos religiosos não permitia a isenção dos homens públicos¹²⁵. Tendo isso em vista, o cronista passa a se posicionar em relação à querela entre calvinistas e Villegagnon na França Antártica, inserindo-se, assim, no debate alimentado fortemente pelos huguenotes desde 1560. Na *Cosmografia Universal*, por conseguinte, Thevet entra no campo da disputa pela memória da França Antártica e apresenta uma versão dos acontecimentos deliberadamente anacrônica: a fim de imputar aos calvinistas maior responsabilidade pelos conflitos que tiveram lugar na França Antártica, ele reúne em um único acontecimento dois conflitos que ocorreram em momentos distintos, a saber, o primeiro, em 1556, a conjuração de alguns colonos que planejaram matar Villegagnon; e o segundo, a discórdia com os calvinistas que só chegaram à ilha do Forte de Coligny em 1557¹²⁶.

Associar a conspiração de alguns colonos para matar Villegagnon à discórdia religiosa permite, aos olhos de Thevet, atenuar a responsabilidade do almirante em relação à morte de três calvinistas na França Antártica. O discurso do cosmógrafo tem como objetivo esvaziar a discórdia em torno da Eucaristia, que dera origem aos conflitos entre Villegagnon e os calvinistas e culminara, em 1558, com a execução de três deles, os quais, não conseguindo embarcar de volta à França junto a seus companheiros de religião, tampouco aceitam as condições impostas por Villegagnon para que permanecessem na

¹²⁵Pouco antes da publicação da *Cosmografia Universal*, os conflitos entre católicos e protestantes atingiram grandes dimensões, culminando no massacre da noite de São Bartolomeu (1572) e, em 1575, a França já registrava sua quinta guerra de religião. A seguir a proposta cronológica de Janine Garrisson, a quinta guerra de religião ocorreu de 1574 a 1576, entre a morte de Charles IX e o tratado de Paz de Beaulieu, assinado por seu sucessor Henri III. Cf. GARRISSON, Janine. **Guerre civile et compromis: 1559-1598**. Nouvelle Histoire de la France Moderne, vol. 2. Paris: Éditions du Seuil, 1991, pp. 180-194.

¹²⁶ Cf. THEVET, “Cosmographie Universelle”, op. cit., p. 12-16; e também THEVET, **Histoire d’André Thevet Angoumoisais...**, op. cit., p. 264-267.

colônia¹²⁷. Nesse sentido, Thevet narra o que na verdade foi o suplício dos três reformados como a pena cabível por terem planejado o assassinato de Villegagnon: “quanto àqueles que o capitão fez executar e jogar no fundo do mar, é suficientemente notório que eles tenham merecido, haja vista a traição por eles conspirada, todavia não executada, sem considerar que Villegagnon era personagem virtuoso”¹²⁸.

Contudo, é importante ressaltar que, quando da publicação das *Singularidades da França Antártica*, Thevet hesitava em assumir um “partido religioso” não só porque o contexto não era ainda de guerra civil entre facções católicas e protestantes¹²⁹, mas porque se colocava numa posição chave para conseguir o apoio e financiamento tanto da nobreza católica quanto protestante, por meio dos quais pode realizar suas viagens ao Levante e à França Antártica¹³⁰. Apenas a partir da década de 1570, conquistado seu lugar na corte dos Valois e em meio ao agravamento dos conflitos após os massacres da noite de São Bartolomeu (1572), Thevet toma partido contra os calvinistas, apropriando-se, para tanto, da autoridade que havia construído em torno da experiência da França Antártica.

Assim, qualificando os calvinistas como “gentis predicantes que só tentam se enriquecer e ganhar o que podem”, imputa a estes adeptos da “nova religião que Calvino enviou à França Antártica para implantar seu sangrento Evangelho”¹³¹ a responsabilidade

¹²⁷ A versão mais factível dos acontecimentos é narrada por Léry em sua *História de uma viagem*, cuja análise realizamos no capítulo 3 desse trabalho.

¹²⁸ “Quant à ceux que le Capitaine Villegagnon fait executer, et jeter au profond de la mer, il est assés notoire qu’ils l’avoient bien merité, attendu la trahison par eux conspirée, toutefois non executée, sans avoir esgard que Villegagnon estoit personnage vertueux”. THEVET, *Histoire d’André Thevet Angoumoisain...*, op. cit., p. 266.

¹²⁹ Afinal, somente após 1559 católicos e protestantes iniciaram uma batalha campal pelo poder no reino órfão de um soberano que pudesse controlar os distúrbios religiosos: “Ordinariamente invocada, a data de primeiro de março de 1562, logo após o atentado de Vassy, não recobre outros acontecimentos além de que Catherine de Médicis e Michel de L’Hospital cessam de esperar uma conciliação possível através da arbitragem real; a ruptura ocorre no dia em que Henrique II sucumbe. A luta dos clãs nobiliárquicos de pertencimentos religiosos em torno do trono ocupado por um adolescente (Francisco II), por uma criança (Carlos IX), por um absente provisório [período regencial] e, depois, por um soberano desacreditado (Henrique III), começa na data de 10 de julho [de 1559]”. [La date invoquée à l’ordinaire, celle du 1er mars 1562, lors de l’attentat de Vassy, ne recouvre pas grand-chose sur le terrain, sinon qu’alors Catherine de Médicis et Michel de L’Hospital cessent d’espérer en une conciliation possible par l’arbitrage royal; la rupture s’opère le jour où succombe Henri II. Le lutte de clans nobiliaires aux affichages religieux autour du trône occupé par un adolescent (François II), par un enfant (Charles IX), par un absent provisoire, puis un souverain discrédité (Henri III), s’engage dès cette date, celle du 10 juillet]. GARRISSON, op. cit., p. 143.

¹³⁰ Exemplo dessa posição aparentemente neutra é sua viagem ao Oriente entre 1549 e 1552: foi financiada pelo cardeal de Lorraine, antes cardeal de Guise, mas o relato que dela resultou, a *Cosmographie du Levant* (publicada em 1554), foi dedicado a François de La Rochefoucauld, protestante morto na noite de São Bartolomeu.

¹³¹ “Ces gentils predicans ne taschans qu’à s’enrichir, et attraper ce qu’ils pouvoient”; “la religion nouvelle, que Calvin y avoit envoyez pour planter sa sanglante Evangile”. THEVET, “Cosmographie Universelle”, op. cit., p. 15.

pelo fracasso do empreendimento francês¹³², sobretudo pela interrupção do trabalho de civilização e conversão dos selvagens:

Se eu tivesse permanecido mais tempo naquele país, eu teria me esforçado a ganhar as almas perdidas desse pobre povo, mais do que me aplicar a explorar a terra para procurar as riquezas que a natureza esconde. Mas, tanto porque eu não estava ainda versado na língua dos selvagens quanto porque os Ministros, que Calvino para lá tinha enviado para implantar sua nova Igreja, empreenderam esta tarefa, desejoso de minha liberação, eu abandonei esta minha empresa.¹³³

Somada ao elogio aos cristãos de Portugal, que convertem os selvagens do Novo Mundo ao cristianismo, a invectiva contra os calvinistas opera, anacronicamente, uma transposição dos conflitos do momento das Guerras de Religião na França (1562-1598) para a baía de Guanabara e coloca a obra de Thevet no campo de construção de uma memória religiosa das iniciativas francesas de colonização da América no século XVI.

Posto isso, nos textos da *Cosmografia Universal* e, ulteriormente, na *História de duas viagens*, as informações acerca do modo de vida e das crenças dos selvagens da França Antártica são reconsideradas em função do desenvolvimento de ideal salvífico em relação ao “descobrimento” das Índias Ocidentais, que, implicitamente, visa contestar uma leitura calvinista segundo a qual os povos do Novo Mundo, de origem camítica, seriam inconvertíveis. Isso porque,

¹³² “e perseguindo a fortificação na mais grande diligência que nos era possível fazer, fazíamos trabalhar grande número de Selvagens: e dentre nós até mesmo os principais não se poupavam *a fim de dar exemplo aos outros*, [...] demonstrando assim a afeição que eles tinham por fazer serviço ao Rei em uma empresa tão perigosa. Este forte seria verdadeiramente suficiente para proteger do país selvagem *se o adversário não estivesse entre nós mesmos*, especialmente aqueles que se diziam cristãos, dentre os quais haviam os conspiravam contra a vida do Capitão, outros ainda que frequentavam os Bárbaros por nós os termos feito correr, e se tornarem mestres dos navios e da riqueza ali poderia estar”. [et poursuyvant la fortification en la plus grande dilligence que faire nous estoit possible y faisons travailler bon nombre de Sauvages: et mesmes les principaux d’entre nous ne s’y espargnoient *pour donner exemple aux autres*, [...] demonstrant en ce faisant, l’affection qu’ils avoient de faire service au Roy, en une entreprise si perilleuse. Ce fort veritablement estoit suffisant pour tenir le país sauvage en bride, et se deffendre de tout autre ennemy, *si l’adversaire n’eust esté parmy nous mesmes, d’autant que de ceux qui se disoient Chrstiens*, il y en eut qui conspirent contre la vie du Capitaine, d’autres qui pratiquoient les Barbares, pour nous les faire courir sus, et se rendre maistres des vaisseaux et de la richesse qui y pouvoit estre”. THEVET, “Cosmographie Universelle”, op. cit., p. 12, grifo nosso.

¹³³ “si j’eusse tasché à gaigner les ames esgarees de ce pauvre peuple, plustost que de m’estudier à fouiller en terre, pour y chercher les richesses que nature y a cachees. Mais d’autant que je n’estois encores bien versé en leur langue, et que les Ministres, que Calvin y avoit envoyez pour y planter sa nouvelle Eglise, entreprenoient ceste charge, envieux de ma delibération, je delaissay ceste mienne entreprinse”. Ibid., p. 95.

o próprio Calvino havia recorrido a este argumento [o privilégio eterno da predestinação] para negar aos espanhóis católicos o direito e o dever de evangelizar as multidões idólatras do México e do Peru, suprimindo-lhes, assim, o pretexto e a principal justificativa das violências cometidas durante a *Conquista*.¹³⁴

Não se trata aqui de afirmar que Thevet seria um representante do colonialismo tal como empreendido pela Espanha e, no entanto, não se pode dizer que, tanto quanto os calvinistas franceses – sobretudo Jean de Léry¹³⁵, com quem o cosmógrafo passa a travar um combate direto na *História de duas viagens* –, fosse alheio aos potenciais de exploração das riquezas da América.

Com efeito, a leitura de Thevet se aproxima da postura de missionários que, acreditando na existência de uma religião natural indígena pervertida pelo demônio, buscam oferecer uma interpretação teológica do encontro com os indígenas, segundo a qual o contato com os cristãos poderia transformá-los. Contudo, ainda que a leitura do cosmógrafo integre o conjunto de observações acerca do modo de vida e das crenças Tupinambá que podem contribuir para o trabalho missionário, não é ela produzida num contexto colonial, não obedece às normas de escrita segundo uma instituição religiosa nem se funda no contato direto com os selvagens, três características que distinguem os textos missionários daqueles produzidos por viajantes, colonos ou comerciantes¹³⁶.

Desde o texto das *Singularidades*, Thevet apontava que o “descobrimento” da quarta parte do mundo, as Índias Ocidentais, revelou aos cristãos a existência de homens

¹³⁴ “Calvin avait lui-même recouru à cet argument [le privilège éternel de la prédestination] pour dénier aux Espagnols catholiques le droit et le devoir d'évangéliser les multitudes idolâtres du Mexique et du Pérou, leur ôtant ainsi l'excuse et la principale justification des violences commises durant la *Conquista*.” LESTRINGANT, Frank. “Indiens antérieurs: Du Plessis-Mornay, Lescarbot, De Laet, Claude D'Abbeville (1575-1615)”. In: **L'Expérience huguenote au Nouveau Monde** (XVI^e siècle), Genève, Droz, 1996, p. 292. Sobre Calvino e seu anticolonialismo, indicamos GLIOZZI, Giuliano. **Adam et le Nouveau Monde: la naissance de l'anthropologie comme idéologie coloniale: des généalogies bibliques aux théories raciales (1500-1700)**. Lecques: Tééthète éditions, 2000, pp. 114-116.

¹³⁵ No capítulo 3, tratamos da leitura calvinista acerca da origem camítica dos selvagens americanos a partir da obra de Léry, na qual também destacamos seu interesse pelas riquezas da terra do Brasil.

¹³⁶ Seguimos aqui a leitura de Charlotte Castelnau-L'Estoile no que se refere às características da produção missionária e sua consideração por parte da intelectualidade francesa, na medida em que a autora aponta a escrita dos missionários como fonte igualmente de informações etnográficas, mas que, por seu caráter teológico-político, foi preterida em relação aos relatos de viagem, sobretudo a Jean de Léry, considerado uma espécie de antimissionário. CASTELNAU-L'ESTOILE, Charlotte de. “De l'observation à la conversion”. In: CASTELNAU-L'ESTOILE, Charlotte de; COPETE, Marie-Lucie; MALDAVSKY, Aliocha [et al.]. **Missions d'évangélisation et circulation des savoirs: XVI^e-XVIII^e siècles**. Madrid, Casa Velázquez, 2011, p. 272 e 280.

selvagens, os quais, vivendo quase como animais, permaneceram privados da Graça. Na *Cosmografia Universal* essa fratura teológica entre selvagens e cristãos é retomada em função da leitura do que poderíamos chamar a “História dos Tupinambá” (na verdade os fragmentos míticos que informam sobre seu passado), com o objetivo de encontrar os fundamentos de uma origem comum, reafirmando a unidade do gênero humano, mas também de encurtar as distâncias entre uns e outros. Dito de outro modo, Thevet passa a perseguir nos registros sobre as práticas, rituais e mitos Tupinambá um fio histórico por meio do qual eles possam ser inseridos, ao menos teoricamente, numa História da Salvação.

Para tanto, ele amplia as descrições sobre Tupinambá, aprofundando temas que haviam sido pouco explorados nas *Singularidades*, sobretudo a narrativa de seus mitos fundadores¹³⁷, que fornecem o material necessário para as operações de comparação analógica¹³⁸ com os termos da narrativa bíblica. Nesse sentido, tanto a *Cosmografia Universal* quanto a *História de duas viagens* retomam o imperativo de inserção das singularidades americanas no *Orbis Terrarum*, mas vão além das “traduções culturais” estabelecidas no texto das *Singularidades*, em que os pagãos da Antiguidade forneciam o modelo de humanidade aplicado aos selvagens da França Antártica, buscando, doravante, integrar teologicamente selvagens e cristãos.

Na busca pela reunião de selvagens e cristãos numa História comum, a obra do cosmógrafo atribui significados religiosos aos códigos da vida social tupinambá. Esse procedimento corresponde ao que Cristina Pompa descreveu:

a necessidade, filosófica e teológica, de atribuir aos índios umas crenças, mesmo se vagas ou errôneas, obedecia a uma exigência cultural de “ler” o outro e traduzi-lo e, por outro lado, traduzir o “eu” para o outro. Para isto era necessário construir uma linguagem de mediação. No início da Idade Moderna, o código prioritário de leitura e interpretação da realidade, inclusive das alteridades antropológicas, ainda era o religioso; este último

¹³⁷ Na verdade, nas *Singularidades* Thevet toca superficialmente nos mitos de origem no capítulo XXVIII (da religião dos “américas”) e no capítulo LIII (sobre a opinião do Dilúvio), mas sem apresentar a narrativa dos heróis civilizadores.

¹³⁸ “As observações dos cronistas não surgem a partir da realidade indígena, mas, ajudadas pela peculiaridade das culturas nativas, contam algo sobre seu próprio sistema de crenças e valores. [...] Mesmo quando as imagens oníricas e fantásticas se apagam, a ‘observação’ da realidade continua ocorrendo através da mediação dos esquemas culturais familiares ao observador, mediação esta necessária para organizar e até mesmo para perceber os ‘fatos’, pois a comparação analógica é o único instrumento epistemológico de compreensão cultural”. POMPA, Cristina. “Profetas e santidades selvagens. Missionários e caraíbas no Brasil colonial”, **Revista Brasileira de História**. São Paulo, v. 21, nº40, p. 177-195, 2001, p. 181, grifo nosso.

englobava todos os outros: o moral, o político, o filosófico (lembre-se a justaposição de fê, lei e rei). Ou seja, qualquer manifestação social da alteridade que a descoberta apresentava era lida *sub specie religionis* e traduzida na linguagem religiosa.¹³⁹

Em Thevet, um primeiro passo nesse sentido é a reconsideração do ritual de purificação do guerreiro tupinambá após o massacre do inimigo. Em 1557, ele escrevia que

incontinente, aquele que fez o dito massacre se recolhe em sua casa, onde permanecerá o dia todo sem comer nem beber, deitado em sua cama; e se absterá de comida e bebida por mais alguns dias e não colocará os pés sobre a terra por três dias. Se ele quer ir a algum lugar, far-se-á transportar por alguém, porque têm a louca opinião de que se ele não agir assim algum desastre ou mesmo a morte poderá lhe acontecer. Depois, com uma pequena faca confeccionada com os dentes de uma besta chamada *agoutin*, ele fará várias incisões e pinturas no corpo, no peito e outras partes, de tal modo que ele aparecerá todo retalhado. *E a razão, assim como eu fui informado por alguns, é que ele faz isso por prazer, reputando à grande glória essa morte por ele cometida na pessoa de seu inimigo.*¹⁴⁰

Nessa passagem, que integra a descrição sobre a prática antropofágica, considerada um dos maiores obstáculos à conversão dos selvagens¹⁴¹, o viajante descreve o ritual de purificação do guerreiro tupinambá após o massacre do inimigo, sobre o qual, na verdade, coloca a ênfase menos no recolhimento do guerreiro do que no prazer que sentem os selvagens ao oferecer uma morte cruel ao inimigo e simbolizá-la por meio de incisões no corpo. Nesse sentido, trata-se de uma visão pessimista em relação a esta “pobre gente” excluída da Graça e ainda muito distante dos cristãos no caminho da Salvação.

¹³⁹ POMPA, Cristina. “Profetas e santidades selvagens. Missionários e caraíbas no Brasil colonial”, op. cit., p. 185.

¹⁴⁰ “Or celui qui a fait ledit massacre, incontinent après se retire en sa maison et demeurera tout le jour sans manger ni boire, en son lit; et s’en abstiendra encore par certains jours, ni mettra pied à terre aussi de trois jours. S’il veut aller en quelque part, se fait porter, ayant cette folle opinion que s’il ne faisait ainsi, il lui arriverait quelque désastre ou même la mort. Puis après il fera avec une petite scie, faite de dents d’une bête nommée *agoutin*, plusieurs incisions et pertuis au corps, à la poitrine et autres parties, tellement qu’il apparaîtra tout déchiqueté. *Et la raison ainsi que je m’en suis informé à quelques-uns, est qu’il fait cela par plaisir, réputant à grande gloire ce meurtre par lui commis en la personne de son ennemi*”. THEVET, André. **Les Singularités...**, op. cit., p. 217, grifo nosso.

¹⁴¹ Um balanço de como vingança e antropofagia foram mal digeridas pelos cronistas quinhentistas e seiscentistas é realizado em VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. “O mármore e a murta: sobre a inconstância da alma selvagem”. In: **A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia**. São Paulo: Cosac & Naify, 2002.

Na *Cosmografia Universal* essa mesma passagem assume novos contornos, na medida em que, perseguindo os indícios de uma religião tupinambá latente na qual os cristãos possam fundar as bases do cristianismo na América selvagem, Thevet considera que

depois que a solenidade e divisão das peças [de carne do inimigo] acabam, aquele que fez o massacre, solitário, retira-se para sua casa, onde permanecerá todo o dia do assassinato sem beber nem comer, dos quais se absterá por mais alguns dias, resguardado em sua cama sem colocar o pé no chão por três dias. E se ele quer ir a algum lugar por motivo de algum negócio, ele se fará carregar, tendo a louca convicção de que fazendo de outro modo cairia em alguma maldição e, talvez, até mesmo deixasse de viver. Eu penso que, tendo praticado tamanha inumanidade com um homem cativo e a sangue frio, *é o remorso [verme] da consciência que, sem que eles o conheçam, aflige-os com essa opinião.*¹⁴²

Dessa vez, ocorre uma tradução pela interpretação religiosa do ritual, segundo a qual o isolamento do matador, a abstinência alimentar e o interdito de tocar o chão respondem, inconscientemente, à culpa pelo cruel assassinato do inimigo. Nesse sentido, os cosmógrafo projeta na sociedade tupinambá uma categoria própria ao pensamento cristão, cujo objetivo é atenuar a distância entre selvagens e cristãos. Tal projeção visa explicar que os selvagens continuam a reproduzir o costume de matar “a sangue frio” seus inimigos é porque *ainda* não conhecem verdadeiramente o “remorso da consciência”.

Por fim, no interior de um sistema de redução da alteridade ameríndia aos termos da cristandade europeia, a detecção de que os selvagens são naturalmente dotados de culpa e, portanto, são capazes de se arrepender de seus atos serve como instrumento para uma eventual substituição do ritual de purificação pelo ritual de contrição. Afinal, os fundamentos das sociedades tupinambá mostram que o caminho natural já lhes foi apresentado pelo verdadeiro Deus, mas que só a ação evangelizadora os introduzirá no universo da verdadeira religião.

¹⁴² “A propos, celuy qui a fait le massacre, apres que la solennité et departement des pieces sont finis, se retire soudain en sa maison, et y demeurera tout le jour du meurtre, sans boire ne manger, voire quelques jours apres il fera abstinence, se tenant dans son lict, sans mettre pied à terre de trois jours. Que s’il veult aller quelque part en ses affaires, il se fera porter, ayant ceste folle persuasion, que faisant autrement, il tomberoit en quelque malheur, et peut estre il y laisseroit la vie. Je pense que c’est *le ver de la conscience, qui, sans qu’ils le cognoissent, les afflige* ainsi de ceste opinion, ayans usé de telle inhumanité à un homme captif, et en sang froid”. THEVET, “Cosmographie Universelle”, op. cit., p. 201, grifo nosso.

2.3. “Da religião” dos selvagens à verdadeira religião

Em três capítulos das *Singularidades da França Antártica* e ao longo de toda a *Cosmografia Universal* e da *História de duas viagens*, Thevet perscruta os aspectos ditos religiosos da vida dos Selvagens americanos em contato com os franceses instalados na Baía de Guanabara a fim de comprovar que eles, assim como todas as nações existentes no *Orbis Terrarum*, possuem alguma religião ou cognição de Deus.

Em um dos capítulos das *Singularidades*, o cronista utiliza a expressão “religião dos Américas”¹⁴³ para se referir às crenças daqueles povos que anteriormente haviam sido caracterizados como “selvagens, sem fé, lei, religião, sem civilidade alguma e nem civilização”¹⁴⁴. Longe de indicar uma contradição dentro da obra do autor, tal clivagem na consideração dos aspectos “religiosos” na vida dos Selvagens (ora são sem religião, ora têm religião) expressa uma estratégia de apreensão da alteridade ameríndia, na qual observamos tanto a projeção de conceitos próprios ao pensamento europeu na interpretação às diversas crenças e costumes ameríndios quanto a ampliação ou adaptação desses mesmos conceitos a partir do confronto e da dificuldade de compreensão de uma realidade contrastante.

O cronista acredita que, pelo fato de estarem preocupados pela ação do Criador, os Selvagens da América, instintiva ou naturalmente, professavam alguma religião. Mas, por algum desvio, sua religião se apresentaria de modo deturpado porque cultuava o Sol, ou então a Lua, no lugar de adorar ao verdadeiro Deus, “Nosso Senhor”¹⁴⁵. Percebe-se que os Selvagens teriam uma religião latente, garantida por um sentimento universal do divino e, portanto, próximo à comunidade cristã, mas também uma religião aparente, uma espécie de falsa religião que os impediria de conhecer aquela que seria a verdadeira.

¹⁴³ Cabe destacar que o termo “Tupinambá” só aparece na *Cosmografia Universal*, de 1575, estando ausente na narrativa das *Singularidades*, aliás, muito pobre em etnônimos indígenas. Dentre outros saltos qualitativos da *Cosmografia* em relação às *Singularidades*, destaca-se a atenção aos nomes indígenas e a distinção entre diversos grupos a partir de etnônimos de língua tupi. Cf. THEVET, “Cosmographie Universelle”, op. cit., p. 18, nota 1.

¹⁴⁴ “sauvages, sans foi, sans loi, sans religion, sans civilité aucune”. THEVET, *Les Singularités...*, op. cit., Paris: Chandeigne, 2011, p. 162.

¹⁴⁵ Ibid., p. 163.

A fim de demonstrar que os ameríndios aliados dos franceses possuem o sentimento natural de Deus, Thevet descreve que

nossos selvagens mencionam um grande Senhor, nomeado em sua língua como *Toupan*, o qual, dizem eles, estando lá no alto, faz chover e trovejar, mas eles não têm nenhuma maneira de rogar nem honrar, nem uma fê nem outra, nem lugar próprio para isso.¹⁴⁶

A partir desse dado, fornecido por um “*truchement* francês que lá havia permanecido por dez anos e entendia perfeitamente a língua [dos selvagens]”¹⁴⁷, uma primeira aproximação entre as figuras do Deus cristão e do Tupã dos Tupinambá aparece em sua obra.

Ora, a aproximação entre Deus e Tupã deve ser compreendida como uma tradução dentro de um processo no qual os *truchements* forneciam informações “seccionadas” aos cronistas que procuravam dados específicos acerca dos Tupinambá. Nesse ínterim, não é de menor importância colocar em tela, antes de mais nada, o papel fulcral ocupado pelos *truchements* na compreensão e interpretação das práticas selvagens. Afinal, partilhando de larga convivência e costumes entre estes, além de falarem as línguas locais, os *truchements* acabavam ocupando a função de traduzir para os europeus o que lhes fosse solicitado, ato que implica uma mediação entre dois registros culturais distintos. Na medida em que se trata de uma mediação, em que as duas ordens culturais estão suspensas, ou melhor, coexistem, os relatos dos cronistas, e especificamente de Thevet,

refletem um processo de “tradução” em andamento; em outros termos, o “outro” descrito pelas fontes já está, na maioria das vezes há muito tempo, num processo de relacionamento com o “eu” ocidental, que é seu próprio “outro”. O que ele é e o que faz, ou seja, sua auto-representação, depende também do interlocutor, para quem a informação é dirigida e que, possivelmente, a solicitou.¹⁴⁸

¹⁴⁶ “nos sauvages font mention d’un grand Seigneur, et le nomment en leur langue *Toupan*, le quel, disent-ils, étant là-haut fait pleuvoir et tonner, mais ils n’ont manière de prier ni honorer, ni une fois ni autre, ni lieu à ce propre”. THEVET, *Les Singularités...*, op. cit., p. 163-164.

¹⁴⁷ “d’un truchement français qui avait là demeuré diz ans et entendait parfaitement leur langue”. Ibid., p. 166.

¹⁴⁸ POMPA, Cristina. **Religião como tradução: Missionários, Tupi e Tapuia no Brasil Colonial**. Bauru-SP: EDUSC, 2003, p. 27.

Considerando a situação específica das produções francesas acerca das sociedades ameríndias ao longo do século XVI, a atuação dos *truchements*, assim como dos viajantes e comerciantes franceses que frequentavam a costa da América portuguesa, foi central nos processos de tradução cultural. Tendo permanecido no estágio do escambo no que se refere às relações com as populações locais, os principais informantes de André Thevet e Jean de Léry foram os jovens normandos que mediavam as relações entre traficantes de pau-brasil e os Tupi do litoral.

Acerca da importância dos *truchements*, Jean-Marie Touratier chama a atenção para o fato de que

pode-se dizer, em suma, que os *truchements* permitiram saber muito e rapidamente sobre os costumes indígenas, com – o que não é negligenciável – relativamente pouco de inexatidão. Existe, aliás, uma prova *a contrario* de sua influência e seu papel: é a Flórida. Lá, sem *truchement*. Desde cedo, e a despeito de todos os esforços, pouca menção. Os textos que nós possuímos, o *Discours* de Nicolas Le Challeux, a *Histoire Notable* de René Launadière, por exemplo, podem nutrir o historiador, jamais o etnólogo.¹⁴⁹

Assim, o processo de tradução tal como apontado por Pompa aparece de modo paradigmático nas fontes francesas, em que os cronistas, fora do contato direto e frequente com os Tupinambá, se valem sobretudo dos dados fornecidos pelos dos *truchements*, cuja tarefa de interpretar os códigos ameríndios a fim de intermediar as relações com os europeus acaba fazendo com que sejam totalmente preocupados por essas relações; e, nesse sentido, a visão que “apresentam” aos cronistas seria um filtro de julgamento moral, influenciando na visão mais ou menos idealizada dos ameríndios que posteriormente figurará nas fontes¹⁵⁰.

¹⁴⁹ “L’on peut dire en somme que les truchements n’ont d’abord permis de savoir beaucoup et vite sur les mœurs indiennes, avec – ce qui n’est pas négligeable – relativement peu d’inexactitude. Il existe d’ailleurs une preuve *a contrario* de leur influence et leur rôle: c’est la Floride. Là, pas de truchement. Dès lors, et en dépit de tous les efforts, maigre moisson. Les textes que nous possédons, le *Discours* de Nicolas Le Challeux, l’*Histoire Notable* de René de Launadière, par exemple, peuvent nourrir l’historien, guère l’ethnologue”. TOURATIER, Jean-Marie. “Brésil, XVI^e siècle: contribution à la naissance du bon sauvage”. In: AUGÉ, Jean-Louis. (dir.) **Images du Nouveau Monde en France**. Paris: Editions de la Martinière; Castres: Centre d’Etudes Hispaniques Francisco Goya, 1995, p. 36.

¹⁵⁰ Diante da importância dos intérpretes normandos nas crônicas francesas do século XVI, Charles-André Julien chegou a afirmar que “se o *truchement* que documentou Montaigne lhe tivesse apresentado um quadro repulsivo dos costumes Tupinambá, poder-se-ia perguntar se o autor dos *Ensaio*s teria celebrado com tanta segurança as virtudes dos canibais” *apud* TOURATIER, op. cit., p. 38.

Por outro lado, é preciso considerar que a imersão dos *truchements* na vida indígena gerou um processo equivalente de incorporação dos códigos europeus pelos Tupinambá, no sentido de que os Tupinambá podiam se “habituár” com os tipos de questões colocadas pelos intermediários, principalmente no que se refere às personagens religiosas. Então, a leitura de Pompa é bastante esclarecedora das tensões que frequentemente marcam os textos aqui trabalhados, pois para que haja um processo de tradução é necessário o estabelecimento de uma *relação*, ou ainda, de “traduções sobrepostas”, na qual ambas as partes desempenhem ações que influenciem a percepção e a ação do outro. No caso da obra de Thevet, veremos, notadamente, que essa influência se evidencia pela dificuldade de conjugação das descrições contraditórias em relação à “religião dos selvagens”.

A análise de sua obra, especialmente porque envolve a reescrita e alteração das informações “etnográficas” sobre os Tupinambá ao longo de trinta anos, permite compreender que há, pelos Selvagens, uma percepção histórica que implica num aprendizado. Possivelmente, a dificuldade do cosmógrafo em organizar seu material sobre as sociedades tupinambá resida no movimento intrínseco de alteração das relações no contexto de aprofundamento de exploração colonial; e, desse modo, a retomada de temas e eventos evidencia alterações das relações dos ameríndios com os franceses.

Note-se, nessa direção, quando, em 1557, nas *Singularidades*, Thevet descreve o verdadeiro pavor que “esses pobres Américas” têm dos espíritos malignos, em especial aquele que costumam chamar de *Agnan* (Anhangá)¹⁵¹, acrescenta ainda que se há algum cristão por perto no momento em que estão perseguidos por este espírito, “dizem em sua língua [...]: ‘Você não vê que *Agnan* me bate? Defende-me se queres que eu te sirva e corte tua madeira’.”¹⁵². Destarte, os selvagens enxergavam nos cristãos alguma qualidade capaz de afastar o espírito de *Anhangá*, qualidade essa prontamente identificada pelo próprio cronista: “e [eu] pensava, quando primeiramente me fizeram o relato que fosse fábula, mas eu vi pela experiência este espírito ter sido expelido por um cristão após invocar e pronunciar o nome de JESUS-CRISTO”¹⁵³.

Ademais, esse episódio ilumina a centralidade das trocas nas relações entre

¹⁵¹ Diante dos imperativos universalistas cristãos, Thevet prontamente passa a associar *Anhangá* ao Demônio.

¹⁵² “disant en leur langue [...]: Vois-tu pas *Agnan* qui me bat? Défends-moi, si tu veux que je te serve et coupe ton bois’.” THEVET, *Les Singularités...*, op. cit., p. 189.

¹⁵³ “Et pensais, quand premièrement l’on m’en faisait le récit, que fût fable, mais j’ai vu par l’expérience cet esprit avoir chassé par un chrétien en invoquant et prononçant le nom de JÉSUS-CHRIST”. Ibid.

franceses e Tupinambá: os selvagens reconheciam que os homens que vinham de longe para pregar-lhes os ensinamentos sobre “Jesus Cristo” eram os mesmos para os quais cortavam madeira¹⁵⁴, de modo a empreender uma *negociação da fé e do comércio*¹⁵⁵ nas relações com os cristãos.

Esse mesmo tema reaparece na *Cosmografia*, publicada dezessete anos depois das *Singularidades*, com uma importante modificação: dessa vez, a invocação do nome de Jesus Cristo aparece na boca dos próprios indígenas. Todavia também a ambientação do relato é alterada e, ao contrário do clima de pavor instaurado no primeiro, Thevet, tranquilamente, “ouve os bons velhos, discorrerem que, pela invocação do nome de Jesus Cristo, sentiam-se menos atormentados pelos espíritos malignos”¹⁵⁶. Por meio da imitação das palavras utilizadas pelo cristão, o cronista projeta a ideia de que, na passagem temporal de um relato ao outro, os Tupinambá incorporaram os ensinamentos religiosos dos europeus.

Posto isto, um processo de conversão dos ameríndios pareceria bem sucedido se, no entanto, um outro relato não o ofuscasse. Referimo-nos ao colóquio que Thevet afirma ter realizado com *Pindahousou* (Pindobuçu), “um rei do país”¹⁵⁷ das Américas, sobre a imortalidade da alma. Se em relação aos tormentos de *Anhanga*, o cronista buscou mostrar que os Selvagens das Américas¹⁵⁸ haviam aceitado Cristo e, finalmente, encontrado a paz de espírito, no colóquio com Pindobuçu ocorre um movimento contrário, de retorno aos “vícios” indígenas. Nas *Singularidades*, Thevet registrava sobre esse episódio que

¹⁵⁴ O texto da *Cosmografia* é ainda mais explícito nesse sentido: “Tu não vês *Hipouchy Aignen* (assim eles chamam o espírito maligno) que me bate e atormenta? Defenda-me se queres que eu te sirva e que eu corte madeira para você: porque por pouca coisa os fazemos cortar Brasil o dia todo.” [Voys-tu pas *Hipouchy Aignen* (ainsi appellent-ils le maling esprit) qui me bat et tourmente: deffens moy, si tu veux que je te serve, et que je coupe du bois pour toy: à cause que pour peu de chose on leur fait couper tout le long du jour du Bresil]. THEVET, “Cosmographie Universelle”, op. cit., p. 77.

¹⁵⁵ Tal negociação se torna clara à medida que Thevet reconhece a importância da mão de obra indígena para a manutenção dos interesses europeus na França Antártica: “Esta mortalidade durou tanto tempo e fez grande perda de Selvagens que *não se encontrava quase mais ninguém entre eles para cortar o Brasil e o carregar aos navios*, que esperavam à âncora por falta de não os poder carregar com madeira.” [Ceste mortalité dura assez long temps, et fait grande defaite des Sauvages, tellement qu’il ne se trouvoit presque plus de gens d’entre eux pour couper le Bresil, et le porter aux navires, lesquels demeuroient à l’Ancre par faute de ne les pouvoir charger]. Ibid., p. 88.

¹⁵⁶ “j’ay ouy discourir à de bons vieillards, qui sentoient allegeance du tourment que les malins esprits leur donnent, par l’invocation du nom de Jesus-Christ”. Ibid., p. 61.

¹⁵⁷ Idem, *Les Singularités...*, op. cit., p. 199; _____. “Cosmographie Universelle”, op. cit., p. 85.

¹⁵⁸ Com efeito, o “país das Américas” indica a região litorânea do atual Sudeste brasileiro, mais especificamente a França Antártica que dá título ao seu relato de 1557; Não se trata, portanto, de toda a América, designada, por sua vez, como “Índias Ocidentais”.

outra vez, indo visitar outro rei do país nomeado *Pindahousou*, que estava em sua cama tomado por uma febre contínua, ele começou a me questionar, dentre outras coisas, sobre o que vinham a ser das almas de nossos amigos, *Maires*, quando elas morriam; e *ele acreditou sem dificuldade* quando eu lhe respondi que elas iam com *Toupan*. Contemplado, ele me disse: “Venha cá, eu ouvi você fazer tão grande relato de *Toupan* que pode todas as coisas, fale a ele por mim, peça-lhe que ele me cure, e, então, eu te farei vários presentes; eu quero estar vestido como você, ter barba grande e honrar *Toupan* como você”. E, de fato, estando curado, o senhor Villegagnon deliberou de fazê-lo batizar; e por meio do batismo ele o guarda consigo.¹⁵⁹

Diante da enfermidade, o chefe guerreiro Tupinambá aceita o cristianismo e alcança sua cura, para, enfim, receber a confirmação de sua conversão pelo batismo. Aqui, Thevet projeta no apelo do chefe tupinambá o medo da morte, fundamental na relação da cristandade com a ideia de Salvação.

Entretanto, na *Cosmografia*, o mesmo colóquio ganha novos elementos:

Um Rei desse país, nomeado *Pinda-houssoub*, que eu fui visitar quando ele estava de cama atacado por uma febre contínua, perguntou-me o que aconteciam com as almas depois que elas saíam do corpo: e depois que eu lhe respondi que elas iriam com *Toupan* para o alto do céu, com aqueles que tinham vivido sem se vingar da injúria de seus inimigos, ele acrescentou fê nisso e entrou em grande contemplação. Tendo-lhe provido estes e muitos outros assuntos, dois dias depois ele me procurou e, estando diante de mim, disse “Venha cá, eu te escutei fazer grande consideração de um *Toupan*, que pode todas as coisas: Eu te rogo, fale a ele por mim e faça com que ele me cure, e, assim que eu estiver de pé e com saúde, eu te farei grandes presentes, e quero estar vestido como você e ter também barba grande, e honrar *Toupan* como você. Ao que eu respondi que se ele quisesse se curar e crer naquele que fez o céu, a terra e o mar, que, após ter recebido o banho do batismo, ele não deveria mais acreditar seus Caraíbas e encantadores tampouco se vingar e comer inimigos, como ele havia feito toda sua vida, e, assim, certamente seria curado, e que sua alma, após sua morte, não seria atormentada pelos espíritos malignos, como eram aquelas de seus pais e mães. A tudo isso este reizinho me respondeu que, de bom grado, uma vez curado pelo

¹⁵⁹ “Une aute fois étant allé voir un autre roi du pays nommé *Pindahousou*, lequel je trouvai malade en son lit d’une fièvre continue, qui commence à m’interroger; et entre choses, que devenaient les âmes de nos amis à nous autres, *Maires*, quand ils mouraient; et lui faisant réponse qu’elles allaient avec *Toupan*, *il crut aisément*; en contemplation de quoi, me dit: ‘Viens-ça, je t’ai entendu faire si grand récit de *Toupan* qui peut toutes choses, parle à lui pour moi, qu’il me guérisse, et si je puis être guéri, je te ferais plusieurs beaux présents; je veux être accoutré comme toi, porter grande barbe et honorer *Toupan* comme toi.’ Et de fait étant guéri, le seigneur Villegagnon délibéra de le faire baptiser; et pour ce le retint avec lui”. THEVET, **Les Singularités...**, op. cit., p. 199-200, grifo nosso.

poder de Tupã, ele concordava com as proposições que eu lhe havia proposto, exceto uma, a de não se vingar de seus inimigos, pois mesmo que Tupã lhe recomendasse de não o fazer, *ele não poderia concordar*: Ou, se por acaso viesse a concordar, merecia morrer de vergonha.¹⁶⁰

Aqui, o narrador, assumindo um papel missionário, exige maiores contrapartidas para a “cura” de Pindobuçu: que, então, deixe de se vingar e comer seus inimigos. Tanto os argumentos apresentados pelo então cosmógrafo francês em defesa da verdadeira religião quanto a resposta negativa de Pindobuçu não apareciam nas *Singularidades*. O processo de (re)escrita da obra de Thevet sinaliza a ressignificação das informações, as quais poderíamos relacionar às mudanças das relações entre ameríndios e europeus.

A reescrita desse episódio mostra que se a princípio os Tupinambá eram facilmente convertidos – uma vez que Pindobuçu “*acreditou sem dificuldade*” naquilo que dizia o frade franciscano –, posteriormente, o cosmógrafo, que dispõe de novas e mais recentes informações acerca da relação com os selvagens da América portuguesa, reavalia suas projeções e desacredita da facilidade com que os Selvagens pareciam aceitar Deus e o batismo, concluindo que depois de ter visto e conhecido a obstinação daquela “pobre criatura de Deus”¹⁶¹, abandonou-a doente.

Por conseguinte, esse acréscimo do texto da *Cosmografia Universal* evidencia uma mudança real da postura dos selvagens, representados por Pindobuçu, em relação à “negociação religiosa”. Ao lado da intensificação da guerra promovida pela Coroa portuguesa contra os Tupinambá¹⁶², que marca a passagem do relato das *Singularidades*

¹⁶⁰ “Un Roy aussi de ce país nommé *Pinda-houssoub*, que je fus voir, luy estant au lict, attaint d’une fièvre continue, me demanda que devenoient les ames apres qu’elles estoient sorties hors du corps: et comme je luy eusse respondu, qu’elles alloient avec Toupan, là hault au ciel, avec ceux qui avoient vescu, et qui ne estoient vengez de l’injure de leurs ennemis, y adjustant foy, entra en grand contemplation. Luy ayant tenu tels propos, et plusieurs autres, deux jours apres il m’envoya querir, et estant devant luy me dist, Viença, je t’ay ouy faire grand compte d’un Toupan, qui peut toutes choses: Je te prie parle à luy pour moy, et fais qu’il me guerisse, et lors que je seray debout, et en santé je te feray de grands presens, et veux estre acoustré comme toy, et porter barbe, et honorer Toupan comme tu l’honore. Auquel je feis response, que s’il vouloit guerir, et croire em iceluy, qui a fait le ciel, la terre, et la mer, et qu’il ne creust plus apres avoir receu la lavement de baptesme, à leurs Caraibes et enchanteurs, et qu’il ne se vengeast, ny mangeast ses ennemis, comme il avoit fait toute sa vie, certainement, et sans doute il gueriroit, et que son ame apres as mort ne seroit tourmentee es esprits malins, comme estoient celles de ses pares et meres. A quoy ce maistre Roytelet me fit response, que volontiers estant guery par la puissance de Toupan, qu’il accorderoit presentement tous les articles que je luy avois proposez, hors mis un, qui estoit de ne se vanger de ses ennemis: et encores quant Toupan luy commanderoit de le faire, *il ne le sçauroit accorder*: Ou si par cas fortuit il l’accorderoit, il meriteroit mourir de honte”. Idem, “Cosmographie Universelle”, op. cit., p. 85-86, grifo nosso.

¹⁶¹ “pauvre singe de Dieu”. Ibid., p. 86.

¹⁶² Cf. PUNTONI, Pedro. **Guerras do Brasil (1504-1654)**. Ataques e invasões durante o Brasil-Colônia. São Paulo: Brasiliense, 1998.

para a *Cosmografia*, o episódio envolvendo o principal (chefe de guerra) Tupinambá se refere ao período de intensificação das doenças no litoral da América portuguesa após o contato com os brancos. Essas doenças, tomando inesperadamente as populações locais, contribuíram para um clima de medo em relação aos europeus, vistos como responsáveis diretos pelas mortes e, correlatamente, como responsáveis pela cura. Com efeito, os padres, que tinham a seu favor os símbolos dos sacramentos e da oração/pregação no trabalho de conversão dos ameríndios, foram rapidamente associados aos xamãs que possuíam, dentro das sociedades Tupi da costa, os poderes de cura e comunicação com os espíritos.

Em meio a este cenário de traduções sobrepostas, que jogam com as figuras dos padres católicos e dos caraíbas (xamãs): percebemos que, ainda que Pindobuçu resista quanto a não mais fazer guerra, ele concorda facilmente em não mais seguir seus caraíbas, pois, caso Thevet ou qualquer outro padre pudesse realizar o que os antigos pajés e caraíbas realizavam, não haveria perdas na organização social tupinambá. Por isso,

durante o período da colonização e não apenas entre os Tupi da costa, a apropriação do batismo mantinha uma relação muito grande com o problema das epidemias. Os missionários eram frequentemente associados a pajés, pois eram vistos como possuidores a um só tempo do poder de cura e de morte, bem como a faculdade de se comunicar com os seus poderosos “caraíbas”, santos e Jesus. Assim, batizar era como “xamanizar”, como obter a cura e a capacidade de curar.¹⁶³

O fato é que o próprio discurso europeu encontrou nessa situação uma estratégia de conversão, afirmando que as doenças seriam “castigos” de Deus (“esse Deus que os cristãos chamam de Tupã”¹⁶⁴) pelas imposturas dos ameríndios em relação aos europeus. Discurso perigoso, na medida em que se não convencesse poderia potencializar a inflexão dos selvagens: logo após a exposição da resposta de Pindobuçu, o cosmógrafo afirma lhe ter explicado que as doenças que os assolavam¹⁶⁵ eram punição de Tupã, porque, dentre

¹⁶³ SZTUTMAN, Renato. **O Profeta e o Principal**. A ação política ameríndia e seus personagens. Tese de doutorado em antropologia social. São Paulo: USP, 2005, p. 142.

¹⁶⁴ CARNEIRO DA CUNHA, Manuela; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. “Vingança e temporalidade: os Tupinambá”. *Journal de la Société des Américanistes*, tome 71, 1985. pp. 191-208, p. 195.

¹⁶⁵ “Nesse mesmo tempo essa doença contagiosa se espalhava por todas os lugares tão estranhamente que muitos de nós morreram e dos Selvagens um número infinito, aos quais eu fiz entender que Tupã os punia dos roubos em nossos alojamentos e do descontentamento que tínhamos deles.” [En ce temps même ceste maladie contagieuse couroit par tout si estrangement, que plusieurs de nous en moururent, et des Sauvages un nombre infiny, ausquels je feis entendre que Toupan les punissoit des larcins qu’ils faisoient en noz loges, et du mal contentement qu’avions d’eux.] THEVET, “Cosmographie Universelle”, op. cit., p 86.

outros motivos, haviam descontentado os europeus, “mas como o mal tinha piorado, eles logo tiveram opinião que era nosso Capitão, ou eu, que lhes fazia morrer”¹⁶⁶.

As condições do contato determinariam um aprendizado dos selvagens naquilo que podemos chamar de *reciprocidade das ameaças*, pois, diante da incitação do medo promovida pelos padres, por meio de um discurso representativo que visava inverter a origem das doenças através do apelo transcendental (seria castigo de “Tupã”), os ameríndios poderiam responder com a materialidade da morte no terreiro: “frequentemente eles gritam todos contra nós e têm por certo que nós lhes portamos esta doença para fazê-los morrer: e, assim, conspiram juntos de nos massacrar”¹⁶⁷.

O que fica claro a partir da análise desse episódio é que para os envolvidos na relação de contato se tornava cada vez mais importante a *negociação religiosa*. Deste modo, não tardou para que os cronistas, fossem padres jesuítas trabalhando diretamente pela conversão dos novos filhos de Deus, fossem viajantes informados por intérpretes, identificassem entraves à incorporação do cristianismo pelos Tupinambá. Nesse aspecto, a leitura de Thevet vislumbra na prática da vingança o limiar de um processo de aceitação da religião dos *Maïr* (franceses) que dezenove anos antes lhe parecia “fácil” e espontâneo.

Manuela Carneiro da Cunha e Eduardo Viveiros de Castro procuraram evidenciar a centralidade da vingança na constituição das sociedades tupinambá:

Pindobuçu e Thevet concordam quanto à existência de uma vida eterna, feita de infindáveis alegrias. Mas Thevet inverte, e inverte intencionalmente, os requisitos par essa vida eterna. Esquecer a vingança é o avesso da condição tupinambá de acesso ao paraíso, esse paraíso que privilegia os vingadores. A religião do perdão opõe a religião da vingança. A vingança é assim a instituição por excelência da sociedade tupinambá.¹⁶⁸

Assim, a afirmação de Pindobuçu (mas escrita por Thevet) quanto a *não poder concordar* com Tupã sobre a não-vingança indica que nem tudo podia ser negociado; evidencia os limites das *relações* com os europeus tanto quanto da tradução religiosa.

¹⁶⁶ “Mais comme le mal allast en empirant, ils eurent opinion, lors que c’estoit nostre Capitaine, ou moy, qui les faisions mourir”. Ibid., p. 86-87.

¹⁶⁷ “Soudain ils crient tous contre nous, et tiennent pour certain, que nous leur aviosn porte ceste maladie pour les faire mourir: et ainsi complottent ensemble, de nous massacrer et manger”. Ibid., p. 87.

¹⁶⁸ CARNEIRO DA CUNHA, Manuela; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo, “Vingança e temporalidade: os Tupinambá”, op. cit., p. 195-196.

Analogamente, Thevet parece reconhecer esses limites quando insere em seu vocabulário expressões como “ligeira crença dos selvagens”¹⁶⁹ ou “conhecimento da Divindade” para se referir aos mitos Tupinambá¹⁷⁰, em substituição à ideia de “religião dos selvagens”.

Muitos cronistas, dentre os quais Thevet, não compreenderam a dimensão constitutiva das sociedades tupinambá à qual os antropólogos supracitados chamaram a atenção. Com isso, interpretaram-na mormente como idolatria recalcitrante¹⁷¹, ao buscar nos elementos exógenos às culturas ameríndias as explicações de suas práticas; em especial, encontraram na figura do demônio (“traduzido” por Anhangá, mas que na cosmologia Tupinambá era somente um dentre os diversos espíritos perigosos existentes) um equivalente de desvio religioso, uma vez que, assim como Deus/Tupã, era uma figura mítica facilmente universalizável.

Esse modo de interpretar a esfera “religiosa” da vida dos ameríndios foi coextensivo a toda América, como aponta Laura de Mello e Souza:

Vendo a razão natural dos índios embotada pelo demônio – como Martín de la Coruña – ou lamentando o abandono dos americanos às hostes de Satã – como Sahagún –, os missionários e cronistas dos primeiros tempos

¹⁶⁹ “Du Cap Frie, et legere creance des Sauvages dudit país” é o título do capítulo IV do livro XXI da *Cosmografia*, enquanto que “Quelle cognoissance de la Divinité est receuë par les Tapoÿs, et quelle opinion ils ont de leur Toupan” indica o tema do capítulo XIX da *História de duas viagens*. Quanto a este, embora se refira aos *Tapuia*, trabalhados pelos cronistas enquanto grupo indígena contrário aos Tupi do litoral, Thevet aplica toda a mitologia Tupi que havia descrito na *Cosmografia*. Cf. THEVET, **Histoire d’André Thevet Angoumoisin...**, op. cit., p. 143, nota 2.

¹⁷⁰ Os mitos de “criação do mundo” e das instituições das práticas Tupinambá estão ausentes no relato das *Singularidades da França Antártica*. Apenas a partir da *Cosmografia Universal* Thevet reúne as informações acerca dessa mitologia, ancorado nas informações fornecidas pelos *truchements*, viajantes e pilotos de navios de comércio que frequentavam o Brasil, mesmo após a derrota francesa de 1560. Cf. JULIEN, Ch.-André, **Les voyages de découverte et les premiers établissements** (Colonies et Empires). Paris: PUF, 1948, p. 389.

¹⁷¹ Eduardo Viveiros de Castro, em seu ensaio “O mármore e a murta: sobre a inconstância da alma selvagem”, apresenta um interessante balanço das inúmeras denúncias de cronistas, mormente religiosos, quanto à inadequação dos indígenas aos valores cristãos por meio da insistência em antigas práticas e costumes demoníacos. Como síntese, Viveiros de Castro propõe uma teoria da estrutura da inconstância na sociedade Tupinambá no que diz respeito à “cultura” ou “religião” (sendo estas categorias uma questão central para os cronistas), apropriando-se, para tanto, da seguinte metáfora da murta formulada ainda no século XVII por Antônio Vieira: “é mais fácil de formar, pela facilidade com que se dobram os ramos, mas é necessário andar sempre reformando e trabalhando nela, para que se conserve. Se deixa o jardineiro de assistir, em quatro dias sai um ramo que lhe atravessa os olhos, sai outro que lhe decompõe as orelhas, saem dois que de cinco dedos lhe fazem sete, e o que pouco antes era homem, já é uma confusão verde de murtas.” VIEIRA, Antonio. “Sermão do Espírito Santo”. In: **Sermoens**. Lisboa: Officina Miguel Deslandes, 1683, vol. 3, p. 418. Disponível em <http://www.brasiliana.usp.br/bbd/handle/1918/01952530>. Cf. VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. “O mármore e a murta: sobre a inconstância da alma selvagem”. In: **A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia**. São Paulo: Cosac & Naify, 2002.

da colonização tinham a convicção de enfrentar, no Novo Mundo, um velho inimigo. Por um lado, tal certeza foi o mais poderoso obstáculo à compreensão em profundidade das sociedades indígenas. Por outro, mostrou que o desencantamento subsequente à euforia do primeiro contato – comum tanto no México quanto ao Peru e ao Brasil [...], ancorou-se na própria linguagem demonológica.¹⁷²

Ao lançar mão da demonologia¹⁷³ para explicar por que os Tupinambá não tinham verdadeiramente “religião”, ainda que acreditassem em mitos comparáveis com o registro bíblico, André Thevet acredita que os caraíbas¹⁷⁴ ou pajés são os principais responsáveis pela submissão dos “pobres selvagens” às artimanhas do demônio.

Se os Tupinambá têm alguma cognição de Deus e até mesmo os seus mitos – registrados pela primeira vez na *Cosmografia* e retomados na *História de duas viagens* – revelam uma surpreendente proximidade com o registro bíblico, por que, então, sua religião era falsa? Afinal, como Thevet constrói seu discurso demonológico sobre os Tupinambá?

Em primeiro lugar, ainda que os Tupinambá desconheçam a verdade contida nas Sagradas Escrituras, sua natureza é semelhante à dos europeus, na medida em que todos os homens possuem uma origem comum, todos descenderiam de Adão¹⁷⁵ e, ademais, eles demonstram possuir “razão natural” ao acreditarem em “Deus” (Tupã).

O problema do desconhecimento da Palavra aponta fundamentalmente para a ausência da escrita entre os ameríndios, sem a qual eles seriam vítimas fáceis dos “falsos

¹⁷² SOUZA, Laura de Mello e. **Inferno Atlântico: demonologia e colonização: séculos XVI-XVIII**. São Paulo, 1993, p. 33.

¹⁷³ Ainda seguindo as considerações de Souza, “com a descoberta da América, a demonologia parece ter sido a ciência teológica mais bem repartida entre conquistadores e colonizadores do Novo Mundo, dos cronistas e especialistas como os missionários e eclesiásticos em geral”. Ibid., p. 23-24.

¹⁷⁴ Utilizaremos a palavra caraíba com primeira letra em caixa baixa quando se referir àqueles que Thevet condena por exercerem um poder direto sobre os Tupinambá, o que corresponderia ao xamã. Quando utilizarmos Caraíba, com a inicial em caixa alta, fazemos referência à *Maire-monan*, aquele que teria sido o primeiro caraíba dentro dos mitos de criação tupinambá.

¹⁷⁵ A concepção de humanidade presente nos textos de Thevet se baseia na verdade contida no Evangelho, pois os livros dos Gênesis e dos Salmos justificavam o pertencimento dos homens “singulares” da América ao Velho Mundo, antes mesmo dos feitos dos Modernos navegadores. Fato é que em nenhuma passagem bíblica havia menção à América e Thevet se posiciona diante da possível incerteza das Escrituras de modo a convencer seus interlocutores de que bastaria ler bem os sinais de Deus para encontrar todas as explicações para os fatos humanos, sobretudo em relação à origem comum de todos os homens no mundo. Com efeito, esses debates se referem às teorias sobre a natureza dos povos da América, posto que além dos adamitas, entre os quais podemos situar Thevet, surgiam na Europa outras teorias que buscavam encontrar explicações para a existência e o “surgimento” da América tão tardiamente no horizonte da história cristã. Um balanço crítico dessas teorias foi feito por GLIOZZI, **Adam et le Nouveau Monde**, op. cit., p. 131-152.

profetas” (caraíbas) que, pelo poder da falsa palavra (o registro oral), faziam-se adorar e ser idolatrados porque afirmavam se comunicar com os espíritos. Ao tomar os pajés e os caraíbas como iguais¹⁷⁶, Thevet enxerga a centralidade tanto da oratória quanto da “magia” nas sociedades Tupinambá e, em contrapartida, o quanto ambas as práticas poderiam dificultar a conversão dos ameríndios.

Em sua narrativa de 1557, Thevet afirma que “estes *pajés* ou *caraíbas* são gente de má vida que se entregaram a servir o Diabo para enganar seus vizinhos”¹⁷⁷ por dois motivos: porque praticam a magia, por meio da qual invocam os espíritos malignos para saber quem levará a vitória na guerra ou se alguém será aprisionado e comido por seus inimigos etc.¹⁷⁸; e porque os selvagens “não realizam nenhuma empresa sem ter a resposta de seu profeta”¹⁷⁹. Por ora, o poder diabólico dos “falsos profetas” se refere diretamente à pessoa do caraíba ou do pajé e não aponta qualquer preocupação acerca da sua origem por parte do autor. Uma vez que Thevet enxerga nesses homens uma espécie de poder central sobre a dimensão extra-humana ou, mais especificamente, a religião, o respeito de que gozam os caraíbas nas sociedades tupinambá deve ser combatido pela ação dos cristãos.

Já na redação da *Cosmografia*, o cronista expressa que o poder dos caraíbas está fundado no desconhecimento da escrita pelos ameríndios, tese que será mantida e desenvolvida no manuscrito da *História de duas viagens*, de 1587-1588. Ao perceber que a crença no poder dos pajés e caraíbas se baseia em memórias narradas, Thevet se vê diante da oportunidade de fixar numa escrita os mitos tupinambá que tratam da “instituição do Caraíba”. Afinal, não poderia o cosmógrafo do rei da França compor ele mesmo a Escritura daqueles pobres selvagens da América?

Uma tarefa de tamanha importância não poderia deixar de recorrer sistematicamente à matriz das Sagradas Escrituras para julgar as verdades e inverdades do

¹⁷⁶ Existiria, de acordo com antropólogos como Alfred Métraux e Hélène Clastres, uma diferença hierárquica e de estatuto entre pajés (médicos) e caraíbas (xamãs), na medida em que os primeiros viveriam na tribo e ocupavam as funções de curandeiro e os segundos “eram muito mais que simples xamãs e mereceriam sozinhos este título de semideuses que lhe confere Thevet”. Cf. LESTRINGANT, Frank. “Notes”. In: THEVET, **Les Singularités...**, op. cit., p. 459 (nota 191, 01). No entanto, a interpretação de Thevet, próxima da maioria dos cronistas do Quinhentos, pode ser melhor situada a partir da seguinte observação de Renato Sztutman: “Entre os xamãs do Quinhentos existiria, como entre os Wajãpi, um gradiente — tal a distinção enfatizada por Pierre e Hélène Clastres entre o pajé (ora médico, ora feiticeiro) e o caraíba, distinção que, a despeito do que propuseram os autores, não parece configurar um dualismo”: SZTUTMAN, Renato. **O Profeta e o Principal**, op. cit., p. 86.

¹⁷⁷ THEVET, **Les Singularités...**, op. cit., p. 191.

¹⁷⁸ Ibid., p. 195.

¹⁷⁹ “qu’ils ne font aucune entreprise sans avoir la réponse de leur prophète”. Ibid., p. 196.

que contavam os Tupinambá.

Destarte, Thevet passa a descrever a crença dos Selvagens no “tocante à origem das coisas e a vinda de seus Profetas, que eles chamam Caraíbas e Pajés”¹⁸⁰. Conta, então, que entre os Tupinambá existe um mito sobre *Monan*¹⁸¹, o criador do mundo e tudo que nele existe, como o céu e o mar, cujas características são rapidamente associadas e reduzidas ao conceito de Deus. Esse *Monan* teria queimado toda a terra para castigar a ingratidão dos homens, mas antes permitiu que um deles sobrevivesse, conhecido como *Irin-magé*¹⁸², a quem deu, então, uma mulher “a fim que ele repovoasse o mundo de homens melhores”¹⁸³. Por fim, daquele *Irin-magé* “dizem eles que saiu um Caraíba, que eles têm por seu Profeta do mesmo modo que os Turcos seu Maomé: e, por causa das obras maravilhosas que ele fazia, colocaram-lhe o nome de *Maire-monan* [...]. Então, essa palavra *Maire* em língua selvagem significa o mesmo que transformador [...] e *Monan* significa o mesmo que velho ou antigo.”¹⁸⁴

Etimologicamente, a versão apresentada por Thevet é fantasiosa, pois, de acordo com Suzanne Lussagnet, *Monan* pode ser traduzido apenas como “aquele que cria” e *Maire* (*Maíra* em tupi) corresponde ao “nome genérico dos heróis civilizadores e se combinaria, segundo o caso, com diversos qualificativos”¹⁸⁵. Ademais, possivelmente, ambos sejam o mesmo personagem e a confusão de Thevet ocorreria porque parecia inconcebível que Deus fosse tanto o “Criador” quanto um homem, como seria o caso de *Monan*.¹⁸⁶

¹⁸⁰ “[...] le recit qu’ils m’en ont fait, conversant avec eux familièrement: sçavoir est, de leur croyance, touchant l’origine des choses, et la venue de leurs Prophetes, qu’ils appellent Caraibes et Pagez”. Idem, “Cosmographie Universelle”, op. cit., p. 38.

¹⁸¹ *Moñã* em tupi pode indicar o verbo “criar”. Sobre seu significado, ver nota 84, abaixo.

¹⁸² Acerca dessa figura mítica, Lussagnet esclarece que “se refere provavelmente a um episódio do grande dilúvio de fogo e de água conhecido de todas as tribos tupi-guarani e do qual Thevet dará mais adiante uma segunda versão com o mito de *Tamendonare* e *Ariconte*. O senhor Philipson propõe para *Irin-magé* a etimologia seguinte como possível: *yru*, “companheiro”, e *pajé*, “xamã”, ou seja, “aquele de nossos companheiros que é xamã.” LUSSAGNET, op. cit., p. 39, nota 2.

¹⁸³ “à fin qu’il repeuplast le monde d’hommes meilleurs”. THEVET, “Cosmographie Universelle”, op. cit., p. 40.

¹⁸⁴ “De cest Irin-magé disoient-ils, que sortit un grand Caraibe, qu’ils tiennent pour leur Prophete, tout ainsi que les Turcs leur Mahomet: et à cause des ouvres merveilleuses qu’il faisoit, luy imposèrent le nom de Maire-monan [...]. Donc, ce mot Maire, en langue sauvage, signifie autant que transformateur [...] et Monan signifie autant que vieil ou ancien”. Ibid., p. 40-41.

¹⁸⁵ LUSSAGNET, op. cit., p. 40, nota 1.

¹⁸⁶ “Esse herói [*Monan*] não tem nada de imortal, contrariamente ao que diz Thevet por analogia com o Deus cristão. A morte de *Monan* constitui, alhures, o objeto de um outro relato”. [ce héros n’a rien d’immortel, contrairement à ce que dit Thevet par analogie avec le Dieu chrétien]. LABORIE et LESTRINGANT, “Notes”. In: THEVET, *Histoire d’André Thevet Angoumoisain...*, op. cit., p. 149, nota 4.

De fato, a versão do mito apresentada pelo cosmógrafo passa pela comparação com a narrativa bíblica e busca, portanto, uma figura mítica que possa ser reduzida ao conceito de “Deus” cristão. A figura de *Maire-monan* (o primeiro Caraíba dos Tupinambá) não se enquadrava em nenhum exemplo bíblico; diante da dificuldade em “traduzi-lo”, ou seja, diante dos limites da tradução religiosa, Thevet aposta na conveniência como critério de exposição narrativa.

Assim, por um lado, esse Caraíba é representado como o detentor de poder de transformar fisicamente as coisas e os homens, mas que foi morto por aqueles que, temendo serem transformados em “bestas”, conspiraram contra ele e o fizeram morrer queimado. Os homens, que acreditavam¹⁸⁷ em sua imortalidade¹⁸⁸, provaram, assim, como o Caraíba mentia para manter os homens sob seu jugo. Na economia das relações de poder entre cristãos e pajés, essa versão serve como metáfora das mentiras dos atuais caraíbas e pajés, que se dizem “semideuses”¹⁸⁹ e se valem da “instituição do Caraíba”¹⁹⁰ para justificar idolatrias como a invocação dos espíritos e a ingestão da carne dos inimigos de guerra.

Numa outra versão, Thevet aponta em *Maire-monan* a origem das crenças e costumes reputados positivamente pelos cristãos. Refere-se aos “ensinamentos”¹⁹¹ do Caraíba sobre a natureza, que permitiam aos Selvagens saber, por exemplo, “quais frutos, árvores e plantas eram bons ou ruins, venenosos ou saudáveis”¹⁹², tanto quanto sobre a esfera espiritual, mais especificamente sobre a ideia de que as almas eram imortais: “o Caraíba lhes falava não da consideração da vida eterna, na qual era tão pouco instruído quanto aqueles que o seguiam, [...] e foi o primeiro que lhes ensinou os *Cherippycouares*, ou seja, as almas serem imortais”¹⁹³.

¹⁸⁷ Thevet afirma textualmente que “como ele foi Pajé [*Maire-monan*], ele não procurava nada melhor que ser honrado pelo povo como um Deus” [Car comme il fust Pagé, il ne cherchoit rien mieux, que d'estre honoré du peuple comme un Dieu]. THEVET, “Cosmographie Universelle”, op. cit., p. 42.

¹⁸⁸ Se no mito da “instituição do Caraíba”, os próprios selvagens determinaram o fim das metamorfoses causadas por *Maire-monan*, no momento em que Thevet escreve, enfeitiçados pela doutrina dos caraíbas e pajés, parece restar aos Tupinambá apenas a aceitação das determinações dos cristãos que trazem a “verdade” e podem combater os espíritos malignos. Enquanto discurso, o registro “etnográfico” do cronista francês objetiva a conquista dos Tupinambá, mas, como vimos no colóquio com Pindobuçu, defronta-se com os limites de apreensão da alteridade ameríndia tanto quanto da materialidade do contato.

¹⁸⁹ “Ces galands, pour faire bonne leur marchandise, et à fin de ternir les simples en frayeur de leur puissance, pousse qu'ils se disent demy-dieux (cas Caraibe emporte cette signification)”. THEVET, “Cosmographie Universelle”, op. cit., p. 61.

¹⁹⁰ Ibid., p. 49.

¹⁹¹ Ibid., pp. 48-54.

¹⁹² “Le Caraibe [...]. Leur apprint en outre, quels fruicts, arbres, et plantes estoient bons ou mauvais, venimeux ou salutaires”. Ibid., p. 48.

¹⁹³ “Le Caraibe leur parloit, c'estoit, non de la consideration de la vie eternelle, en laquelle il estoit aussi peu

Todavia, importa notar que Thevet secciona os mitos de criação tupinambá em dois grupos: um que corresponde e confirma a versão do Evangelho e, portanto, em certa medida verdadeiro, e outro que é instrumentalizado pelos atuais pajés e caraíbas a fim de impressionar e amedrontar os Selvagens. O primeiro se fixa na interpretação de que existe um “*Monan*, ao qual eles atribuem as mesmas perfeições que nós reconhecemos em Deus, dizendo ser ele sem fim e início, estando o tempo todo, o qual criou o Céu, a terra e tudo o que existe.”¹⁹⁴. Quanto ao segundo, projeta as características humanas, mormente os excessos e abusos do poder herdado de *Monan*, na *persona* de *Maire-monan*, com o objetivo mostrar que o Caraíba não é *Monan*, mas um impostor.

Tal divisão não representa senão a interpretação de Thevet sobre a mitologia Tupinambá, cujo objetivo é encontrar, em meio à complexidade da memória social tupinambá, uma versão correspondente à narrativa bíblica e, assim, comprovar que os Selvagens têm a mesma origem dos cristãos europeus¹⁹⁵.

Obviamente, isso implica a alteração os significados específicos da mitologia tupinambá a partir de critérios de verdade próprios à Europa cristã: a genealogia dos heróis civilizadores narrada pelos Tupinambá de modo geral é, assim, eleita como a versão legítima da história mítica tupinambá porque ela contém a narrativa da criação do mundo por Deus (*Monan*) e do dilúvio (tanto de água quanto de fogo, na versão ameríndia).

Em decorrência da certeza de que os Selvagens podiam ser convertidos, o cosmógrafo investe os caraíbas e pajés de um poder que provavelmente não gozavam nas sociedades tupinambá:

Eu penso que são esses *Caraíbas* e pajés, que existem lá em grande quantidade, que lhes metem na cabeça esses devaneios sobre o mar, o fogo e o trovão, visto que eles são os maiores impostores da Terra. *Que se eles tivessem o conhecimento das letras, como nós temos por aqui, seria bastante para acabar com a sedução desse povo miserável* que tem como coisa certa e verídica que desde que o dito dilúvio aconteceu não se passaram mais do que cinco ou seis gerações, e dizem todos, tanto

instruict que ceux qui le suyvoient [...] et fut le premier qui leur apprint les Cherippycouares, c'est à dire, les ames estre immortelles”. THEVET, “Cosmographie Universelle”, op. cit., p. 48. *Che rypykuéra* em tupi, que poderia ser traduzido como “meus ancestrais”.

¹⁹⁴ “*Monan*, auquel ils attribuent les memes perfections, que nous faisons à Dieu, le disans estre sans fin, et commencement, estant de tout temps, le quel a cré ele Ciel, la terre, et tout ce qui est en iceux”. THEVET, **Histoire d’André Thevet Angoumoisain...**, p. 149-150.

¹⁹⁵ Tanto é que, a despeito da ausência da escrita e o desconhecimento do Evangelho, os Selvagens são capazes de compreender a existência de um Senhor que tudo criou.

grandes quanto pequenos, que eles sabem disso por ouvir contar seus pais. Sem que eles saibam nem tenham jamais ouvido falar de Noé [...].¹⁹⁶

Thevet acredita que a ação demoníaca dos caraíbas se liga à heteronomia dos ameríndios, supostamente subordinados à sua autoridade. Se no mito de *Maire-monan*, os próprios selvagens teriam lhe destituído o poder, determinando-lhe a morte, no presente isso não parece mais possível, porque, enfeitiçados pela doutrina dos caraíbas e pajés, restar-lhes-ia apenas a aceitação das determinações dos cristãos que trazem a “verdade” e podem combater os espíritos malignos.

Era preciso combater os caraíbas porque sua “palavra” era contra a Palavra: “eis a doutrina da qual esses Caraíbas alimentaram esse povo simples, vizinho de Cabo Frio; esses mesmos caraíbas que eram grandes Necromantes são ainda *invocadores dos diabos, fazendo falar Maire-monan e seus companheiros ao povo*, que, assim, são por eles abusados”¹⁹⁷.

Na medida em que os aspectos organizadores da vida dos Selvagens teriam sido instituídos pelo Caraíba e que

tudo aquilo que eles aprenderam de seu Caraíba não reside senão em pequenas loucuras e ensinamentos de pouca consequência, *exceto a crueldade bestial de se guerrear e os banquetes abomináveis que eles fazem dos corpos de seus inimigos aprisionados em guerra*, como eu vi diversas vezes¹⁹⁸,

o desafio de Thevet é, através da reescrita de sua obra, (re)instituir uma História para os

¹⁹⁶ “Je pense qui sont ces gentils *Caraïbes*, et *pagés*, desquels il en y a assés bon nombre, qui leur meirent en teste ces resveries, et de la mer, du feu, et du tonnerre, veu que ce sont les plus grands imposteurs de la terre. *Que s'ils avoient la cognoissance des lettres, comme nous avons pardeçà, seroit assés pour achever de se-duire ce miserable peuple*, lequel tient comme chose assurée, et veritable, que depuis ledit déluge advenu, ne se sont passes que cinq ou six generations, et disent tous tant grands que petits, qu'ils le tiennent de leurs peres. Sans qu'ils sçachent, ne qu'ils ayent jamais ou parler de Noë”. THEVET, **Histoire d'André Thevet Angoumois...**, p. 156-157, grifo nosso.

¹⁹⁷ “Voila la doctrine de laquelle ces Caraibes ont repeu ce simple peuple, voisin de Cap de Frie, lesquels estoient jadis grands Necromantiens, et sont encor *invocateurs des diables, faisant parler Maire-monan et ses compaignons au peuple*, et ainsi ils abusent [...]”. Idem, “Cosmographie Universelle”, op. cit., p. 60, grifo nosso.

¹⁹⁸ “tout ce qu'ils ont apprins de leur Caraibe, ne gist qu'en petites folies et enseignemens de peu de consequence, *sauf la cruauté bestiale de se guerroyer, et les banquets abhominables qu'ils font des corps de leurs ennemis, qu'ils auront prins em guerre*, comme j'ay veu plusieurs fois”. Ibid., p. 54, grifo nosso.

Tupinambá, única maneira pela qual eles podem ser integrados à história da Salvação.

Sobretudo, era urgente ressignificar a memória tupinambá, pois nela se fundava a antropofagia, que negava a própria razão natural dos ameríndios. Mas, diferentemente da guerra encampada contra os caraíbas e pajés que representavam um contrapoder dos padres engajados na conversão do gentio, o combate para apagar da memória coletiva seus mitos instituidores não atingiria seus fins: como prenunciara o colóquio de Pindobucu, os Tupinambá facilmente negariam seus “falsos profetas” sem que isso levasse ao fim da vingança. Esta, pois, permaneceria um campo aberto às possibilidades de tradução e interpretação do pensamento ocidental.

Carte du Brésil,
présentant les repères donnés par A. Thevet et attestés par ailleurs.

Figura 5. Zona aproximativa da região do norte da América portuguesa evocada por Thevet nos capítulos 16 e 17 da História de duas viagens.

Capítulo 3

Os Tupinambá na *História de uma viagem à terra do Brasil*, de Léry: variações em torno da religião e do selvagem.

3.1. Os calvinistas na França Antártica

Nascido em 1534, na comuna borgonhesa de Lamargelle, Jean de Léry se converte ainda jovem ao calvinismo e, em 1549, muda-se para Genebra. Dali, ele parte em direção à América portuguesa atendendo o chamado de Calvino, para quem a instalação de uma base colonial francesa numa ilha da baía de Guanabara seria a oportunidade de fundação de uma Igreja Reformada no além-mar. De acordo com a narrativa de Léry¹⁹⁹, a preparação da comitiva calvinista fora motivada por Nicolas Durant de Villegagnon, que, enfrentando não só a insubmissão dos colonos na França Antártica, mas também uma tentativa de conspiração por parte de alguns *truchements*, solicita diretamente ao ministro de Genebra²⁰⁰ o envio de novos homens, motivados pela fé, mais do que pela ganância²⁰¹.

¹⁹⁹ Cf. LÉRY, Jean de. [1580] **Histoire d'un voyage fait en la terre du Brésil**. Texte établi, présenté et annoté par Frank Lestringant. Paris: Le Livre de Poche, 2008, p. 106-110. Doravante grafado, no corpo do texto, como *História de uma viagem*; para as referências em nota, será mantido o título completo da obra.

²⁰⁰ Embora se trate da versão apresentada por Léry, e não dispomos de registro que a habilite, é certo que Villegagnon mantinha uma relação amistosa com Calvino, ao lado do qual ele seguiu o curso de direito em Orléans, aproximadamente no final da década de 1520; em 1530, Villegagnon era, então aceito como advogado no Parlamento de Paris. Cf. LESTRINGANT, Frank. “Villegaignon: entre la légende noire et la légende dorée”. In: MÉRIAN, Jean-Yves (dir.). **Les Aventures des Bretons au Brésil à l'époque coloniale**. Rennes: Éditions Les Portes du large, 2007, p. 165.

²⁰¹ De acordo com interpretação Paul Gaffarel, Villegagnon teria sido ele mesmo responsável pela promessa de enriquecimento fácil aos homens retirados das prisões para fundarem a colônia francesa na América: “Villegagnon tinha esquecido o princípio essencial de toda sociedade: ele não havia pensado na família. [...] Villegagnon conhecia muito mal o coração humano se ele esperava que sua colônia se renovasse incessantemente sempre por novos fluxos de imigrantes. Este austero cavaleiro de Malta, habituado à rude disciplina de sua ordem, acreditava, sem dúvida, que a sociedade se assemelhava a um desses conventos militares que ele havia até então frequentado. [...] Um outro erro cometido por Villegaignon foi crer facilmente, baseando-se no testemunho de negociantes que havia interrogado, que o Brasil era uma verdadeira terra prometida, que lhe forneceria inesgotáveis recursos [...]” [Villegaignon avait oublié le principe essentiel de toute société en formation : il n'avait pas songé à la famille. [...] Villegaignon connaissait bien mal le cœur humain s'il espérait que sa colonie se renouvellerait incessamment par des flots toujours nouveaux d'immigrants. Cet austère chevalier de Malte, habitué à la rude discipline de son ordre, croyait sans doute que la société rassemblait à un de ses couvents militaires, qu'il avait jusqu'alors fréquentés. [...] Une autre faute commise par Villegaignon fut de croire trop facilement, sur la foi de négociants qu'il avait interrogés, que le Brésil était une véritable terre promise, qui lui fournirait d'inépuisables ressources]. GAFFAREL, Paul. **Histoire du Brésil français au**

Conquanto não possamos avaliar a veracidade dos fatos atinentes ao motivo da composição de uma comitiva de protestantes que partiram diretamente de Genebra tanto quanto o possível compromisso de Villegagnon em erigir uma Igreja protestante na América portuguesa, visto que a suposta carta de 1556 que o chefe da França Antártica enviara a Calvino se perdeu, numa (nova) carta, de 31 de março de 1557, escrita logo após a chegada dos novos colonos, é possível identificar que os calvinistas ganham lugar de destaque para Villegagnon:

Eu penso que não saberíamos declarar por palavras quanto me alegraram vossas cartas e os irmãos que chegaram com elas. [...] Nosso senhor Jesus Cristo vos queira proteger de todo o mal com vossos companheiros, vos fortificar por espírito e prolongar vossa vida por muito tempo para a obra de sua igreja²⁰².

Com efeito, no início de 1557, Léry e outros calvinistas de Genebra, dentre os quais os Ministros Pierre Richer e Guillaume Chartier, desembarcam na ilha de Coligny ao lado de mais duzentos colonos franceses, incluindo algumas mulheres e crianças²⁰³, oriundos de diversas partes do reino da França. À medida que alguns dos primeiros colonos, vindos com Villegagnon em 1556 haviam desertado e partido para viver entre os Tupinambá, era necessário reforço não apenas espiritual, como indica o relato da experiência de Léry no Brasil²⁰⁴, mas também braçal, ou, dito de outro modo, material, uma **XVI^e siècle**. Paris: Maisonneuve et Cie. Libraires-Éditeurs, 1878, p. 174-175, grifo nosso.

²⁰² “Je pense qu’on ne sçauroit declarer par paroles combien m’ont resiouy vos lettres, et les frères qui sont venus avec icelles. [...] Notre seigneur Jésus-Christ vous veuille défendre de tout mal avec vos compagnons, vous fortifier par son esprit, et prolonger vostre vie un bien long temps pour l’ouvrage de son eglise”. Utilizamos aqui a versão da carta da Villegagnon transcrita por Gaffarel: VILLEGAGNON, Nicolas. “Lettre IV”. In: GAFFAREL, Paul. **Histoire du Brésil français au XVI^e siècle**, op. cit., p. 392 e 397.

²⁰³ “No outro navio, que se chamava Rosée, mesmo nome daquele que o conduzia, estavam seis jovens meninos, que nós levávamos para aprender a língua dos selvagens, e cinco jovens garotas com uma mulher para lhes governar (as quais foram as primeiras mulheres Francesas levadas à terra do Brasil, e que fizeram com que os selvagens do país, como veremos pouco mais a frente, que nunca a tinham visto vestidas, ficassem muito estupefatos à sua chegada)” [Dans l’autre [navire] qui s’appeloit Rosée, du nom de celui qui la conduisoit, en comprenant six jeunes garçons, que nous menasmes pour apprendre la language des Sauvages, et cinq jeunes filles avec une femme pour les gouverner (qui furent les premières femmes Françaises menées en la terre de Bresil, dont les Sauvages dudit pays, ainsi que nous verrons cy apres, n’en ayans jamais veu auparavant de vestues, furent bien esbahis à leur arrivée)]. LÉRY, Jean. **Histoire d’un voyage faict en la terre du Brésil**, op. cit., p. 114.

²⁰⁴ Destacamos que utilizamos a palavra “Brasil” no sentido que Léry mesmo apresenta em sua obra *Histoire d’un voyage faict en la terre du Bresil, autrement nommée Amérique*, qual seja, da região na qual os franceses haviam escolhido instalar sua base colonial. Não se trata, portanto, de um país no sentido moderno de nação ou território com fronteiras definidas no qual vive um povo; aliás, nem mesmo a palavra “país” que figura nas fontes aqui estudadas possui esse significado, restringindo-se a indicar apenas um *lugar* (sem fronteiras, sem povo, sem Estado, etc.) concreto.

vez que o forte de Coligny estava instalado em terras sob litígio com Portugal e cercado por populações indígenas em conflito e, por conseguinte, perigosas e potencialmente inimigas. Ora, o próprio conteúdo da carta de 1557 destaca a instabilidade das relações entre franceses e ameríndios, inclusive com os Tupinambá, que figuraram nas fontes e nos livros de História como aliados dos franceses contra os Portugueses e Tupiniquins²⁰⁵.

Dentre os novos colonos desembarcados na França Antártica, é pequeno grupo de (quatorze) calvinistas que ganha visibilidade, não apenas em relação ao futuro próximo da colônia como também nos posteriores debates que têm lugar na França das Guerras de Religião. Sobremaneira porque os “genebrinos” protagonizam uma disputa em torno do dogma da Eucaristia contra o chefe Villegagnon, tanto quanto, após retornarem à França, iniciam uma campanha acusatória contra o líder, que, não se contentando em enganar e perseguir os colonos calvinistas, acabara por executar três deles.

No dia 21 de maio, por ocasião da celebração da Santa Ceia, ocorre o primeiro atrito entre Villegagnon e os calvinistas sobre o tema da Eucaristia. Segundo o testemunho de Léry, nesse dia os calvinistas percebem as primeiras contradições de Villegagnon que, reproduzindo os gestos de se ajoelhar e receber a comunhão das mãos de um ministro (e não como os reformados, que restavam sentados e faziam passar a hóstia de mão em mão), dava sinais de não ter abjurado verdadeiramente o catolicismo:

[...] tanto que nós percebíamos que só havia ostentação em seu feito e que, malgrado ele e Cointa tivessem abjurado o papado publicamente, eles tinham mais vontade de debater e contestar que de aprender e aproveitar: eles também não tardaram a mover disputas no que se refere à doutrina. Mas principalmente sobre o ponto da Ceia: porque, mesmo que

²⁰⁵ Conforme descreve Villegagnon em sua carta: “vinte e seis de nossos mercenários, incitados pela sua cupidez carnal, conspiraram para tentar me matar [...]. Evitamos esse grande perigo do seguinte modo: junto com cinco criados armados, foi diretamente contra eles: então, esses foram tomados de tamanho horror e surpresa que sem dificuldade nem resistência nós prendemos quatro dos principais autores do complô que me haviam sido denunciados. [...] Um deles, tendo sido pouco antes castigado por mim, por ter tido relações com uma prostituta, mostrou-se de muito mau humor e confessou que o começo da conjuração viera dele; que aliciara por meio de presentes o pai da prostituta, a fim de que a tirasse de meu poder se eu tentasse proibir-lhe a coabitação com ela.” [Ce neantmoins il est advenu que vingt-six de nos mercenaires estans amorez par leurs cupiditez charnelles, ont conspiré de me faire mourir [...]. Nous avons évité en tel danger par ce moyen: c’est qu’ayant fait armer cinq de mes domestiques, j’ay commencé d’aller droit contre eux: alors ces conspirateurs ont esté saisis de telle frayer et estonnement que sans difficulté ny resistance nous avons empoigné et emprisonné quatre des principaux auteurs du complot qui m’avoient esté declarez. [...] Un d’iceux ayant un peu auparavant esté chastié de moy pour avoir eu affaire avec une putain, s’est démontré de plus mauvais vouloir, et a dit que le commencement de la conjuration estoit venu de luy, et qu’il avoit gagné par presens le pere de la paillardie, à fin qu’il le tirast hors de ma puissance si je pressoye de s’abstenir de la compagnie d’icelle]. VILLEGAGNON, “Lettre IV”, op. cit., p. 395.

eles rejeitassem a transubstanciação da Igreja Romana [...] e que tampouco aprovassem a Consubstanciação [...], Villegagnon e Cointa diziam estas palavras: Este é o meu corpo; este é o meu sangue, não podendo tomá-los sem que o corpo e o sangue de cristo estejam contidos no pão e no vinho.²⁰⁶

Reagindo a este gesto “idolátrico”, os ministros de Calvino se colocaram a defender a concepção simbólica da Eucaristia²⁰⁷, segundo a qual as palavras proferidas por Cristo a seus Apóstolos teriam um sentido conotativo, restando as substâncias do pão e do vinho inalteradas. Villegagnon, mesmo que deixando clara sua predileção pela interpretação da Igreja de Roma, procura uma solução conciliatória, enviando, assim “o ministro Chartier à França [...] a fim de reportar essa diferença sobre a Ceia à opinião de nossos doutores, principalmente a do mestre João Calvino, à qual ele afirmava querer se submeter completamente.”²⁰⁸.

Após a partida de Chartier, os demais calvinistas continuam a desenvolver seu trabalho de reforma dos colonos e, no dia de Pentecoste (no fim de maio) de 1557, realizam uma nova Ceia, na qual entraram novamente em discussão com Villegagnon que, dessa vez, não procurara dissimular sua traição à Igreja reformada, declarando

abertamente que ele havia mudado de opinião em relação a Calvino: sem esperar sua resposta sobre a questão que ele tinha enviado à França pelo ministro Chartier, diz que [Calvino] era um vil herético desviado da fé: com efeito, desde então nos mostrou sua face mais maldosa, dizendo que queria que a pregação não durasse mais do que meia hora, a qual desde o fim de Maio ele pouco assistira.²⁰⁹

²⁰⁶ “[...] tout ainsi qu'on appercevoit aisément qu'il n'y avoit qu'ostentation en son fait, et que quoy que luy et Cointa eussent abjuré publiquement la papauté, ils avoyent neantmoins plus d'envie de debatre et contester que d'apprendre e profiter : aussi ne tarderent-ils pas beaucoup à esmouvoir des disputes touchant la doctrine. Mais principalement sur le point de la Cene : Car combien qu'ils rejetassent la transubstantiation de l'Église Romaine [...] et qu'ils n'approuvassent non plus la Consubstantiation [...] disoyent Villegagnon et Cointa, ce paroles : Ceci est mon corps: Ceci est mon sang, ne peuvent autrement prendre sinon que le corps et le sang de Christ y sont contenus”. LÉRY, **Histoire d'un voyage fait en la terre du Brésil**, op. cit., p. 175-176.

²⁰⁷ “[...] nós lhe mostrávamos, por outras passagens, que essas palavras e locuções são figuradas: quer dizer, que a Escritura tinha o costume de chamar e nomear os signos dos Sacramentos pelo nome da coisa significada.” [on leur monstroit par d'autres passages, que ces paroles et locutions sont figurées: c'est à dire, que l'Escriture a accoustumé d'appeler et de nommer les signes des Sacrements du non de la chose signifiée]. Ibid., p. 176.

²⁰⁸ “Toutefois Villegagnon faisant tousjours bonne mine, e protestant ne desirer rien plus que d'estre droitement enseigné, renvoya en France Chartier ministre [...] à fin que sur ce different de la Cene il rapportast les opinions de nos docteurs: et nommément celle de maistre Jean Calvin, à l'advis duquel il disoit se vouloir du tout submettre”. Ibid., p. 177.

²⁰⁹ “tout ouvertement qu'il avoit changé l'opinion qu'il disoit autrefois avoir eue de Calvin: sans attendre sa

Após isso, as relações entre calvinistas e Villegagnon, já tomado como representante da Igreja de Roma, só se deterioram e, finalmente, em outubro de 1557, após oito meses na ilha do forte de Coligny, o qual, segundo Léry, haviam ajudado a construir²¹⁰, os reformados decidem desertar e partir em direção à terra firme. Ali, encontram refúgio entre os selvagens, os quais lhes são incomensuravelmente mais humanos que o chefe da França Antártica²¹¹.

A contar pelo relato de Léry, os reformados mantêm frequentes e amistosos contatos com os selvagens da região até janeiro de 1558, quando então conseguem um barco, já bastante danificado por cupins-do-mar, no qual podem retornar à França. Todos os calvinistas embarcam, mas diante da possibilidade de naufrágio – haja vista a invasão da água que começara antes mesmo de entrarem em alto-mar –, cinco deles decidem retornar à ilha de Coligny, onde Villegagnon os aprisiona e, após breve julgamento, decide pela execução por afogamento de três deles que se mostram recalcitrantes contra sua autoridade²¹².

O desfecho trágico da tensa relação entre calvinistas e Villegagnon passa a ser o *leitmotiv* por excelência da memória sobre a França Antártica. Poucos anos após o fracasso da tentativa de colonização francesa no Brasil, os calvinistas iniciam um ataque massivo contra o ex-comandante do forte de Coligny. Se considerarmos que, desde o colóquio de Poissy (entre setembro e novembro de 1561), a ruptura entre católicos e protestantes foi decisivamente anunciada²¹³, verificamos que a postura dos calvinistas no que se refere ao

response, qu'il avoit envoyé querir en France par le ministre Chartier, dit que c'estoit un meschant heretique desvoyé de la foy: et de fait dès lors nous montrant fort mauvais visage, disant qu'il vouloit que le presche ne durast plus que demie heure, depuis la fin de May, il n'y assista que bien peu". LÉRY, **Histoire d'un voyage faict en la terre du Brésil**, op. cit., p. 186.

²¹⁰ "Assim, depois de haveremos demorado oito meses nesta ilha e forte de Coligny, que nós ajudáramos a construir, nós nos retiramos e passamos à terra firme [...]" [Ainsi, apres que nous eusmes demeuré environ huit mois en ceste isle et fort de Coligny, lequel nous avions aidé à bastir, nous nous retirasmes et passasmes en terre ferme]. Ibid., p. 196.

²¹¹ "E dali [do lugar em terra firme chamado *Briquetterie*], nós íamos, vínhamos, frequentávamos, comíamos e bebíamos entre os selvagens (que nos foram incomparavelmente mais humanos que aquele ao qual sem mal algum termos feito não pode nos suportar com ele), eles também, por sua parte, nos forneciam víveres e outras coisas das quais havíamos necessidade, sempre vindo nos visitar." [Et comme de là nous allions, venions, frequentions, mangions et bevions parmi les sauvages (lesquels sans comparaison nous furent plus humains que celuy le quel, sans luy avoir meffait, ne nous peut souffrir avec luy), aussi eux, de leur part, nous apportans des vivres et autres choses dont nous avions affaire, nous y venoyent souvent visiter]. Ibid.

²¹² CRESPIN, Jean. **A tragédia da Guanabara**. A História dos primeiros mártires do cristianismo no Brasil. Tradução Domingos Ribeiro. Rio de Janeiro: Casa Publicadora da Assembléia de Deus, 2006. p. 52-69

²¹³ Como bem pontuou Frank Lestringant, a disputa em torno da Eucaristia, tal como acontecera na França

tema da França Antártica visa a ofensiva ou vingança simbólica pela morte dos três companheiros, doravante elevados à categoria de mártires²¹⁴, ao passo que transforma a imagem de Villegagnon na alegoria do católico sanguinário e canibal que promovia, então, a guerra contra os protestantes, seja no Brasil ou na França.

Desse modo, conforme aponta Lestringant

O caso do Brasil ressoa na França no início dos anos 1560. Em alguns meses um dilúvio de panfletos cai sobre Paris: uma trintena, apenas para o ano de 1561. Ora, contrariamente ao que poderíamos crer hoje, não é a perda da colônia que está no centro do debate, mas a suposta traição de Villegagnon em relação à Reforma e a execução dos três “Genebrinos” na baía do Rio [de Janeiro].²¹⁵

Assim, a experiência calvinista no Brasil é reatualizada em função do novo e específico contexto de deflagração da Guerra civil-religiosa na França (1562-1598). Sem dúvida, do ponto de vista da narrativa huguenote, da qual fizemos empréstimo até aqui, a presente discórdia em solo francês é enxergada como a reprodução da perseguição católica iniciada no recente e breve passado colonial. Percebemos também que a concentração dos acontecimentos em torno de Villegagnon é decisiva para a construção dessa narrativa, na qual, afinal, os mártires do Brasil, mortos pelas mãos de um “cristão”, representam a própria história atual dos protestantes perseguidos no Velho Mundo.

Buscando, porém, um contraponto a essa memória calvinista da França Antártica, para a qual contribuiu substancialmente a *História de uma viagem à terra do Brasil*, podemos considerar Villegagnon menos um traidor do que um homem de posições

Antártica, aparece como elemento crucial contra a união de católicos e protestantes intentada na França por Catarina de Médicis e Michel de L'Hospital. Cf. “nota crítica de Lestringant”. In: LÉRY, **Histoire d'un voyage fait en la terre du Brésil**, op. cit., p. 175, nota 2.

²¹⁴ “São os três mártires reformados do Brasil, dos quais o testemunho tomará lugar a partir de 1564 no martirólogo reformado Jean Crespin e, mais tarde, em 1581, na galeria dos *Homens ilustres* de Théodore de Bèze. O eco sobre o assunto se encontra até no livro *Os Trágicos*, de Agrippa d'Aubigné, publicado em 1616.” [Ce sont les trois martyrs réformés du Brésil, dont le témoignage prendra place dès 1564 dans le martyrologe réformé de Jean Crespin et plus tard, en 1581, dans la galerie des *Hommes illustres en piété et doctrine* de Théodore de Bèze. L'écho s'en rencontre jusque dans *Les Tragiques* d'Agrippa d'Aubigné, publiés en 1616]. LESTRINGANT, Frank. “Villegaignon: entre la légende noire et la légende dorée”, op. cit., p. 166.

²¹⁵ “L'affaire du Brésil rebondit en France au début des années 1560. En quelques mois un déluge de pamphlets s'abat sur la place de Paris: une trentaine pour la seule année 1561. Or contrairement à ce que l'on pourrait croire aujourd'hui, ce n'est pas la perte de la colonie qui est au cœur du débat, mais la trahison supposée de Villegagnon vis-à-vis de la Réforme et l'exécution des trois ‘Genevois’ en baie de Rio [de Janeiro]”. Ibid.

intermediárias (ou a terceira via do conflito) que busca uma fórmula de concórdia entre todos os cristãos em torno da figura do rei francês²¹⁶. Com efeito, seu projeto de instalação de uma base colonial na América se dirige à (re)fundação de uma Igreja cristã²¹⁷, mas não necessariamente no sentido que compreendiam os calvinistas, pois, como indica Lestringant,

Sem dúvida, Villegagnon buscou sinceramente refundar a comunidade cristã, não sobre novas bases – porque ele é completamente o contrário de um revolucionário –, mas sobre os fundamentos reencontrados e fortificados da religião cristã, ou seja, sobre a Escritura santa e a tradição dos Pais [da Igreja]. Esse esforço de retorno às fontes é paralelo ao da Reforma, do qual se distingue pela preocupação prioritária que ele sobre a *concórdia*, quer dizer, pela unidade de todos os cristãos. A distinção é importante. Se Villegagnon, como bom “conciliador” [*moyenneurs*], é um adepto da concórdia, quer dizer que ele procura antes de tudo *a reunião de todos os cristãos sobre um mesmo dogma*; de modo algum ele é um adepto da tolerância – e o desdobramento dos acontecimentos vai provar isso cruelmente.²¹⁸

Ademais, de acordo com o historiador Phillipe Bonichon, no momento em que o empreendimento no Brasil é idealizado por François de Coligny, que designa, então, Villegagnon como responsável por sua execução, os objetivos não visam mais do que “enquadrar, canalizar e enraizar as iniciativas privadas, anteriores e múltiplas. Apenas mais tarde, com o apelo a uma vaga de colonos de Genebra, se destaca a ideia de um refúgio

²¹⁶ Cf. WANEGFFELEN, Thierry. **Ni Rome ni Genève**. Des fidèles entre deux chaires en France au XVI^e siècle. Paris, Champion, 1997, p. 262-275. Do mesmo autor: “Rio ou la vraie Réforme. La 'France Antarctique' de Nicolas Durand de Villegagnon entre Genève et Rome”. In: **Aux temps modernes: naissance du Brésil**, actes du colloque franco-brésilien de l'Université de Paris IV-Sorbonne les 4 et 5 mars 1997. Paris: Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, 1998, p. 161-175.

²¹⁷ “Villegagnon, isso é incontestável, faz parte desses “conciliadores” [*moyenneurs*] galicanos que procuram refundar a Igreja francesa sobre bases próprias, nacionais e monárquicas, numa dupla fidelidade ao Evangelho e à pessoa do rei. Um rei que é assimilado ao Cristo e do qual a sacralidade é reafirmada com ainda mais vigor.” [Villegagnon, cela est incontestable, fait partie de ces moyenneurs gallicans qui cherchent à refonder l'Eglise française sur des bases propres, nationales et monarchiques, dans une double fidélité à l'Évangile et à la personne du roi. Un roi qui est assimilé au Christ et dont la sacralité est réaffirmée avec d'autant plus de vigueur]. LESTRINGANT, “La mémoire de la France Antarctique”, texto cedido pelo autor.

²¹⁸ “Villegagnon, sans nul doute très sincèrement, a cherché à refonder la communauté chrétienne sur des bases, non pas nouvelles, car c'est tout le contraire d'un révolutionnaire, mais sur les fondements retrouvés et raffermis de la religion chrétienne, c'est-à-dire sur l'Écriture sainte et la tradition des Pères. Cet effort de retour aux sources est parallèle à celui de la Réforme, mais il s'en distingue par le souci prioritaire qu'il a de la *concorde*, c'est-à-dire de l'unité de tous les chrétiens. La distinction est d'importance. Si Villegagnon, en bon moyenneur, est un adepte de la concorde, cela veut dire qu'il recherche avant tout *la réunion de tous les chrétiens sur un même dogme*; en aucun cas, ce n'est un adepte de la tolérance — et la suite des événements va cruellement le prouver”. Ibid., grifo nosso.

calvinista”²¹⁹. Sendo assim, trata-se de um contexto que permite a Villegagnon alimentar sua posição intermediária, postura que, além de verossímil, coaduna-se com a necessidade de arregimentar colonos independentemente de suas profissões de fé. De tal modo que, após o malogro com os ministros de vindos de Genebra, Villegagnon não enxerga nenhuma contradição em retornar à França e fazer apelo aos jesuítas e aos franciscanos para tentar recuperar a colônia já fragilizada²²⁰.

Com efeito, o esgotamento da França Antártica aparece como esgotamento das possibilidades de um projeto “intermediário”: porque na França do fim da década de 1550, os *franceses* com os quais esse projeto havia contado, são antes *católicos* ou *protestantes*; ou seja, tornava-se inviável uma extensão da França na América à medida que o reino se (re)construía a partir das diferenças entre seus súditos.

No seio destas disputas intestinas, podemos depreender que a polêmica em torno da figura de Villegagnon é reveladora, dentre outros fatores, da ausência de um direcionamento nítido que pudesse sustentar um projeto francês de colonização. Isto contrastando com a postura de Portugal na conquista e colonização da América portuguesa, findado o período dos conflitos intestinos na França, numa espécie de aprendizado das experiências das potências vizinhas, são os capuchinhos que retornam ao Brasil e fundam a missão francesa na região do Maranhão, dando origem à França Equinocial²²¹, cuja história

²¹⁹ “Trata-se mais de organizar uma base colonial, por meio do povoamento vindo da França, para enquadrar, canalizar, enraizar as iniciativas privada, anteriores e múltiplas em direção ao Brasil e seus recursos. Apenas mais tarde, com o apelo a uma vaga de colonos de Genebra, se destaca a ideia de um refúgio calvinista.” [Il s'agit plutôt d'organiser une base coloniale, par un peuplement venu de France, pour encadrer, canaliser, enraciner les initiatives privées, antérieures et multiples, en direction du Brésil et de ses ressources. Plus tard, seulement, avec l'appel à une vague de colons de Genève, se dégage l'idée d'un refuge calviniste]. BONNICHON, Philippe, GÉNY, Pierre et NEMO, Jean. (dir.). **Présences françaises outre-mer (XVI^e-XXI^e siècles)**. Paris: Éditions Karthala, 2012. Tome I: Histoire: périodes et continents, p. 64.

²²⁰ Com efeito, em 1559, Villegagnon retorna à França para buscar apoio ao empreendimento. Para tanto, tenta restabelecer o vínculo com católicos tanto quanto com protestantes, mas diante da iminência da eclosão dos conflitos entre os dois campos, acabou por “se jogar nos braços dos Guise”. Na interpretação nacionalista de Paul Gaffarel, os momentos que se seguem ao retorno de Villegagnon deixam claro que a França já não tinha mais interesse pelo Brasil, o assalto ao forte pelos portugueses em 1560 constituindo um fato menor: “Tudo então se reunia contra a infortunada colônia: imperícia do comandamento, abandono de metrópole, desdém da opinião (pública). Talvez iria ela sucumbir à sua própria fraqueza e desaparecer dela mesma quando os portugueses se encarregaram de precipitar sua ruína.” [Tout donc se réunissait contre l'infortunée colonie : impéritie du commandement, abandon de la métropole, dédain de l'opinion. Peut-être allait-elle succomber à sa propre faiblesse et disparaître d'elle même, quand les Portugais se chargèrent de précipiter sa ruine]. GAFFAREL, **Histoire du Brésil français au XVI^e siècle**, op. cit., p. 305.

²²¹ Sobre a presença francesa no Brasil no início do século XVII, que retoma a abordagem da alteridade ameríndias apresentada por Thevet e Léry, mas a partir de uma leitura missionária e, portanto, portadora de um projeto de evangelização dos selvagens por meio da exploração colonial, conferir as obras de: PERRONE-MOISÉS. Beatriz. **Relações preciosas: franceses e ameríndios no século XVII**. Tese de doutorado em antropologia social. São Paulo: USP, 1996; DAHER, Andrea. **O Brasil francês: as singularidades da França Equinocial, 1612-1615**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.

seria tão efêmera quanto à da França Antártica.

A partir dessas considerações, torna-se problemático definir o empreendimento francês no Brasil seja enquanto protestante, seja enquanto católico. É certo, contudo, que se tratava de um projeto de exploração colonial (e, neste sentido, em nada diferia dos demais Estados europeus presentes na América) cujas questões de fundo religioso são produzidas ulteriormente, num contexto em que a disputa mnemônica em relação aos acontecimentos e às relações travadas com os selvagens na França Antártica representa as divergências teológicas e os conflitos entre protestantes e católicos no solo Europeu. Por conseguinte, o relato de Jean de Léry, assim como a obra cosmográfica de André Thevet, são paradigmáticos da relação com a alteridade ameríndia que se estabelece no interior da construção de uma memória religiosa sobre os eventos

Por outro lado, verificamos que a narrativa portuguesa também se apropria do aspecto religioso em torno da implementação da França Antártica para legitimar seu domínio sobre a região. Sob a ótica de José de Anchieta, que participou do assalto ao forte de Coligny ao lado do governador Mem de Sá, a derrota francesa era certamente o signo da vitória da vontade de Deus sobre a “peçonha luterana”²²² que impedia o trabalho de conversão dos selvagens americanos pelos padres da Companhia de Jesus. Nesse ínterim, à medida que “a disputa entre os discursos que se referem ao declínio da França Antártica ou vitória de Mem de Sá é, ao mesmo tempo, uma disputa pela 'verdade bíblica’”²²³, o discurso do jesuíta se apropria da derrota militar dos franceses para legitimar o *dominium* português (católico) sobre a América portuguesa, fazendo crer que a França Antártica fosse um refúgio protestante.

Posto isso, torna-se interessante perceber como também a historiografia clássica sobre o tema se atém às divisões e aos conceitos colocados pelas fontes que, ao disputar a memória dos acontecimentos, elege seus personagens, sejam heróis ou vilões. Nesse sentido, segundo as considerações de Paulo Knauss, os historiadores adotaram em geral duas perspectivas que variam apenas em função do enfoque dado, a saber, problemas internos que neutralizam os jogos de poder entre os Estados europeus tanto quanto as negociações com as sociedades indígenas, ou, então, supremacia dos portugueses que, do

²²² ANCHIETA, José de. “Carta ao Padre Geral, de São Vicente, a 1 de junho de 1560”. In: **Cartas, Informações, Fragmentos Historicos e Sermões** (1554-1594). Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1933, p. 158.

²²³ LUZ, Guilherme Amaral. “Os justos fins da França Antártica”, **Locus**, Revista de História, v.7, n.1, 2001, pp. 63-78, p. 72.

mesmo modo, independia das dinâmicas político-militares indígenas, bem como das especificidades do contexto político-religioso francês.

Para Knauss, autores franceses como Paul Gaffarel e Arthur Heulhard, interpretaram a derrota francesa como resultado da incompetência de Villegagnon e da fratura do poder entre católicos e protestantes, numa leitura bastante atada aos termos presentes no debate huguenote do século XVI, ao passo que Robert Southey e Francisco Adolfo de Varnhagen fizeram apelo à superioridade militar dos portugueses.

Trata-se, portanto, de uma perspectiva bastante restrita, onde os reinos envolvidos são representados pelas figuras dos chefes locais – no caso Villegagnon e Mem de Sá – reduzindo, assim, a extensão do conflito e dissociando-o do contexto histórico global e dos seus determinantes ligados à política colonial europeia.²²⁴

Vemos que ambas as vertentes historiográficas adotam, assim, os termos colocados pela memória especificamente religiosa dos eventos e das práticas de colonização da América.

Por fim, a despeito de sua efemeridade, a experiência colonial francesa no Brasil teve relevante efeito na construção de uma memória colonial fortemente atada às questões de ordem religiosa. Entretanto, no que tange aos cronistas franceses, cumpre ressaltar igualmente que, sob o manto da discórdia sobre o dogma da eucaristia, corria, paradoxalmente, uma concordância ao mesmo tempo latente e patente, capaz de “unificar” protestantes, católicos e moderados na França Antártica: a batuta da exploração das riquezas da terra, marcadamente da madeira de pau-brasil, e da força de trabalho dos ameríndios.

²²⁴ MENDONÇA, Paulo Knaus. **O Rio de Janeiro da Pacificação**: franceses e portugueses na disputa colonial. Rio de Janeiro: Secretaria Municipal de Cultura, Turismo e Esportes, Departamento Geral de Documentação e Informação Cultural, Divisão de Editoração, 1991, p. 46.

3.2. *História de uma viagem à terra do Brasil: uma História e duas narrativas*

Em 1578, quando vem a lume *História de uma viagem à terra do Brasil*²²⁵, Jean de Léry oferece ao público leitor da época sua versão da participação dos calvinistas no empreendimento colonial francês no Brasil e os conflitos envolvendo Villegagnon e pastores de Calvino em torno do tema da Eucaristia cristã, bem como uma narrativa dos costumes, praticas e mitos dos Tupinambá que acolheram os calvinistas após a ruptura com o Almirante da França Antártica. Escrito, no entanto, vinte anos após o retorno do cronista “da terra do Brasil”, à medida que o fugaz passado colonial é visto a partir das lutas contemporâneas envolvendo os partidos católico e protestante na França, o relato lança mão do expediente de superposição de experiências espaço-temporais para realizar, de modo inesperado, a crítica à barbárie europeia a partir da alegorização da imagem do selvagem americano.

Todavia, tal resultado deve ser compreendido através da maturação da própria escrita de seu relato/memória/história da viagem à França Antártica. Assim que Léry retorna do Brasil com seus companheiros de viagem, em março de 1558, parte diretamente em direção a Genebra, onde se estabelece, realiza sua formação em teologia e se torna pastor. De retorno à França desde 1564 para exercer seu ministério, ele é pastor na cidade de La Charité-sur-Loire quando acontecem os massacres da noite de São Bartolomeu (24 de agosto de 1572), que não tardam a chegar essa cidade. Refugia-se, então, em Sancerre, onde acaba sendo responsável pela negociação com o partido católico, que mantém a cidade sitiada entre janeiro e agosto de 1573.

Em 1574, publica sua *Histoire mémorable de la ville de Sancerre*, narrativa sobre os horrores vividos na cidade sitiada, dentre os quais uma cena em que uma menina de quatro anos morta serve de repasto aos pais. Este relato inaugural da obra de Léry não apenas denuncia a selvageria produzida pela fome, causada pela crueldade dos católicos, ávidos pelo sangue dos protestantes, como realiza um primeiro retorno imaginário ao Brasil, onde a prática antropofágica dos Tupinambá, ritual, se contrapunha ao imperdoável canibalismo cristão.

²²⁵ A primeira publicação da *História de uma viagem à terra do Brasil* data de 1578.

Segundo Frank Lestringant, “o relato de Sancerre é [...] um fragmento de autobiografia que anuncia pelo tom e pelas lembranças exóticas colocadas aqui e ali – sobre a rede de dormir e a antropofagia notadamente – a matéria e inspiração do relato sobre o Brasil”²²⁶; do mesmo modo, no relato do Brasil, o exílio entre os selvagens, ou melhor, as condições que o levaram a este exílio reproduzem a questão nevrálgica da crise da comunidade cristã, da qual o cerco de Sancerre aparecia como a representação.

Diante disto, é mister (re)considerar que em 1575 Thevet havia publicado sua *Cosmografia Universal*, na qual acusava os huguenotes pela ruína da França Antártica. Léry, por sua vez, não apenas vivenciou o combate religioso ao longo dos anos que separam a experiência no Brasil da redação *História de uma viagem à terra do Brasil*²²⁷, como também teve oportunidade de ler “inúmeras obras, dentre as quais as de seu predecessor e adversário André Thevet”²²⁸. Desse modo, a evidente intertextualidade do texto de Léry e, devemos reconhecer, a sofisticação de sua escrita comparada à de seu rival, está assentada no próprio quadro de sua *formação* biográfica (do sapateiro que se torna pastor); na viagem ao Novo Mundo, o *movimento* de (re)*flexão* do “eu” a partir da realidade do “outro”, a partir da *descoberta* da alteridade ameríndia, representa a *transformação* do simples viajante em autor, assim como a confirmação de sua fé em relação ao calvinismo.

Posto isso, a *História de uma viagem* responde duplamente a Thevet, tanto porque se dirige diretamente às acusações por ele impetradas aos calvinistas no livro *Cosmografia Universal*, quanto porque (re)cria um olhar sobre a alteridade ameríndia. E embora reitere, em larga medida, o substrato etnográfico do cosmógrafo, não é menos certo que se coloca

²²⁶ “Le récit de Sancerre est [...] un fragment d’autobiographie qui annonce par le ton et par des souvenirs exotiques glissés ici et là – sur le hamac et l’anthropophagie notamment – la matière et l’inspiration de la relation brésilienne”. LESTRINGANT, “Léry ou le rire de l’Indien”. In: LÉRY, **Histoire d’un voyage fait en la terre du Brésil**, op. cit., p. 29

²²⁷ Lembrando que Léry parte do porto de Havre em novembro de 1556, em direção ao Brasil, onde chega em março de 1557. Após a discórdia e ruptura com Villegagnon, mais especificamente, em outubro de 1557, passa a viver entre os Tupinambá, dos quais se separa para voltar à França em janeiro de 1558. Finalmente, desembarca na Bretanha em maio de 1558, de onde parte no mesmo ano para Genebra. Essas datações (exceto sobre sua partida para Genebra) se encontram no próprio corpo do texto de Léry (pp. 114, 162, 111-113, 505, 537) ou em LESTRINGANT, “Chronologie sommaire”. In: LÉRY, **Histoire d’un voyage fait en la terre du Brésil**, op. cit., p. 613-629;

²²⁸ “Durant lesquelles il a accompli ses études de théologie, exercé son ministère de pasteur réformé dans la France des guerres de Religion, subi, au lendemain de la Saint-Barthélemy, le siège et la famine de Sancerre, et lu quantité d’ouvrages, dont ceux de son prédécesseur et adversaire André Thevet”. LESTRINGANT, Frank. “Les Indiens Tupinamba vus par Staden, Thevet et Léry”, **Die Wahrhaftige Historia – das erste Brasilienbuch. Akten des Wolfhager Kongresses zu 450 Jahren Hans-Staden-Rezeption**, herausgegeben von Franz Obermeier und Wolfgang Schiffner, Kiel, Westensee-Verlag, & Wolfhagen, Regionalmuseum Wolfhager Land, 2008, p. 53-70.

no contrapé do projeto de evangelização²²⁹ do Novo Mundo: diferentemente do ideal salvífico católico, veremos que para Léry, o *descobrimento* da América aparece como signo da iminência do Apocalipse.

Compreende-se que o sentido inaudito da obra de Léry é indissociável dessa concepção de História que lhe é subjacente: sua *História de uma viagem* tece uma trama universal composta pelo encontro daquilo que denominaremos uma *narrativa sobre os selvagens* ou *narrativa etnográfica*²³⁰ (alteridade radical e ideal) e uma *narrativa dos acontecimentos*, que tem por pilar as questões religiosas na França da segunda metade do século XVI e, portanto, a alteridade católica presente e concreta.

A fim de avaliar a função dessa trama, torna-se fundamental reconhecer a estrutura do relato, dividido em quatro partes: introdução e justificativa da viagem (a partida da Europa), que serve como base para a construção de uma memória protestante dos acontecimentos que marcaram a experiência francesa no Brasil, mormente envolvendo católicos e protestantes; descrição dos aspectos naturais, isto é a fauna, flora e geografia do terreno no qual havia sido construído o Forte de Coligny; descrição dos aspectos sociais do Brasil, quer dizer, da vida dos selvagens; e conclusão, na qual ocorre o retorno físico e simbólico à Europa, na medida em que a viagem de volta ao Velho Mundo leva consigo o germe da discórdia religiosa que culminaria em grandes massacres, a exemplo do desfecho dos acontecimentos envolvendo católicos e protestantes na França Antártica – movimento este que, por sua vez, retoma as proposições apresentadas na introdução da narrativa, dotando-os de um sentido teológico-político.

Do total de vinte e dois capítulos que compõem a edição de 1580, apenas o III, IV e o V aparecem “deslocados” em relação à divisão supracitada, pois eles são dedicados à descrição da natureza e de algumas características sociais observadas no Brasil, mas estão entre os capítulos de introdução e justificativa que compõem a *narrativa dos acontecimentos*. Podemos dizer que a disposição dos capítulos obedece à ordem

²²⁹ Desde já, cremos ser importante ressaltar que Léry é um anti missionário, cuja discordância em relação à evangelização do Novo Mundo não implica um anticolonialismo. Pelo contrário, Léry, tanto quanto os demais calvinistas, aceitou participar de um projeto no ultramar que não visava outra coisa que a exploração da terra e do trabalho indígena. Veremos, ao final do capítulo, como Léry se mostra favorável ao aproveitamento das riquezas e maravilhas que a “terra do Brasil” oferece.

²³⁰ *Narrativa etnográfica* indica a emersão de uma visão “etnográfica” na obra de Léry a partir de sua experiência entre os Tupinambá. Contudo, consideramos que não expressa o campo das intenções do autor, mas sim sua leitura contemporânea, sobretudo aquela de orientação estruturalista que busca nessas fontes os indícios arqueológicos da ciência etnográfica, acreditando, portanto, no impacto causado no pensamento ocidental pelo encontro com as sociedades ameríndias.

cronológica da viagem, que vai desde a partida de Genebra até o retorno à França, mas que a junção das partes, ou seja, a o sentido geral da narrativa se organiza tematicamente: por um lado, em torno da composição de *narrativa dos acontecimentos* e, por outro lado, na composição de uma *narrativa etnográfica*.

Ainda que possamos assim distingui-las, no conjunto do relato elas não podem ser consideradas independentemente, pois, diferentemente da narrativa linear empregada por Thevet na construção das *Singularidades da França Antártica*, em que o retorno à Europa era tanto o fim quanto a finalidade da viagem, na *História de uma viagem*, o retorno geográfico à Europa reenvia à experiência vivida no Brasil, num movimento circular: o encerramento da *narrativa dos acontecimentos* (re)abre o caminho para o um retorno virtual ao Brasil e o reencontro com os selvagens²³¹.

Todavia, ao mesmo tempo, a *narrativa etnográfica* é transpassada pela (re)atualização da *narrativa dos acontecimentos*: a escrita de Léry sobre o Novo Mundo aponta a centralidade do contexto das Guerras de Religião na França para composição do quadro geral da experiência colonial na América e da descrição das singularidades e maravilhas, as quais devem ser inseridas num tempo e espaço comum aos europeus.

Assim, por um lado, o significado do encontro do Novo Mundo pelos modernos navegadores é semelhante ao que registrava as *Singularidades* de Thevet, no sentido de que busca inserir tudo aquilo que possa ser diferença no interior de um sistema divinamente ordenado²³². Os termos usados por Léry também expressam o impacto do encontro da América no campo epistêmico da modernidade nascente: “nós tivemos a vista da Índia Ocidental, terra do Brasil, quarta parte do mundo e desconhecida dos antigos: de outra maneira [*autrement*] dita América, do nome daquele que primeiro a descobriu, aproximadamente no ano de 1497”²³³.

Por outro lado, Léry não se fixa na relação com os Antigos para compreender o

²³¹ Isso porque, como apontou Michel de Certeau, a *História de uma viagem* “leva de là-bas [do além-mar, o espaço dos Tupi] um objeto literário, o selvagem, que permite retornar ao ponto de partida”. CERTEAU, Michel. “Ethno-graphie. L’oralité, ou l’espace de l’autre: Léry”. In: **L’écriture de l’histoire**. Paris: Gallimard, 1975, p. 221.

²³² Reencontramo-nos com a questão motriz de todos os textos analisados: “Como, de modo persuasivo, inscrever o mundo que se conta no mundo em que se conta? Esse é o problema do narrador. Ele se confronta com um problema de tradução”. HARTOG, François. **O espelho de Heródoto**: ensaio sobre a representação do Outro. Trad. Jacyntho Lins Brandão. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1999, p. 229.

²³³ “[...] nous eusmes la veuë de l’Inde Occidentale, terre du Bresil, quarte partie du monde, et incogneuë des anciens: autrement dite Amerique, du nom de celuy qui environ l’an 1497, la descouvrit premierement.”, LÉRY, **Histoire d’un voyage faict en la terre du Brésil**, op. cit., p. 146.

Novo Mundo, como fizera as *Singularidades*. Ainda que, na *Cosmografia Universal*, Thevet houvesse rompido com a dependência das fontes antigas para a leitura da alteridade ameríndia, demonstrando o aprofundamento do material etnográfico sobre as sociedades ameríndias do litoral sul-americano, o passado pagão figura ainda como modelo da humanidade primitiva através do qual o autor “lê” o *selvagem*. Na *História de um viagem*, a relação entre *selvagens* e *modernos* (não mais encarados como arquétipos de duas eras distintas) permite a crítica à sociedade europeia da época por meio da comparação com os costumes selvagens. Ademais, em Léry, o homem moderno tipificado de Thevet cliva-se em dois modelos, a saber, o protestante e o católico, a partir dos quais será pensada a alteridade ameríndia.

Posto isto, as diferenças entre as obras de Léry e Thevet ocorrem dentro de um mesmo campo semântico, no qual a materialidade da experiência na América é igualmente compreendida através da relação dos viajantes com o conhecimento bíblico, mas diferentemente significada em função de seus pertencimentos político-religiosos. A questão nevrálgica do debate entre as leituras católica e huguenote da experiência no Brasil é, então, a disputa pelo efeito de verdade do discurso histórico, ou seja, entre versões sobre a história (acontecimentos) da França Antártica, assim como o sentido do encontro da América na História, seja ela de Salvação ou Apocalíptica.

Em seu prefácio, Léry deixa claro que escreve seu relato a fim de refutar as injúrias cometidas por Thevet, para quem os calvinistas teriam sido os responsáveis pela falência da França Antártica²³⁴:

quando, neste presente ano de 1577, lendo a *Cosmografia* de Thevet, eu vi que ele não apenas renovou e aumentou seus primeiros erros, mas (estimando possível que nós estivéssemos todos mortos ou que se alguém restasse vivo não ousaria contradizê-lo) que, sem outro motivo que não sua vontade para maldizer e detratar Ministros, e conseqüentemente aqueles que como eu em 1556 os acompanharam para ir encontrar Villegagnon na terra do Brasil, impunha-nos crimes com digressões falsas, mordazes e injuriosas; a fim, disse eu, de repulsar estas imposturas

²³⁴ Com efeito, a fim de se posicionar sobre o que ocorrera na França Antártica entre calvinistas e Villegagnon, Thevet funde dois acontecimentos distintos, a saber, a sedição de alguns colonos que planejaram matar Villegagnon devido às suas imposições de cargas de trabalho tanto quanto às interdições das relações com as mulheres tupinambá, e a discórdia com os treze calvinistas que chegaram na ilha de Coligny depois que Thevet já tivesse partido. O cosmógrafo o faz com objetivo claro de afirmar que, na verdade, a falência da França Antártica dever-se-ia pela presença do inimigo interno. Cf. THEVET, André. [1575] “*Cosmographie Universelle*”. In: LUSSAGNET, Suzanne. **Les français en Amérique pendant la deuxième moitié du XVI^e siècle: le Brésil et les brésiliens**. Paris: PUF, 1953, p. 12-16.

de Thevet, vi-me obrigado a iluminar o discurso de nossa viagem.²³⁵

A partir disso, inicia-se a demonstração das incoerências presentes na acusação de Thevet, uma vez que este não só havia abandonado a ilha de Coligny antes da chegada dos calvinistas, mas que o fizera por motivo de saúde e não porque os ministros tivessem o objetivo de interromper seu trabalho de conversão dos indígenas. Trabalho, aliás, negligenciado pelos cristãos que ali estavam antes da chegada dos calvinistas, uma vez que era ainda notável a nudez dos Tupinambá, causada pela avareza do próprio Villegagnon (que se revelará um adepto do partido católico) que “tendo não apenas grande quantidade de panos de seda e de lã, que ele preferia deixar estragar dentro de seus cofres do que fazer vestir estas gentes [...]”²³⁶.

Assim, revela-se que os objetivos da viagem católica são visivelmente falsos, ou seja, que os motivos que conduzem a maior parte dos cristãos à América são uma *falsa razão* histórica. Os calvinistas, contrariamente, teriam sido os únicos a sair da França com uma verdadeira missão: “que era para dirigir uma Igreja reformada segundo a palavra de Deus naquele país”²³⁷. Consequentemente, o discurso de Léry leva a crer que a instalação de uma base colonial no Brasil tinha como objetivo, além de explorar as riquezas daquela terra, “preparar um lugar a todos que quisessem ir para evitar as perseguições”²³⁸.

Compreende-se que, passados vinte anos, marcados pela radicalização dos conflitos religiosos na França, Léry projete na tentativa de colonização francesa na

²³⁵ “Mais quant en ceste presente année 1575 lisant la Cosmographie de Thevet, j’ay veu qu’il n’a pas seulement renouvelé et augmenté ses premiers erreurs, mais qui plus est (estimant possible que nous fussions tous morts, ou si quelqu’un restoit en vie, qu’il ne luy oseroit contredire), sans autre occasion, que l’envie qu’il a eue de mesdire et detracter des Ministres, et par consequent de ceux qui en l’an 1556 les accompagnerent pour aller trouver Villegagnon en la terre du Bresil, dont j’estois du nombre, avec des digressions fausses, piquantes, et injurieuses, nous a imposé des crimes; à fin, di-je, de repousser ces impostures de Thevet, j’ay esté comme contraint de mettre en lumiere tout le discours de nostre voyage”. LÉRY, **Histoire d’un voyage fait en la terre du Brésil**, op. cit., p. 63.

²³⁶ Ibid., p. 190.

²³⁷ “Após isso o senhor do Pont nosso condutor, com Richier e Chartier, Ministros do Evangelho, brevemente lhe [a Villegagnon] declarou a causa principal de nossa viagem, passando o mar com tanta dificuldade para ir encontrar: a saber, que seguindo as letras que ele havia escrito à Genebra, que era para dirigir uma Igreja reformada segundo a palavra de Deus naquele país” [Apes cela le sieur du Pont nostre conducteur, avec Richier et Chartier, Ministres de l’Evangile, luy briefment déclaré la cause principale qui nous avoit meus de faire ce voyage, et de passer la mer avec tant de difficultez pour aller trouver: assavoir, suyvnt les lettres qu’il avoit écrites à Geneve, que c’estoit pour dresser une Eglise reformée selon la parole de Dieu en ce pays-là]. Ibid., p. 160.

²³⁸ “mas que ele também desejava de ali preparar lugar a todos que quisessem ir para evitar as perseguições” [mais qu’aussi il [Villegagnon] desiroit d’y preparer lieu à tous ceux qui s’y voudroyent retirer pour eviter les persecutions]. Ibid., p. 106.

América a possibilidade de refúgio protestante, cuja idealização deveria necessariamente ser partilhada pelo almirante Villegagnon:

Porque eu delibero de fazer aqui um retiro aos pobres fiéis que serão perseguidos na França, na Espanha e alhures além mar, a fim de que, sem medo nem do Rei nem do Imperador ou outros poderosos, aqui eles possam servir puramente a Deus segundo sua vontade. Eis as primeiras palavras que Villegagnon nos declarou em nossa chegada, numa quarta-feira dez de aarço de 1557.²³⁹

Inserindo-se na disputa pela memória da França Antártica, o discurso de Léry estabelece que a finalidade da instalação da base colonial era fundar uma Igreja reformada no Brasil. Nesse sentido, proporcional e inversamente às acusações de Thevet, é a presença de um inimigo interno, no caso o católico, que explica a ruína do projeto.

No que tange à construção da versão calvinista da memória da França Antártica, Léry se apoia na ideia de que Nicolas Durant de Villegagnon teria arquitetado um plano de traição à Religião reformada, tendo se declarado adepto da “reformação cristã”²⁴⁰ apenas para atrair colonos vindos de Genebra. Fato que se torna “evidente” logo após a chegada dos novos colonos à ilha de Coligny, quando, por ocasião da Santa Ceia do Pentecostes de 1557, Villegagnon entra em conflito com os ministros de Calvino sobre a questão da Eucaristia, expressando sua reprovação à concepção simbólica do sacramento e defesa do dogma da transubstanciação. A postura do almirante é lida como dissimulação, afinal, seu único interesse era explorar os calvinistas tanto quanto explorava os indígenas e demais colonos: “sobre o que eu posso dizer que Villegagnon esteve bastante satisfeito, que tanto mais ele fizesse profissão do Evangelho naquele país, ele só tirava de nós todo o serviço que ele queria”²⁴¹.

²³⁹ “Car, je delibere d'y faire une retraite aux povres fideles qui seront persecutez en France, en Espagne et ailleurs autre mer, à fin que sans crainte ni du Roy, ni de l'Empereur ou d'autres potentats, ils y puissent purement servir à Dieu selon sa volonté. Voilà les premiers propos que Villegagnon nous tint à nostre arrivée, qui fut un mercredi dixiesme de Mars 1557”. LÉRY, *Histoire d'un voyage faict en la terre du Brésil*, op. cit., p. 162.

²⁴⁰ “Pierre Richer, nosso mais antigo Ministro, a fim de nos encorajar, dizia que nós havíamos um segundo São Paulo em Villegagnon (com efeito, eu nunca ouvi um homem falar melhor sobre a Religião e a Reformação Cristã, como ele fazia naquela época”. [Pierre Richer nostre plus ancien Ministre, à fin de nous accourager davantage, disoit que nous avions trouvé un second saint Paul en Villegagnon (comme de faict, je n'ouy jamais homme mieux parler de la Religion et Reformation Chrestienne qu'il faisoit lors)]. Ibid.

²⁴¹ “Sur quoy je puis dire que Villegagnon ne s'est peu justement plaindre, que tant qu'il fiat profession de l'Evangile en ce pays-là, il ne tirast de nous tout le service qu'il voulut.”. Ibid., p. 166.

Despontada a discórdia, os colonos permaneceriam ainda oito meses sob o comando despótico do comandante, antes de encontrarem refúgio entre os selvagens. Uma vez entre estes, a *narrativa dos acontecimentos* envolvendo católicos e protestantes é suspensão para dar lugar à *narrativa etnográfica*, composta pelas partes dois e três da estrutura geral que apontamos. A primeira narrativa (*narrativa dos acontecimentos*), a história do que acontecera com os calvinistas no Brasil, é retomada apenas no capítulo XXI, quando Léry denuncia o martírio infligido por Villegagnon a três reformados que haviam decidido ficar na França Antártica.

Pedra de toque da (re)construção dos acontecimentos na França Antártica, a centralidade da personagem de Villegagnon se estende também à *narrativa etnográfica*, na medida em que sua “traição” à Igreja reformada é interpretada como um processo de *idolatria* que possibilita compreender, do ponto de vista teológico, o lugar dos Tupinambá no mundo. Em outras palavras, Léry procurar demonstrar que o abandono do calvinismo é uma decadência moral: ao ingerir simbolicamente a carne e sangue de Cristo²⁴² e ao massacrar seus irmãos (cristãos reformados), o cristão (Villegagnon) demonstra ser tão ou mais canibal que o selvagem. Alegoricamente, é como se Léry experimentasse estar entre selvagens antes mesmo que se aventure a viver entre os Tupinambá, assim como poderemos observar que a vida entre os selvagens remete constantemente à vida entre os cristãos.

Por fim, o encontro das duas *narrativas* promovido pela *História de uma viagem* representa o encontro, ainda que tardio, entre o aquém e o além-mar, o Velho e o Novo Mundo. A partir desse encontro, veremos que Léry desenvolve um sistema altamente elaborado de inserção da alteridade ameríndia nos quadros da História Ocidental, no qual está implicada a questão religiosa de disputa por uma verdade teológica. Isto é, a relação com os selvagens se estabelece num mundo (des)ordenado pelas controvérsias e discórdias religiosas com os católicos. Em suma, verificaremos se, e em que medida, os processos de “escrita etnográfica” da obra de Léry rompem com o tipo de representação dos Tupinambá da obra de Thevet, assim como o papel da figura do selvagem Tupinambá na construção da crítica calvinista aos vícios da sociedade europeia da época.

²⁴² A transsubstanciação defendida pela Igreja Católica é a transformação do pão e do vinho nas substâncias do corpo e do sangue de Cristo, ao passo que a consubstanciação, doutrina defendida pelos reformados luteranos, é a coexistência de duas substâncias no mesmo objeto-símbolo. Como já apontamos, para os calvinistas, a Eucaristia deveria apenas simbolizar o corpo e o sangue de Cristo, restando inalteradas as substâncias do pão e do vinho.

3.3. O espelho de Léry

O primeiro contato de Léry com os “selvagens” é descrito no interior do capítulo V, que se refere à sua chegada às Índias Ocidentais²⁴³ e às primeiras observações sobre a região e os selvagens que nela vivem, dentre os quais os “*Margaias*” (Marakaja), com os quais os franceses negociam seus objetos em troca de comida. Grupo tupi-guarani que também ocupava a faixa costeira da terra do Brasil, os *Margaias*, tidos como inimigos dos Tupinambá e, por conseguinte, dos franceses, são abordados com cautela pelo contramestre, “que arranhava um pouco sua língua”²⁴⁴, e alguns marinheiros:

a fim de evitar o perigo de que pudessem ser por eles presos e assados [para serem comidos], não se aproximaram mais da terra do que suas flechas poderiam alcançar. Assim, lhes mostrando de longe facas, espelhos, pentes e outras quinquilharias, em troca das quais eles lhes pediam víveres²⁴⁵.

O fato de se tratar de um grupo inimigo não impede, portanto, que os franceses venham com eles ter para negociar. Para além da flexibilidade das categorias “amigo” ou “inimigo”, que permitem a tênue suspensão do perigo bélico numa relação de troca comercial, essa passagem aparece igualmente como o prelúdio da questão central da alteridade ameríndia, a saber, a do interdito antropofágico. Tal como apontamos em relação à personagem de Villegagnon, a prática antropofágica aparece como alegoria dos tipos de humanidade no interior da História e, assim, da distinção entre *católicos*, *calvinistas* e *selvagens*.

Contudo, nessa passagem, Léry é apenas o espectador da potencial situação de perigo (ser preso e comido como inimigo), estando ele fora da cena na qual são o

²⁴³ As noções geográficas são obviamente fluídas na obra de Léry, uma vez que emprega o termos “Índias Ocidentais” como sinônimo de “terra do Brasil”.

²⁴⁴ “[...] nostre Contremaistre, qui savoit un peut gergonner leur langage”. LÉRY, **Histoire d’un voyage faict en la terre du Brésil**, op. cit., p. 148.

²⁴⁵ “à fin d’obvier au danger où ils se fussent peu mettre d’estre prins et Boucanez, c’est à dire rostis, n’approcherent pas plus pres de terre que la portée de leurs flesches. Ainsi leur monstrans de loin des cousteaux, miroirs, peignes, et autres baguenauderies, pour lesquelles, en les appellant, ils leur demanderent des vivres [...]”. Ibid., p. 148.

contramestre e alguns marinheiros que descem e partem em canoas para negociar com os *Margaias*. Nessa cena, o primeiro *vis-à-vis* do cronista com os selvagens acontece não em solo brasileiro, mas no convés do navio, após o contramestre ter trazido consigo alguns deles (seis homens e uma mulher). Assim dispostos a seu olhar, Léry salienta que “tanto homens quanto a mulher estavam inteiramente nus, assim como quando eles saíram do ventre de suas mães: no entanto, para parecerem mais prazerosos, eles estavam pintados e enegrecidos por todo o corpo”²⁴⁶.

Trata-se de um encontro rápido e superficial²⁴⁷, pois, assim os selvagens começam a insistir em fornecer madeira de pau-brasil, os quais também se encarregariam de cortar e transportar até os navios, os franceses se apressam em levantar âncora; isso porque a proposta dos selvagens implicava, por sua vez, que a tripulação descesse à terra firme, onde, novamente, estaria diante da iminente ameaça antropofágica²⁴⁸.

O persistente receio de ser devorado pode ser compreendido na chave de uma sobreposição de momentos em que o calvinista se depara com a necessidade de distanciamento ou de “fuga” em relação ao “pecado antropofágico”. Movimento que prefigura tanto quanto atualiza a postura do autor em relação a Villegagnon (quando a discórdia religiosa exige seu exílio entre os Tupinambá), mas também a sua fuga a Sancerre, onde presencia concomitantemente cenas de canibalismo e a carnificina promovida pelos católicos quando do cerco desta cidade. Nesse ínterim, é compreensível que o tema da antropofagia torne-se o vértice de onde partem e para onde retornam as experiências de *par-delà* e de *par-deçà*, ou seja, onde se encontram o Novo e o Velho Mundo.

Quando Léry “foge” dos perigosos *Margaias*, antes que chegue à ilha de Coligny, passa pela região onde viviam os *Ouetacas* (Waitaka), com os quais não trava contato porque “eles não têm nem querem ter nenhuma ligação nem comércio com os Franceses, Espanhóis, Portugueses, nem outros desse país de ultramar”²⁴⁹. Se a economia lhe permitira

²⁴⁶ “tant les hommes que la femme estoient aussi entierement nuds, que quand ils sortirent du ventre de leurs meres: toutesfois pour estre plus bragards, ils estoient peints et noircis par tout le corps”. Ibid., p. 149.

²⁴⁷ A despeito da fugacidade desse primeiro momento com os selvagens, Léry identificar “erro daqueles que quiseram nos fazer crer que os selvagens eram peludos”. [Je reserve aussi à refuter cy apres l’erreur de ceux qui nous ont voulu faire accroire que les sauvages estoient velus”. (Ibid., p. 149). Essa passagem é idêntica à declaração de Thevet “contra a opinião daqueles que estimam que os selvagens são peludos”. (THEVET, André. [1557] *Les Singularités de la France Antarctique*. Paris: Éditions Chandeigne, 2011, p. 175).

²⁴⁸ LÉRY, *Histoire d’un voyage fait en la terre du Brésil*, op. cit., p. 150.

²⁴⁹ “Au reste, tout ainsi qu’ils n’ont, ni ne veulent avoir nulle acointance ni traffique avec les François, Espagnols, Portugallois, ni autres de ce pays d’utre mer de par deçà, aussi ne sçavent-ils que c’est de nos marchan-

ver de perto os primeiros selvagens, assim como lhe permitirá realizar a *autópsia*²⁵⁰ da sociedade Tupinambá, a ausência de qualquer forma de comércio é indicativa da incivilidade daqueles que, na verdade, interditam o olhar do viajante: “selvagens tão ferozes e estranhos”, que

como cães e lobos, comem a carne crua, nem mesmo sua linguagem é compreendida por seus vizinhos, [são homens que] devem ser reputados e colocados na classe das nações mais bárbaras, cruéis e temidas que se podem encontrar em toda Índia Ocidental e terra do Brasil.²⁵¹

Assim, a mais grave selvageria é a ausência de economia, num duplo sentido: das trocas comerciais, que exigem certa “diplomacia”; e alimentar, dentro da qual se estabelece que existe um tipo de canibalismo de honra (no qual a carne do inimigo é assada). Trata-se de uma alteridade que, contudo, não pode ser ignorada por Léry, porque não basta inventariar a *varietas*²⁵² dessa quarta parte do mundo, como fizera Thevet; é preciso se aproximar o máximo possível de sua organicidade. Na impossibilidade de uma relação direta com os *Ouetacas*, Léry utiliza o saber acumulado pelos *truchements*:

No entanto, de acordo com o que eu ouvi de um *truchement* da Normandia, quando seus vizinhos têm objetos que querem vender, eis sua maneira de permutar. O *Margaja*, o *Cara-ja*, ou o *Toupinambaoult* (que são os nomes de três nações vizinhas deles) ou outros selvagens desse país, sem se fiar nem se aproximar do *Ouetaca*, mostrando-lhe de longe aquilo que ele tiver, seja foice, faca, pente, espelho ou outra mercadoria que nós lhes levamos daqui, far-lhe-á entender por signos se eles querem

dises”. Ibid., p. 153.

²⁵⁰ Sobre o princípio de *autópsia* no qual é imperativo “ver por si mesmo”, cf. HARTOG, François. **O espelho de Heródoto**, op. cit., pp. 227-271.

²⁵¹ “comme chiens et loups, mangeans la chair crue, mesmo leur langage n'estant point entendue de leurs voisins, doyvent estre tenus et mis au rang des nations les plus barbares, cruelles et redoutées qui se puissent trouver en toute l'Inde Occidentale et terre du Bresil”. LÉRY, **Histoire d'un voyage fait en la terre du Brésil**, op. cit., p. 153.

²⁵² Em Léry a diversidade, nesse caso de nações bárbaras, é compreendida sob a insígnia do domínio de Deus na organização e distribuição os seres no mundo, reenviando-nos aos mesmos princípios presentes na obra de Thevet acerca da inserção da alteridade americana no *Orbis Terrarum*. Também em Léry, por conseguinte, a diferença enquanto expressão de uma alteridade positivamente radical é esvaziada a fim de encontrar uma ordem universal de onde emana a origem de todas as coisas e seres: “para que a diversidade não degenere em caos, Deus distribuiu as criaturas sobre a superfície do globo em função de um “coeficiente de dessemelhança”; de certa forma, ele projetou o princípio da *varietas* sobre o espaço do mapa-múndi”. [Pour que la diversité ne dégénère pas en chaos, Dieu a en effet distribué les créatures sur la surface du globe en fonction d'un ‘coefficient de dissimilitude’; il a en quelque sorte projeté le principe de la *varietas* sur l'espace de la mappe-monde]. THINGUELY, Frédéric. “Jean de Léry et les vestiges de la pensée analogique”. In: **Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance**. Genève: Droz, 1995, tome 57, n° 1, pp. 25-44, p. 37, tradução nossa.

trocar isso por qualquer outra coisa.²⁵³

Notamos que a cena “contada” pelo *truchement* constrói uma simetria de relações entre franceses/*Margaiás* e *Tupi/Ouetacas*, que permite aos *Tupi* ocuparem o “lugar da norma”²⁵⁴, o lugar a partir e para onde “fala” o pastor francês. Por isso, de acordo com Frédéric Tinguely,

nesse face a face exclusivamente brasileiro, o Bom Selvagem se apresenta de repente como um substituto do Europeu, do qual ele imita claramente as técnicas de troca. [...] Em suma, o Ouetaca é para o Tupi o que o Tupi é para o Europeu. Ao europeizar singularmente os Índios tupi, este paralelo relega os pobres Ouetaca, portanto duplamente selvagens e duplamente canibais, aos confins da humanidade.²⁵⁵

Essa leitura nos reenvia diretamente aos procedimentos da “retórica da alteridade” apontados por François Hartog em *O espelho de Heródoto*, posto que explicita o uso articulado da analogia e da comparação para traduzir e, assim, adaptar a diversidade social do Novo Mundo nos quadros referenciais do pensamento ocidental:

Tecida do mundo em que se conta, a comparação faz ver. Diretamente: *a* é como *b*; ou analogicamente: *a* é para *b* como *c* é para *d*. Operador de tradução, ela filtra o mundo no mesmo. Ficção narrativa, que tem como garantia o olho do viajante ou o saber do narrador, visa a convencer o destinatário. E se, uma vez puxada a rede, subsiste algo da diferença, trata-se de uma diferença assimilável e mensurável, o que significa que é dominável.²⁵⁶

²⁵³ “Toutesfois selon j’ay depuis entendu d’un truchement de Normandie, quand leur voisins en ont et qu’ils en veulent accommoder, voici leur façon et maniere de permuter. Le *Margaja*, *Cara-ja*, ou *Toupinambaoult* (qui sont les noms de trois nations voisines d’eux) ou autres sauvages de ce pay-là, sans se fier ni approcher de l’*Ouetaca*, luy montrant de loin ce qu’il aura, soit serpe, cousteau, peigne, miroir ou autre marchandise et mercerie qu’on leur porte par-dela, luy fera entendre par signe s’il veut changer cela à quelque autre chose”. LÉRY, *Histoire d’un voyage faict en la terre du Brésil*, op. cit., p. 153-154.

²⁵⁴ THINGUELY, Frédéric. “Jean de Léry et les vestiges de la pensée analogique”, op. cit., p. 39.

²⁵⁵ “Dans ce face à face exclusivement brésilien, le Bon Sauvage se présente soudain comme un substitut de l’Européen, dont il singe manifestement les techniques de troc. [...] En somme, le Ouetaca est au Tupi ce que le Tupi est à l’Européen. Tout en européanisant singulièrement les Indiens tupi, ce parallèle relègue les pauvres Ouetaca, dès lors doublement sauvages et doublement cannibales, aux confins de l’humanité”. Ibid., op. cit., p. 39-40.

²⁵⁶ HARTOG, *O espelho de Heródoto*, op. cit, p. 245.

O paralelo entre *a* (franceses) e *c* (Tupi) envia à simetria de posições, mas não implica igualdade, porque é uma aproximação que se fez pela comparação inicial entre *a* e *c* na qual o leitor foi levado a “ver” suas diferenças: a nudez, a antropofagia. O efeito da introdução de mais termos ou “grupos” à relação inicial acaba por ampliar a escala das diferenças e a hierarquização dos seres no mundo em função dos níveis de selvageria ou, ao contrário, de civilidade.

O tratamento dispensado aos *Margaiãs* e *Ouetacas* reconhece a diversidade de práticas, costumes e línguas que caracterizam as sociedades ameríndias, mas estabelece, de partida, o fosso “cultural” existente entre estes e os europeus, cuja relação depende de intermediários, sejam *truchements* ou Tupi. Nesse sentido, diríamos que tal relação explicita o *modus operandi* do relato de Léry, de certo modo semelhante ao que encontramos na obra de Thevet, não apenas porque os procedimentos de tradução da alteridade (analogia, comparação, tradução linguística, inversão, descrição, classificação etc.) buscam enquadrar os fatos e artefatos do Novo Mundo numa narrativa da obra de Deus (*gesta Dei*), mas também porque se apropria do “saber” acumulado pelos *truchements*, tanto quanto das informações de outros relatos de viagens coetâneos, para construir um relato de experiência pessoal.

Contudo, uma das diferenças entre Léry e Thevet pode ser verificada na finalidade da abordagem da diversidade de selvagens do Brasil ou da França Antártica. O texto do cosmógrafo busca inventariar os diversos grupos indígenas do mesmo modo que o faz em relação aos rios e às riquezas naturais, objetivando compor um mapa universal das *varietas* que possam interessar às ações francesas de exploração colonial:

A obra de Thevet [...] corrobora o interesse de incorporar, mesmo que somente por escrito e não concretamente (tal como haveria sonhado a Coroa francesa), tudo aquilo que em sua novidade ou sua diferença podia suscitar a atenção do observador e servir ao panorama mais completo daquilo que a Coroa poderia encontrar no ultramar.²⁵⁷

²⁵⁷ “L’oeuvre de Thevet [...] corrobore l’intérêt d’incorporer, quoique seulement par écrit et non pas concrètement (tel que l’aurait souhaité la Couronne Française), tout ce qui dans sa nouveauté ou sa différence peut susciter l’attention de l’observateur et pourvoir au panorama plus complet de ce que la Couronne pouvait trouver outre-mer.” MARTINEZ, Carolina. “André Thevet et Jean de Léry: témoignage involontaire et métier d’historien dans deux récits de voyages en France Antarctique”, *Encyclo*, Revue de l’École Doctorale 382, 1, Paris, 2012, p. 85.

Com efeito, na *Cosmografia Universal* e na *História de duas viagens*²⁵⁸, talvez mais do que nas *Singularidades*, vislumbramos o interesse de instalação na América portuguesa, que deveria se amparar nas informações coletadas por Thevet ao longo dos anos em que dirigiu o gabinete de curiosidades do rei e exerceu a função de cosmógrafo real.

Já no que se refere à obra de Léry, a passagem por alguns grupos selvagens no início do relato, sem que para tanto ele tivesse saído de seu navio, é de suma importância na construção da figura do Tupinambá, mas também da alteridade católica. No que diz respeito à esta última, os *Ouetacas* são a medida do que há de mais selvagem, ou seja, a inversão da norma a partir da qual o ato da transubstanciação pode julgado como canibalismo:

no entanto, eles [Villegagnon e Cointa] queriam não apenas espiritualmente, mas grosseiramente comer a carne de Jesus Cristo, e o que é ainda pior, à maneira dos selvagens chamados *Ouetacas*, dos quais eu falei pouco antes, eles queriam mastigá-la e ingeri-la completamente crua²⁵⁹.

Quanto aos Tupinambá, comparados a seus pares (selvagens), são os que mais se aproximam dos europeus e, por conseguinte, os que refletem, através do olhar do narrador que se oferece como um espelho, uma imagem da sociedade europeia. O movimento de duplicação da alteridade é também um caminho de mão dupla, em que “a cada vez, o mais selvagem recebe do mais civilizado um espelho através do qual ele pode contemplar a imagem de sua própria selvageria. Em troca, o mais civilizado descobre no Outro uma espécie de reflexo vivo”²⁶⁰.

Vemos que entre Thevet e Léry a distância percorrida se refere menos ao conteúdo etnográfico propriamente ²⁶¹dito do que ao seu tratamento literário, bem como do

²⁵⁸ Vide capítulo 2.

²⁵⁹ “ils [Villegagnon et Cointa] vouloyent neanmoins non seulement gossierement, plustot que spirituellement, manger la chair de Jesus Chist, mais qui pis estoit, à la maniere des sauvages nommez *Ou-étacas*, dont j’ay parlé ci-devant, ils la vouloyent mascher et avaler toute crue”. LÉRY, *Histoire d’un voyage faict en la terre du Brésil*, op. cit., p. 177.

²⁶⁰ “A chaque fois, le plus ‘sauvage’ reçoit du plus ‘civilisé’ un miroir dans lequel il peut contempler l’image de sa propre ‘sauvagerie’. En échange, le plus ‘civilisé’ découvre dans l’Autre une sorte de reflet vivant: le Ouetaca renvoie l’image du Tupi, et le Tupi celle de l’Européen”. THINGUELY, Frédéric. “Jean de Léry et les vestiges de la pensée analogique”, op. cit., p. 39.

²⁶¹ Além da concordância em relação ao significado das práticas antropofágicas, da existência de religião na-

tratamento dos contextos nos quais compuseram suas obras. Por um lado, como vimos, a obra de Thevet é explicitamente dependente das referências à Antiguidade (até mesmo enquanto modelo de ciência, a cosmografia) para intermediar a relação com o Novo Mundo, tanto quanto da exegese bíblica por meio da qual ele traduz os mitos Tupinambá, restando algo marginal o conflito interno à cristandade; na verdade, para Thevet, a disputa entre católicos e protestantes não implica uma ruptura do corpo de cristãos. Já na obra de Léry são as experiências político-religiosas que conduzem o discurso e, assim, tornam o narrador (relegado às desventuras de sua condição calvinista num mundo de crescente perseguição pelos católicos) o eixo a partir do qual toda a narrativa se desenha, principalmente no que tange à *etnografia*, posto que o gentil selvagem se constrói na exata medida do maldito católico.

Acreditamos, assim, que o título de “breviário do etnólogo”²⁶² tenha sido conferido à *História de uma viagem* possivelmente menos em função de seu conteúdo etnográfico do que pelo fato de que

Léry conseguiu colocar em cena uma subjetividade móvel, sensível e ativa, cujo constante diálogo com a realidade inaudita progressivamente oferecida a seu olhar e aos seus sentidos formava a poderosa intriga de uma aventura tão espiritual e moral quanto física. A *História de uma viagem* liberava concomitantemente o sentido de uma busca e de uma aprendizagem.²⁶³

A autenticidade da escrita de Léry só pode ser compreendida *em relação* ao que seu antecessor havia feito, posto que sua narrativa da aventura se opõe diretamente ao simples inventário realizado por Thevet²⁶⁴. Nesse sentido, mais do que a avaliação das formas e fórmulas que conferem verossimilhança ao relato, a análise da *História de uma*

tural e da crença na imortalidade da alma pelos Tupinambá, é possível identificar os empréstimos iconográficos realizados na *História de uma viagem à terra do Brasil* em relação à obra de Thevet: cf. STURTEVANT, William C. “First Visual Images of Native America”. In: CHIAPPELLI, Fredi (ed.). **First Images of America**. Berkeley-Los Angeles: University of California Press, 1976, t.I, p. 442.

²⁶² LÉVI-STRAUSS, Claude. *Tristes trópicos*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996, p. 77.

²⁶³ “Léry était parvenu a mettre en scène une subjectivité mobile, sensible et agissante, dont le constant dialogue avec la réalité inouïe progressivement offerte à son regard et à ses sens formait le puissant ressort dramatique d’une aventure autant spirituelle et moral que physique. *L’Histoire d’une voyage* délivrait cependant le sens d’une quête et d’un apprentissage”. LESTRINGANT, Frank. **Sous la leçon de vents**. Le monde d’André Thevet, cosmographe de la Renaissance. Paris: Presses de l’Université de Paris-Sorbonne, 2003, p. 324.

²⁶⁴ LESTRINGANT, “Léry ou le rire de l’Indien”. In: LÉRY, **Histoire d’un voyage fait en la terre du Brésil**, op. cit., p. 30-33.

viagem permite compreender a sistematização dos dados “observados”, totalmente enredados numa memória dos eventos, em torno de um discurso sobre o Outro que é também um discurso de identidade; sistema discursivo cuja análise de Michel de Certeau demonstrou não apenas estar inserido, mas ser extremamente representativo dos processos modernos de “escrita da História”²⁶⁵.

Com efeito, a leitura empreendida por Michel de Certeau toca o ponto nevralgico do relato de Léry, a saber, a intersecção da história e da etnologia, que é “o valor dessa *palavra* instituída no *lugar do outro* e destinada a ser compreendida *sem que* ela fale”²⁶⁶, ou seja, como ele organiza/sistematiza por escrito todo o espaço do Outro numa oralidade que, por isso, deve ser “percorrida” por uma “escrita que saiba o que ela [a oralidade] diz”²⁶⁷, e, assim, oferece ao historiador e ao antropólogo o documento de que precisam. Dito de outro modo, como bem apontou Adone Agnolin,

a história, fundada pela escrita, assumia o compromisso de se tornar concreta, documental (isto é, fornecedora de vestígios) do outro, perpetuando o outro e seus vestígios no próprio texto. E o texto, esses vestígios do outro feitos escrita, teria permanecido, mesmo quando estivesse desaparecido o sujeito de que os vestígios deveriam falar. Esses vestígios iam adquirindo, no entanto, uma existência autônoma que deveria nos permitir encontrar, no final desta pesquisa e reconstrução do outro (de seus documentos e da interpretação desses documentos instituídos), a invenção do selvagem, de sua alteridade, como resultado e produto desta viagem.²⁶⁸

Posto isso, compreendemos que a *História de uma viagem*, inscrita nos processos escriturários que definem o funcionamento da etnografia e da história, apresenta-se como um paradigma para Lévi-Strauss, até o ponto em que *Tristes trópicos* seja visto, de acordo com Lestringant, como o “palimpsesto”²⁶⁹ do relato léryano, tanto pelo formato apresentado – um diário de viagem – quanto pela abertura à alteridade como resposta a uma crise moral consequente de violentos processos históricos engendrados por e em nome

²⁶⁵ CERTEAU, Michel. “Ethno-graphie. L’oralité, ou l’espace de l’autre: Léry”. In: **L’écriture de l’histoire**. Paris: Gallimard, 1975.

²⁶⁶ Ibid., p. 216.

²⁶⁷ Ibid.

²⁶⁸ AGNOLIN, Adone. **Jesuítas e Selvagens**: a negociação da fé no encontro catequético-ritual americano-tupi (séculos XVI-XVII). São Paulo: Humanitas, 2007, p. 435.

²⁶⁹ LESTRINGANT, Frank. “É necessário expiar o Renascimento? A abertura antropológica do século XVI” (trad. Jocely Vieira de Souza). In: **Revista de História** (USP), São Paulo, 160 (1º semestre de 2009), 195-219, p. 207.

da civilização europeia. Ao seguir esta via de leitura, poder-se-ia afirmar que a riqueza das descrições etnográficas presentes nos relatos de Léry e Lévi-Strauss resultam, paradoxalmente, de uma visão “pessimista” da História:

A *História de uma viagem* não seria marcada por essa magia comunicativa se não houvesse, formando ecrã entre o quadro encantado do Brasil e o narrador, a obsessão das guerras de Religião e suas recentes atrocidades. Do mesmo modo, a Segunda Guerra mundial e o Holocausto se interpõem entre a estadia de Claude Lévi-Strauss no Brasil em 1940 e a publicação, em 1955, de *Tristes Trópicos*, essa viagem filosófica que reescreve Léry através de Jean-Jacques Rousseau. Dez a doze anos de intervalo apenas, mas recheado de tanto Apocalipse, aprofundam aqui a dor das origens radiantes.²⁷⁰

Por fim, somos reenviados à concepção de História de Léry, oposta à visão salvífica de Thevet, e reconduzidos ao lugar que nela ocupariam os selvagens. Como um “etnógrafo” que deve imergir no universo social e cosmológico do grupo sobre o qual trabalha, em seu exílio entre os Tupinambá – à fuga de possíveis consequências nefastas da cólera de Villegagnon – Léry recolhe o material para a composição de sua *narrativa etnográfica*, dando a conhecer a si e a seus leitores a origem e o futuro possível dos selvagens.

3.4. A narrativa etnográfica de Léry

²⁷⁰ “L’*Histoire d’un voyage* ne serait pas empreint de cette magie communicative s’il n’y avait, formant écran entre le tableau enchanté du Brésil et le narrateur, la hantise des guerres de Religion et de leurs atrocités récentes. De même la Seconde Guerre mondiale et l’Holocauste s’interposent entre le séjour de Claude Lévi-Strauss au Brésil en 1940 et la parution en 1955 de *Tristes Tropiques*, ce voyage philosophique qui récrit Léry à travers Jean-Jacques Rousseau. Dix à douze ans d’intervalle seulement, mais emplis de quelle Apocalypse, approfondissent ici le deuil des origines radieuses”. LESTRINGANT, “Léry ou le rire de l’Indien”. In: LÉRY, *Histoire d’un voyage fait en la terre du Brésil*, op. cit., p. 34.

Lá [em Cabo Frio], depois de ter ancorado e dado alguns tiros de canhão em sinal aos habitantes, o capitão e o mestre do navio, juntamente a alguns de nós, colocamos pé em terra e encontramos ao primeiro abordo sobre a costa grande número de selvagens, denominados *Tououpinambaoults* [Tupinambá], aliados e confederados de nossa nação: que, além da docilidade e bom acolhimento que nos fizeram, deram-nos novidades de *Paycolas* (assim eles chamam Villegagnon), com as quais nós ficamos muito alegres.²⁷¹

Considerando-se a economia das relações tecidas na *História de uma viagem*, o primeiro encontro do viajante com os Tupinambá não ocorre fortuitamente. Nesta última cena do capítulo V, são os Tupinambá que anunciam o iminente movimento de retomada à *narrativa dos acontecimentos*. Dito de outro modo, assim como a palavra de Villegagnon causa a discórdia que obriga o viajante/narrador a viver entre os selvagens, é palavra tupinambá que introduz o encontro iminente com Villegagnon. Desse movimento recíproco de passagem de uma alteridade à outra, obtém-se a unidade discursiva da obra, de modo que *narrativa etnográfica* possa sempre (re)encontre a *narrativa dos acontecimentos* e vice-versa.

Após uma breve e intensa exposição dos acontecimentos envolvendo Villegagnon e os calvinistas (capítulo VI), sobre a qual já tratamos, a partir do capítulo VII, Léry se vê, definitivamente, entre os selvagens. Embora já tivesse contatado com os Tupinambá desde o momento de sua chegada em terra firme, a nova situação exige uma aproximação cuidadosa, na medida em que, agora, acompanhado de apenas alguns companheiros, ele está inteiramente no espaço do Outro.

Assim, o viajante investe seus esforços primeiramente no reconhecimento desse espaço, o que confere materialidade à sua história de aventura pessoal no seio da qual ocorre o contato com os Tupinambá. Para tanto, Léry não busca, como Thevet, contabilizar a natureza e explicá-la, mas antes (re)compor suas partes num sistema de implicações,

²⁷¹ “Là [au Cap de Frie] après avoir mouillé l’ancre, et pour signal aux habitans, tiré quelques coups de canons, le capitaine et le maistre du navire avec quelques uns de nous autres ayans mis pied à terre, nous trouvâmes d’abordée sur le rivage grand nombre de sauvage, nommez *Tououpinambaoults*, alliez et confederez de nostre nation : lesquels outre la caresse et bon accueil qu’ils nous firent, nous dirent nouvelle de *Paycolas* (ainsi nommoient-ils Villegagnon), dequoy nous fusmes fort joyeux”. LÉRY, *Histoire d’un voyage faict en la terre du Brésil*, op. cit., p. 159.

conferindo organicidade aos elementos e temas que vão sendo abordados capítulo a capítulo. Por isso os capítulos VII a XII exploraram em primeiro plano aspectos sobre a hidrografia, a fauna, a flora e algumas características físicas dos “selvagens brasileiros”²⁷², mas, paralela e progressivamente, também abordam questões concernentes aos costumes e crenças Tupinambá, que vão da relação que os “Índios Tupi” têm com a comida e a bebida, o *cauim*, (capítulo IX), do modo como eles assam as carnes, dentre as quais a de seus inimigos (capítulo X), passando pela crença na imortalidade da alma e o forte sentimento de vingança que demonstram ter (capítulo XI) e pela lógica da troca que governa suas relações com os estrangeiros (capítulo XII).

Trata-se de dispor objetos e costumes num sistema de implicações, à medida que as espécies de animais, plantas e raízes são os objetos que os Tupinambá comem, manipulam e negociam e, ao mesmo tempo, são o meio no qual e pelo qual eles desenvolvem seus costumes e rituais. O capítulo XIII da *narrativa etnográfica*²⁷³ é representativo do funcionamento e progressiva extensão desse sistema, posto que da exposição geral sobre “árvores, ervas, raízes e frutas singulares [*exquis*] que a terra do Brasil produz”, o autor passa a enfocar as características da árvore de pau-brasil, em seguida à maneira como os selvagens a cortam e carregam até os navios europeus em *troca* de produtos manufaturados e, finalmente, à palavra Tupinambá:

Quer dizer que você e outros *Mairs* e *Peros*, quer dizer Franceses e Portugueses, vêm de tão longe buscar madeira para vos esquentar? Não existe suficientemente em vosso país? Tendo-lhe eu respondido que sim e em grande quantidade, mas não especificamente aquelas que eles tinham, nem a madeira de Brasil, e que nós não queimávamos como ele pensava, mas [...] que os nossos a levavam para fazer tintura, ele me replicou

²⁷² Note-se que a intimidade de Léry com o mundo selvagem se expressa também gramaticalmente: no capítulo VIII, ele chama os Tupinambá de “nossos Brasileiros” [nos Brésiliens]. Ibid., capítulo VIII, p. 218.

²⁷³ Ao focarmos nossa análise na *narrativa etnográfica*, formada pela totalidade dos capítulos sejam sobre aspectos naturais ou sociais do Brasil, contrapomo-nos à divisão proposta por Lestringant (Cf. LESTRINGANT, Frank. “Sous le signe de l’épée: l’histoire morale du Brésil, d’après les chapitres XIV à XVI de l’*Histoire d’un voyage* de Jean de Léry.” In: BERNAT, Chrystel et BOST, Hubert. **Énoncer/ dénoncer l’autre**. Discours et représentations du différend confessionnel à l’époque moderne, Turnhout: Brepols, 2012, p. 212), a saber: entre cinco capítulos (exclui o capítulo VIII porque trata da aparência dos Tupinambá) que compõem a “História natural” e antecede a “História moral”, por sua vez, composta pela sequência dos capítulos XIV a XIX. Embora a divisão seja pertinente, principalmente se pensarmos na *História natural e moral das Índias Ocidentais*, de José Acosta, cuja profundidade descritiva não deixa a desejar em relação à obra de Léry, corre-se o risco de camuflar a montagem desse sistema que visamos demonstrar. Em nossa leitura acreditamos mais funcional a integração de todos os capítulos numa *narrativa etnográfica* porque o selvagem se forma pouco a pouco num espaço que o narrador deve provar que é real, porque de outro modo sua aventura não passaria de uma ficção.

repentinamente: Certo, mas vocês precisam de tanto assim? [...] Eis sumariamente e em verdade o discurso que eu escutei da própria boca de um pobre selvagem americano. Assim, além desta nação, que nós estimamos tão bárbara, debochar de boa vontade daqueles colocam suas vidas em perigo e atravessam o mar para irem buscar madeira de Brasil a fim de enriquecerem, e ainda que cega ela seja, pois atribui antes à natureza e à fertilidade da terra o que nós fazemos ao poder e providência de Deus, ela levanta em julgamento contra os rapineiros que portam o título de Cristãos, dos quais a terra é tão repleta.²⁷⁴

Da heterotopia, esse espaço outro concreto, vemos surgir as relações e, com isso, a palavra do Outro²⁷⁵. Nesse sentido, é significativo que seja a economia a porta de entrada para o mundo da palavra indígena; em primeiro lugar, porque, como vimos na passagem sobre os *Ouetacas*, o estágio de selvageria mais profundo é aquele da ausência da economia; em segundo lugar, porque deixa transparecer que a relação com a alteridade está fundada na exploração do trabalho indígena.

Quanto a esta última consideração, em concordância com os processos escriturários destacados por Michel de Certeau, devemos considerar que o tratamento da alteridade Tupinambá acontece, então, no quadro de uma relação de poder. Relação tão mais evidente à medida que o Tupinambá fala pelo narrador contra o mal cristão, o católico, indicando precocemente que a “simpatia” que o viajante demonstrará em relação ao selvagem tem uma finalidade, qual seja, a crítica a (um segmento da) sociedade europeia.

Essa aproximação com o selvagem, no entanto, tem um limite muito claro para Léry: a distância dos povos do Novo Mundo no atinente ao conhecimento do Criador. Isso porque, como vimos anteriormente, mesmo diante da riqueza de suas terras, os selvagens eram incapazes de enxergá-la como obra de Deus. Isso indica o estado de natureza desses

²⁷⁴ “Que veut dire que vous autres *Mairs* et *Peros*, c’est à dire François et Portugais, veniez de si loin querir du bois pour vous chauffer? n’en y a-il point en vostre pays? A quoy luy ayant respondu qu’ouy, et en grande quantité, mais non pas de telles sortes que les leurs, ni mesme du bois de Bresil, lequel nous ne bruslions pas comme il pensoit, ains [...] que les nostres l’emmenoyent pour faire de la teinture, il me repliqua soudain: Voire, mais vous en faut-il tant? [...] Voilà sommairement et au vray le discours que j’ay ouy de la propre bouche d’un pauvre sauvag Ameriquain. Partant outre que ceste nation, que nous estimons tant barbare, se moque de bonne grace de ceux qui au danger de leur vie passent la mer pour aller querir du bois de Bresil à fin de s’enrichir, encor y a-il que quelque aveugle qu’elle soi, attribuant plus à nature et à fertilitpe de la terre que nous ne faisons à la puissance et providence de Dieu, elle se levera en jugement contre les rapineurs, portans le titre de Chrestiens, desquels la terre de par-deçà est aussi remplie, que leur pays en est vuide”. LÉRY, **Histoire d’un voyage fait en la terre du Brésil**, op. cit., p. 311-312.

²⁷⁵ “A heterotopia, se ela envia de início a um lugar concreto, ela é também o espaço da palavra do outro”, SAHLINS, Marshall. **La découverte du vrai sauvage et autres essais**. Traduit de l’anglais par Claudie Voisenat. Paris: Éditions Gallimard, 2007.

homens, que felizes seriam “se conhecessem a grandeza e o Criador de todas essas coisas [a diversidade de animais, de pássaros, a beleza das árvores e das plantas, a excelência das frutas]: mas no lugar disso eu vou tratar das matérias que mostram o quão disto eles estão distantes.”²⁷⁶

Desse modo, vemos que o ponto de partida de Léry não difere fundamentalmente do que Thevet, na medida em que malgrada a existência de uma religião natural entre os selvagens, estão bastante distantes da verdade, cuja fonte é a Escritura santa. Porém, esta mesma proposição toma direcionamentos distintos, na medida em que para Thevet ela significa que os selvagens, destituídos de qualquer conhecimento da lei divina, são cegados pela ação do demônio, enquanto, para Léry, a atual ignorância dos selvagens em relação a Deus é o resultado de um processo de corrupção da memória das leis divinas pela ação do diabo, sendo, portanto, um caminho de esquecimento muito mais do que de desconhecimento.

Em Léry, a construção da imagem do selvagem como descendente de Cam ocorre através de um percurso demonstrativo, sem o qual sua escrita da *História de uma viagem* seria apenas a abstração de um princípio teológico. O caminho sugerido por Léry vai da materialidade e particularidade da vida selvagem à universalidade histórica.

Partindo do fato de que os selvagens atribuem sua fortuna antes à natureza do que a Deus, Léry passa a tratar da guerra tupinambá (capítulo XIV), cujo motor, o ódio que os Tupinambá cultivam por seus inimigos Tupiniquim [*Toupinenquins*], explica-se a partir da comparação com os

ateístas [que] ensinam e também praticam que as novas mercês não devem jamais levar ao esquecimento das velhas injúrias: quer dizer que os homens, *tomando como natural aquilo vem do diabo*, não devem de modo algum perdoar uns aos outros, mostrando eles assim que seus corações são mais desleais e malignos que os corações dos próprios Tigres²⁷⁷.

²⁷⁶ “Ainsi donc, heureux les peuples qui y habitent, s'ils cognoissoient l'auteur et Createur de toutes ces choses [la diversité des animaux, la variété des oyseaux, la beauté des arbres et des plantes, l'excellence des fruits]: mais au lieu de cela je vay traiter des matieres qui monstrent combien ils en sont esloignez”. LÉRY, *Histoire d'un voyage fait en la terre du Brésil*, op. cit., p. 335.

²⁷⁷ “ces Atheistes enseignent et pratiquent aussi, que les nouveaux services ne doivent jamais faire oublier les vieilles injures: c'est à dire que les hommes *tenant du naturel du diable*, ne doivent point pardonner les uns aux autres, ne monstrent-ils pas bien que leurs cœurs sont plus felons et malins que ceux des Tygres memes”. LÉRY, *Histoire d'un voyage fait en la terre du Brésil*, op. cit., p. 337, grifo nosso.

A partir disso, inicia-se uma sequência demonstrativa de como os Tupinambá organizam todas as esferas de sua vida em torno de princípios diabólicos. Nesse caso, importa observar como a escrita em si constrói a coesão dos dados observados de modo a implicá-los num sistema ou, dito de outro modo, a dar organicidade aos conteúdos que já se apresentavam no texto de Thevet, porém de modo fragmentário.

Com efeito, o relato da aventura pessoal dispõe os quadros da vida selvagem – muitos dos quais expostos na obra de Thevet – numa sequência de cenas em movimento onde o viajante está presente e implicado. É neste sentido que a inserção de expressões como “antes de fazer nossos Tupinambá caminharem para a batalha, é preciso saber quais são suas armas”²⁷⁸ ou “eu vou colocar nossos Tupinambá em campo para avançar contra seus inimigos”²⁷⁹ apontam a domínio do narrador na disposição dos conteúdos etnográficos em função do discurso de autoridade do olhar²⁸⁰.

Assim, a escrita busca seu valor de verdade na experiência pessoal, que se expressa pelos olhos do viajante: “Quanto ao resto, os inimigos são advertidos uns pelos outros, os dois exércitos vindo a se encontrar, nós não podíamos crer quanto o combate é cruel e terrível: *tendo sido eu mesmo espectador disso, eu posso falar verdadeiramente*”²⁸¹. Experiência que implica principalmente seu próprio corpo:

Então ainda que nós dois, Franceses, não tenhamos feito mais do que (como eu disse) ter nossas espadas na mão e dar alguns tiros de pistola no ar para encorajar nossas gentes, em todo caso, não poderíamos ter-lhes dado maior prazer do que este de acompanhá-los à guerra, tanto que eles não conseguiam deixar de nos estimar enormemente por isso e, desde então, os anciãos das aldeias que frequentávamos passaram a nos apreciar

²⁷⁸ “Mais, avant que faire marcher nos *Toïoupinambaoults* en bataille, il faut savoir quelles sont leurs armes”. Ibid., p. 338.

²⁷⁹ “je vay mettre nos *Toïoupinambaoults* en campagne pour marcher contre leurs ennemis”. Ibid., p. 343.

²⁸⁰ Traço comum aos relatos de viagem do Renascimento, o olhar tem força de autoridade sobre as Índias Ocidentais e se liga diretamente à experiência que exige a (re)formulação de conceitos nos procedimentos de tradução cultural. De acordo com Zinka Ziebell, a experiência, garantida fisicamente pelo olhar, seria o pressuposto etimológico de orientação da escrita no século XVI, teria, portanto, efeito de verdade. Cf. ZIEBELL, Zinka. **Terra de canibais**. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2002, pp. 61-74. Do mesmo modo, as considerações de François Hartog indicam que “essas descrições fazem ver e fazem ver um saber: têm o olho como ponto focal, já que é ele que as organiza (o visível), delimita sua proliferação e as controla (campo visual), bem como as autentica (testemunha). É, pois, ele que faz crer que se vê e que se sabe, é ele que é produtor de *peithô*, de persuasão: eu vi, é verdadeiro”. HARTOG, François. **O espelho de Heródoto**, op. cit., p. 264.

²⁸¹ “Que si au reste les ennemis sont advertis les uns des autres, les deux armées venans à se rencontrer, on ne pourroit croire combien le combat est cruel et terrible: *dequoy ayant moy-mesme esté spectateur, je puis parler à la verité*”. LÉRY, **Histoire d’un voyage fait en la terre du Brésil**, op. cit., p. 346, grifo nosso.

ainda mais.²⁸²

A presença corporal na situação de guerra, retratada como condição para que o narrador seja “aceito” no espaço selvagem, pode ser interpretada como a metáfora dos perigos e tentações que a vida no exílio impõe. Isso quer dizer que o viajante não está presente em alma no campo de batalha com os Tupinambá porque, enquanto verdadeiro cristão, luta interna e incansavelmente contra a tentação do demônio, contra o esquecimento das leis divinas que sustenta o ódio indestrutível dos selvagens uns contra os outros; daí a necessidade em afirmar que não empunhou a arma contra o “inimigo”.

Por outro lado, a escolha por se retratar em cena exatamente nesse momento se justifica pelo fato de que, *para o autor*, a questão central ou o problema principal da “cultura” tupinambá não é a guerra, mas sim a antropofagia que a utiliza enquanto meio. Desse modo, acreditamos que sua escolha seja estratégica no conjunto das descrições sobre as práticas e crenças selvagens, na medida em que ele *se faz ver* com os selvagens em guerra para *não ser visto* nas cenas em torno do ritual antropofágico. Ora, o resultado dessa montagem literária e seus cortes é a *marca da diferença* entre os dois termos (Tupinambá e viajante) colocados lado a lado na primeira cena: ambos coexistem num mundo de aspectos e sentidos que divergem, posto que aquilo que significa a grande vitória dos Tupinambá, qual seja, a ingestão do inimigo aprisionado, *para Léry*, significa a derrota da fé, o principal signo de afastamento de Deus e, por isso, seu maior temor.

Já havíamos apontado que o tema da antropofagia era o ponto de encontro entre as experiências vividas no Brasil e na Europa, pois ela é a atualização dos riscos enfrentados pelo autor em vários momentos de sua vida, seja entre os selvagens e na dura viagem de retorno à Europa, ambas em 1558, ou no cerco de Sancerre, em 1573. Porém, no início da *narrativa etnográfica*, aquilo que era o temor de ser comido pelos selvagens, torna-se o temor de comer carne humana. Isso porque, além de ser um risco real, na medida em que “alguns *truchements* da Normandia que haviam permanecido oito ou nove anos naquele país [...] ostentavam ter matado e comido prisioneiros”²⁸³, assim como o mestre do navio,

²⁸² “Partant encor que nous deux François n'eussions fait autre chose sinon (comme j'ay dit) qu'en tenans nos espées nues en la main, et tirans quelques coups de pistolles en l'air pour donner courage à nos gens : si est-ce toutesfois que ne leur pouvans faire plus grand plaisir que d'aller à la guerre avec eux, qu'ils ne laissoient pas de tellement nous estimer pour cela, que du depuis les vieillars des villages où nous frequentions nous en ont tousjours mieux aimé”. Ibid., p. 352.

²⁸³ “quelques Truchemens de Normandie, qui avoyent demeuré huict ou neuf ans en ce pays-là [...] qui van-toyent d'avoir tué et mangé des prisonniers”. Ibid., p. 370.

no contexto de extrema fome que os assolava na viagem de retorno à Europa, “havia deliberado e decidido [...] matar um de nós para servir de comida aos outros”²⁸⁴, a antropofagia simboliza a diferença entre os homens condenados à danação, rendidos a “este ato bárbaro”²⁸⁵, e os que, dentre aqueles que se dizem cristãos, mantêm-se fiéis em Cristo.

Com efeito, a tensão em torno desse tabu alimentar representa a relação do calvinista com as alteridades católica e selvagem, na medida em que o caminho percorrido na viagem é o da confirmação da fé e, nesse sentido, da eleição do cristão reformado. No capítulo XV, como observador externo ao grupo que o acolhe, descreve a sequência da entrada tupinambá na aldeia com um inimigo preso, a preparação do massacre, os diálogos entre o matador e a vítima, a morte do prisioneiro e a ingestão de sua carne. Assim como Thevet, ele explica que

contrariamente ao que podíamos acreditar, eles não fazem isso tendo em conta a comida: porque ainda que todos confessem que a carne humana é maravilhosamente boa e delicada, comem-na mais por vingança do que por seu gosto (exceto o que eu falei das velhas que são verdadeiras apreciadoras dessa carne), pois a principal intenção deles é que, possuindo e roendo os mortos até os ossos, eles ofereçam medo e horror aos vivos.²⁸⁶

Na condição de participante passivo, assim como Thevet, Léry identifica que o trato ritual é deveras importante para que a antropofagia tupinambá seja considerada meramente alimentar. No entanto, o calvinista tem o olhar muito mais voltado à Europa quinhentista do que o cosmógrafo, pois se o canibalismo dos selvagens é motivado pela vingança e cumpre uma função ritual, cumpre questionar os fundamentos das formas de “antropofagia” praticadas também mundo cristão:

²⁸⁴ “[...] il voit deliberé et resolu [...] d’en tuer un d’entre nous pour servir de nourriture aux autres”. Ibid., p. 538.

²⁸⁵ Assim Léry qualifica o ato dos pais que comeram seu filho durante o cerco de Sancerre. (Ibid., p. 536.)

²⁸⁶ “Non pas cependant, ainsi qu'on pourroit estimer, qu'ils facent cela ayans esgard à la nourriture: car combien que tous confessent ceste chair humaine estre merueilleusement bonne et delicate, tant y a neanmoins, que plus par vengeance, que pour le goust (horsmis ce que j'ay dit particulierement des vieilles femmes qui en sont si friandes), leur principale intention est, qu'en poursuyvant et rongéant ainsi les morts jusques aux os, ils donnent par ce moyen crainte et espouvantement aux vivans”. LÉRY, **Histoire d'un voyage faict en la terre du Brésil**, op. cit., p. 365-366.

eu poderia ainda apresentar alguns outros exemplos semelhantes sobre a crueldade dos selvagens em relação a seus inimigos [...]. Contudo, a fim de que aqueles que lerão estas coisas tão horríveis praticadas diariamente entre essas nações bárbaras pensem também um pouco mais de perto sobre o que se faz por aqui entre nós, eu direi, em primeiro lugar, que se nós consideramos com discernimento o que fazem nossos grandes usurários (sugando o sangue e a moela e, conseqüentemente, comendo todos em vida, tanto viúvos quanto órfãos e outras pobres pessoas às quais valeria mais cortar logo, de uma vez, a garganta do que lhes fazer assim definharem), nós diremos que eles são muito mais cruéis que os selvagens sobre os quais eu falo.²⁸⁷

Destarte, a antropofagia tupinambá se transforma em alegoria das práticas escorchantes praticadas pelos usurários, mas também dos católicos que, não contentes com a ingestão do corpo de cristo através da transubstanciação, fazem morrer cruelmente seus inimigos da religião reformada e vendem seus corpos massacrados àqueles que se interessarem, à maneira dos açougueiros²⁸⁸. Para encerrar a questão da antropofagia, Léry retorna ao ponto de partida do relato, qual seja, a discórdia religiosa da qual se originou a avidez dos católicos pelo sangue dos huguenotes, tanto na França, durante as guerras civis religiosas, quanto no Brasil, com o embuste de Villegagnon contra os calvinistas, alguns dois quais martirizados:

porque, doravante, abjuramos ainda mais a crueldade dos selvagens Antropófagos, quer dizer, comedores de homens: porque uma vez que ela existe entre nós, e é até pior e mais detestável que aqueles que, como foi visto, só se lançam contra as nações que lhes são inimigas, enquanto que as gentes daqui mergulharam no sangue de seus parentes, vizinhos e compatriotas; não é preciso ir tão longe de seu país, tampouco à América, para ver coisas tão monstruosas e prodigiosas.²⁸⁹

²⁸⁷ “Je pourrois encore amener quelques autres semblables exemples, touchant la cruauté des sauvages envers leurs ennemis [...]. Neanmoins à fin que ceux qui liront ces choses tant horribles, exercées journellement entre ces nations barbares de la terre du Bresil, pensent aussi un peu de pres à ce qui se fait par deçà parmi nous: je diray en premier lieu sur ceste matiere, que si on considere à bon escient ce que font nos gros usuriers (sucçans le sang et la moëlle, et par consequent mangeans tous en vie, tant de vefves, orphelins et autres pauvres personnes auxquels il vaudroit mieux couper la gorge tout d'un coup, que de les faire ainsi languir) qu'on dira qu'ils sont encores plus cruels que les sauvages dont je parle”. Ibid., p. 374-375.

²⁸⁸ Ibid., p. 376.

²⁸⁹ “Parquoy qu'on n'aborre plus tant desormais la cruauté des sauvages Anthropophages, c'est à dire, mangeurs d'hommes: car puisqu'il y en a de tels, voire d'autant plus detestables et pires au milieu de nous, qu'eux qui, comme il a esté veu, ne se ruent que sur les nations lesquelles leur sont ennemier, et ceux-ci se sont plongez au sang de leurs parens, voisins et compatriotes, il ne faut pas aller si loin qu'en leur pays, ny qu'en l'Amerique pour voir choses si monstrueuses et prodigieuses”. Ibid., p. 377.

No jogo de espelhos através dos quais Léry constitui sua identidade, a Europa degenerada pelas guerras intestinas (comandada pelos católicos, entenda-se) assume o lugar antes ocupado pelo Novo Mundo onde, outrora, o viajante fora para descobrir diversidade da natureza e dos seres. Esse prolongamento da relação com a alteridade Tupinambá enseja a ruptura com a categoria de cristão com a qual trabalhava Thevet, pois estabelece a distinção entre verdadeiros e falsos cristãos, que traduz, em efeito, a diferença entre eleitos e condenados.

Nesse sentido, o capítulo XVI, dedicado a descrever “o que podemos chamar religião entre os selvagens Americanos”²⁹⁰, evidencia as bases teológicas de Léry a partir das quais é elaborado o sistema de implicações enleando doravante os dados etnográficos e a crítica à “pátria mãe”. Veremos Léry analisar parte dos conteúdos dos mitos criadores dos Tupinambá para demonstrar sua inferioridade teológica e compreender como o *descobrimento* das Índias Ocidentais clarifica o conhecimento presente nas Sagradas Escrituras.

A constatação de que os Tupinambá “como bestas brutas, [...] vivem sem nenhuma religião”²⁹¹ atualiza o ponto de partida colocado no capítulo XIII, a saber, “que atribuem mais à natureza e à fertilidade da terra o que nós fazemos ao poder e providência de Deus”²⁹², buscando, agora, demonstrar no domínio das crenças ou da “religião” o quanto estão distantes da Graça²⁹³. Certamente, todas as descrições anteriores acerca da nudez, das trocas comerciais, das guerras intertribais e da antropofagia oferecem o lastro material no qual deve se assentar o questionamento teológico de um autor fortemente preocupado com o efeito de verdade de seu relato. Do mesmo modo, o fato de que “quanto à escritura, seja santa ou apenas profana eles também não sabem o que é, além disso, não têm nenhum

²⁹⁰ “Ce qu’on peut appeler religion entre les sauvages Ameriquains”. Ibid., p. 377.

²⁹¹ “comme bestes brutes, ces Ameriquains vivent sans aucune religion”. LÉRY, **Histoire d’un voyage fait en la terre du Brésil**, op. cit., p. 384.

²⁹² Ibid., p. 312.

²⁹³ “Porque, em primeiro lugar, além de não terem qualquer conhecimento do único e verdadeiro Deus, ainda estão num estágio que, não obstante o costume de todos os antigos pagãos, que tiveram a pluralidade de deuses, assim como o que fazem ainda os idólatras de hoje, dentre os quais os Índios do Peru [...], eles [Índios Tupi] não confessam nem adoram nenhum dos deuses celestes ou terrestres; e, por consequência, não tendo nenhum formulário, tampouco lugar destinado para se reunir a fim de realizar qualquer serviço ordinário, eles não oram em forma de religião nem em público, nem em particular sobre qualquer coisa que seja.” [Car en premier lieu, outre qu’ils n’ont nulle cognoissance du seul et vray Dieu, encores en sont-ils là, que, nonobstant la coustume de tous les anciens payens, lesquels ont eu la pluralité des dieux: et ce que font encores les idólatres d’aujourd’huy, memes les Indiens du Peru [...] ils ne confessent, ny n’adorent aucuns dieux celestes ny terrestres: et par consequent n’ayans aucun formulaire, ny lieu deputé pour s’assembler, à fin de faire quelque service ordinaire, ils ne prient par forme de religion, ny en public ny en particulier chose qu’elle soit]. Ibid., p. 379-380.

caractere para significar qualquer coisa”²⁹⁴ explicita que, dentre os homens de toda a superfície do globo, os selvagens americanos são aqueles que estão mais distantes de Deus:

as nações que habitam essas três partes do mundo, Europa, Ásia e África, têm algo do qual louvar a Deus acima dos selvagens desta quarta parte dita América, porque, inversamente a eles, que só podem se comunicar verbalmente, nós temos a vantagem que, sem sair do lugar, por meio da escritura e das cartas que enviamos, podemos declarar nossos segredos àqueles que nos agradam, mesmo que estejam distantes até o fim do mundo. [...] esta invenção da escrita que nós temos e da qual são eles totalmente privados deve ser contada entre os *dons singulares* que os homens daqui receberam de Deus.²⁹⁵

Mas a ausência de escrita entre as sociedades tupinambá também figura como signo da ruptura entre selvagens e cristãos na obra de Thevet, que, por isso, investe-se da autoridade cosmográfica para transformar em “Escritura” os fragmentos míticos tupinambá. Se o caminho de Thevet é, nesse sentido, progressivo, pois busca numa tradução semântica dos elementos e da verdade bíblica oferecer aos Tupinambá a possibilidade de conversão ao cristianismo, notamos que na *História* de Léry ela prova, inversamente, o longo caminho de decadência histórica dos Tupinambá em relação à História da Salvação: neste caso, a ausência de escrita é o signo da perda da memória dos ensinamentos do Criador.

Nesse ínterim, se por um lado, podemos concordar com Agnolin sobre o fato de que “a escrita dos viajantes ocidentais, como a de Léry ou Thevet, assumia por si mesma o compromisso de suprir essa falha, de acumular e conservar intactos os que, de outra forma, permaneciam os ‘segredos’ do mundo”²⁹⁶, por outro, é mister distinguir os caminhos aos quais levam esses mesmos registros, a saber, à construção de uma História em direção à salvação dos selvagens americanos ou da História de sua decadência.

²⁹⁴ “Quant à l'écriture, soit sainte ou prophane seulement aussi ils ne savent que c'est, mais qui plus est, n'ayant nuls caracteres pour signifier quelque chose”. Ibid., p. 380.

²⁹⁵ “Les nations qui habitent ces trois parties du monde, Europe, Asie et Afrique ont de quoy louer a Dieu par dessus les sauvages de ceste quatriesme partie dite Amerique : car au lieu qu'eux ne se peuvent rien communiquer sinon verbalement : nous au contraire avons ceste advantage, que sans bouger d'un lieu, par le moyen de l'écriture et des lettres que nous envoyons, nous pouvons declarer nos secrets à ceux qu'il nous plaist, et fussent-ils esloignez jusques au bout du monde. [...] ceste invention d'escire que nous avons, dont ils sont aussi entierement privez, doit estre mise au rang des *dons singuliers*, que les hommes de par deçà ont receu de Dieu”. Ibid., p. 382, grifo nosso.

²⁹⁶ AGNOLIN, Adone. **Jesuítas e Selvagens**, op. cit., p. 435.

Contrapondo-se a Thevet, assim como aos jesuítas, que, aliás, viam nas traduções de catequese para as línguas tupi e guarani um método de evangelização dos ameríndios²⁹⁷, os argumentos de Léry se encaminham para o questionamento das origens dos selvagens americanos. Para tanto, ele realiza um extenso exame de seus mitos tentando reconhecer se, em alguma medida, eles se aproximam da Escritura Santa²⁹⁸: assim ele descreve a crença que os Tupinambá têm em Anhangá (que ele escreve como *Aygnan*; o demônio) e como, quando são atormentados por ele, recorrem à ajuda dos cristãos prometendo crer em seu deus, mas, depois de passado o perigo, esquecem-se de suas promessas²⁹⁹; descreve o papel dos caraíbas (*Caraïbes*)³⁰⁰ na transmissão de fábulas³⁰¹ aos Tupinambá e, finalmente, o reconhecimento que demonstram ter de um certo *Mair* que, muito tempo antes (embora não especifiquem quanto) dos franceses, havia ido até seu país (terra do Brasil) para falar de Deus, “mas, de acordo com o que contam de pai para filho, eles [os antigos selvagens] não quiseram crer; e, partindo este *Mair*, veio um outro que, em signo de maldição lhes deu a espada com a qual desde então nós nos matamos uns aos outros”³⁰².

Paradoxalmente, é de um fragmento de memória transmitida oralmente que Léry retira a conclusão de que, de fato, os Tupinambá teriam recebido a visita dos Apóstolos, cuja pregação do Evangelho de Jesus Cristo alcançou toda a terra, conforme consta no Evangelho de São Matheus³⁰³. Articulando sempre os dados de que dispõe, Léry acredita

²⁹⁷ Uma síntese da importância da catequese no contexto de encontro da América e Contra-Reforma religiosa pode ser conferida em AGNOLIN, Adone. “Jesuítas e Selvagens: o encontro catequético no século XVI.”, **Revista de História** (USP), São Paulo, 2001, v. 144, p. 19-71.

²⁹⁸ Nesse sentido, seu método não diverge daquele aplicado por Thevet, conforme analisamos no capítulo anterior (cap. 2).

²⁹⁹ “[...] aconteceu algumas vezes que eles, apressados prometiam de crer em Deus como nós: mas, seguindo o provérbio que diz que passado o perigo, a gente tira sarro do santo, tão logo eles foram livrados, já não se lembravam de suas promessas.” [il est advenu quelques fois, qu’eux se sentans pressez promettoient d’y croire comme nous: mais suyvnt le proverbe qui dit, que le danger passé on se moque du saint, si tost qu’ils estoient delivrez, ils ne se souvenoyent plus de leurs promesses]. LÉRY, **Histoire d’un voyage faict en la terre du Brésil**, op. cit., p. 387-388.

³⁰⁰ Ibid., p. 396-412.

³⁰¹ Com efeito, Léry acredita que os mitos tupinambá são a versão corrompida da Escritura e sua aproximação e relação a esta não é mais do que o fenômeno de inversão da verdade operada pelo demônio. Nas palavras de Frank Lestringant, “La fable poétique s’oppose à l’Écriture, comme la fiction agréable et mensongère à la vérité. Léry applique aux mythes indiens un mode d’interprétation que les scolastiques réservaient à la mythologie antique. [...] il devient loisible de lire la cosmogonie indienne comme une version travestie et étrangement corrompue de la révélation biblique”. LESTRINGANT, “Commentaires critiques”. In: LÉRY, **Histoire d’un voyage faict en la terre du Brésil**, op. cit., p. 406, nota 1.

³⁰² “mais, comme nous avons aussi entendu de pere em fils, ils ne voulurent pas croire : et partans il en vint un autre, qui en signe de malediction, leur bailla l’espée dequoy depuis nous nous sommes toujours tuez l’un l’autre”. Ibid., p. 413.

³⁰³ A referência aqui são as palavras que Jesus anuncia a seus discípulos à espera de sua Paixão, no Monte das Oliveiras: “E este evangelho do reino será pregado em todo o mundo, em testemunho a todas as nações, e en-

que os selvagens tiveram acesso à Revelação, mas a esqueceram porque não tinham instrumentos para fixá-la na memória, qual seja, a escrita³⁰⁴.

Por conseguinte, mais do que ignorância das leis divinas, o desconhecimento da “verdadeira Religião”³⁰⁵ pelos Tupinambá resulta do esquecimento de Deus³⁰⁶: “estando convencidos que existe alguma divindade, eu concluo que assim como eles não serão perdoados, eles não poderão pretender a ignorância”³⁰⁷. O primitivismo dos Tupinambá é, assim, o resultado de um processo de decadência e não a origem que indicaria seu estado de natureza, tal como considerava Thevet.

Se, com efeito, o presente desses selvagens representa o ponto de chegada de um processo de decadência, Léry conclui que

é um povo mais maldito e abandonado por Deus que existe sob o céu [...], parece que há razão o bastante para concluir que eles sejam descendentes de Cam. [...] poderia ter acontecido (isto que digo pode ser retificado) que os Principais e ancestrais de nossos Americanos, tendo sido caçados pelos filhos de Israel de algumas regiões desse país de Canaã, colocando-se dentro de barcos, teriam sido conduzidos pelo mar e aportado nessa terra da América.³⁰⁸

Acrescida às provas materiais de sua natureza corrompida, sobretudo a antropofagia, a descendência camítica confirma teologicamente que os Tupinambá são um povo maldito e “não fizeram mais do que retornar ao desnudamento das origens, ao termo de uma história circular que os leva às portas do Julgamento e da danação”³⁰⁹.

tão virá o fim.” (Mat., 24:14). Cf. LÉRY, *Histoire d’un voyage fait en la terre du Brésil*, op. cit., p. 415-416.

³⁰⁴ LESTRINGANT, Frank. *Jean de Léry ou l’invention du sauvage*. Paris: Champion, 1999, p. 17.

³⁰⁵ “la vraye Religion”. LÉRY, *Histoire d’un voyage fait en la terre du Brésil*, op. cit., p. 411.

³⁰⁶ TARRÊTE, Alexandre. “Le ‘Sauvage’ et l’unité de l’Histoire humaine (Thevet, Léry, Montaigne)”. In: LESTRINGANT, Frank (org.). *Unité du genre Humain*. Race et Histoire à la Renaissance. Paris: PUPS, 2014, p. 362.

³⁰⁷ “estans conveincus en eux-mesmes qu’il y a quelque divinité, je conclu que comme ils ne seront pas excu- sez, aussi ne pourront-ils pretendre ignorance”. LÉRY, *Histoire d’un voyage fait en la terre du Brésil*, op. cit., p. 395

³⁰⁸ “c’est un peuple maudit et delaisé de Dieu, s’il y en a un autre sous le ciel [...] il semble qu’il y a plus d’apparence de conclure qu’ils soyent descendus de Cham. [...] il pourroit estre advenu (ce que je dis sous correction) que les Majeurs et ancestres de nos Americains, ayans esté chassez par les enfants d’Israël de quelques contrées de ce pays de Chanaan, s’estans mis des vaisseux à la merci de la mer, auroyent esté jettez et seroyent abordez en ceste terre d’Amérique”. LÉRY, *Histoire d’un voyage fait en la terre du Brésil*, op. cit., p. 420-421.

³⁰⁹ “Ils n’ont fait que revenir au dénuement des origines, au terme d’une histoire circulaire qui les mène aux portes du Jugement et de la damnation”. TARRÊTE, “Le ‘Sauvage’ et l’unité de l’Histoire humaine (Thevet,

Posto isso, da observação de todas as esferas da vida tupinambá, Léry identifica “a diferença que existe entre aqueles que são iluminados pelo Espírito Santo, e pela Escritura santa, e aqueles que são abandonados aos seus próprios sentidos, e deixados em sua cegueira”³¹⁰: a *narrativa etnográfica* alimenta a história maldita dos selvagens, a partir da qual o viajante huguenote constrói, por oposição, sua própria história em direção à Salvação, na medida em que, a partir de uma origem comum, selvagens e europeus seguiram por caminhos divergentes até o momento de seu (re)encontro no *descobrimento* das Índias Ocidentais³¹¹.

Entrementes, a relação com os católicos permanece em suspense, até que, no capítulo XXII, quando do encerramento da *narrativa dos acontecimentos* envolvendo católicos e protestantes, Léry esclarece que “eu direi ainda esta palavra: que Villegagnon, tendo sido o primeiro que derramou o sangue dos filhos de Deus nesse país recentemente conhecido, justamente devido a esse ato cruel, foi por alguém nomeado o Caim da América”³¹². Tratando-se do movimento final do relato, essa passagem denuncia a morte dos três calvinistas no Brasil pelas mãos de Villegagnon, um francês cristão, sugerindo que, assim como os descendentes de Cam, aqueles que atualmente se arrogam cristãos mas derramam o sangue de seus irmãos protestantes são igualmente malditos.

Descendentes reais ou imaginários de Caim ou de Cam, católicos e selvagens constituem a alteridade do viajante calvinista que, diante da selvageria e da crise da comunidade cristã ocidental, deposita sua esperança no porvir, confiante que “o tempo da história é aquele da paciência de Deus e, sobretudo, onde sua Providência controla, geralmente sem o conhecimento dos homens, o caminho do mundo e a existência de todos, dos eleitos como dos reprovados”³¹³.

Léry, Montaigne)”, op. cit., p. 362.

³¹⁰ “j’ai cogneu en leurs personnes la difference qu’il y a entre ceux qui sont illuminez par le saint Esprit, et par l’Escriture sainte, et ceux qui sont abandonnez à leur sens, et laissez en leur aveuglement”. LÉRY, **Histoire d’un voyage fait en la terre du Brésil**, op. cit., p. 423, grifo nosso.

³¹¹ Nesse sentido, Léry aparece como um caso paradigmático do esforço de integração dos ameríndios ao conjunto da humanidade, tal como descrito por Claude Blanckaert: “para levar o Índio de volta à trama da criação unitária, é necessário ocultar a história, ao passo que para justificar seu estado e reencontrar um início assinalável é preciso desvendá-la”. [Pour le ramener [l’Indien] dans les filets de la création unitaire, il faut occulter l’histoire, tout en la dévoilant, pour justifier son état et retrouver par là un début assignable]. BLANCKAERT, Claude. “Unité et altérité. La parole confisquée”. In: **Naissance de l’Ethnologie?** Anthropologie et missions en Amérique XVI^e-XVIII^e siècle. Paris: Les Éditions du CERF, 1985, p. 20-21.

³¹² “Je diray encore ce mot, que Villegagnon ayant esté le premier qui a respandu le sang des enfans de Dieu en ce pays nouvellement cogneu, qu’à bon endroit, à cause de ce cruel acte quelqu’un l’a nommé le Cain de l’Amerique”. LÉRY, **Histoire d’un voyage fait en la terre du Brésil**, op. cit., p. 549.

³¹³ “Le temps historique est celui de sa patience, mais surtout celui où sa Providence, contrôle, le plus souvent

O desvelamento das origens dos Tupinambá representa o percurso de uma viagem ao final da qual Léry descobre seu próprio lugar na História. Esta, contudo, alheia às transformações que a ação humana podem realizar, subtrai aos selvagens o caminho que Thevet havia planejado em direção à salvação.

Compreendido o estatuto teológico dos selvagens, que lugar ele ocupa nesta empresa colonial que fez com que os calvinistas atravessassem o mar, cheio de perigos, para fundar uma Igreja reformada no Brasil? Afinal, enquanto homens que, a despeito de sua origem maldita, integram a humanidade criada por Deus, como podem ser eles integrados à “civilização europeia” que se instala na América?

Num primeiro momento, surpreso com o interesse e a disposição dos selvagens em escutar seus ensinamentos sobre a verdadeira religião, Léry percebe, no entanto, que ao final do mesmo dia em que prometem não comer mais a carne de seus inimigos e a viver como os reformados, eles se colocam a

cantar todos juntos que para se vingar de seus inimigos era necessário aprisionar mais e comer muito mais do que eles já haviam feito. Eis a inconstância desse pobre povo, belo exemplo da natureza corrompida do homem. Todavia, eu penso que se Villegagnon não tivesse se revoltado contra a Religião reformada, e nós tivéssemos permanecido mais tempo naquele país, nós teríamos atraído e ganhado alguns a Jesus Cristo.³¹⁴

No interior da montagem da *narrativa etnográfica* cuja análise das práticas, rituais e mitos tupinambá permitiu a Léry identificar a ruptura imutável entre selvagens e cristãos, essa declaração aparece como um paradoxo. Como, então, conciliar a imagem de um povo maldito com as palavras de um pastor que acredita poder ganhá-los a Cristo?

Primeiramente, consideremos que Léry, assim como os demais franceses embarcados à França Antártica, sejam católicos ou protestantes, não encontra problema algum na exploração do trabalho indígena tanto quanto das inúmeras riquezas daquela

à l'insu des hommes, la route du monde et l'existence de tous, des élus comme des réprouvés”. GISEL, Pierre et KAENNEL, Lucie (dir.). *Encyclopédie du Protestantisme*. Genève: Labor et Fides; Paris: PUF, 2006, p. 587.

³¹⁴ “chanter tous ensemble, que pour prendre et plus manger qu'ils n'avoient jamais fait au paravant. Voilà l'inconstance de ce pauvre peuple, bel exemple de la nature corrompue de l'homme. *Toutesfois j'ay opinion, si Villegagnon ne se fust revolté de la Religion reformée, et que nous fussions demeurés plus long temps en ce pays-là, qu'on en eust attiré et gagné quelques-uns à Jesus Christ*”. LÉRY, *Histoire d'un voyage faict en la terre du Brésil*, op. cit., p. 413-414, grifo nosso.

terra. Como podemos observar acerca da exposição das práticas de trocas comerciais entre os selvagens, é justamente a ausência de economia um dos principais critérios de comparação dos povos bárbaros em relação aos europeus. Sendo a economia e a religião intrínsecos nesse sistema de classificações dos homens, trata-se de conciliar a fundação de uma Igreja reformada no Brasil com o sistema de exploração colonial, de modo que, mesmo sendo completamente imperdoáveis³¹⁵, os selvagens podem participar das práticas e cultos religiosos cristãos para interiorizarem as leis da vida civil³¹⁶.

Visto isto, é significativo que a passagem na qual Léry afirma acreditar que alguns selvagens podem ser ganhos à religião seja imediatamente seguida pela fala dos Tupinambá quanto ao reconhecimento de sua ignorância: “quanto vós outros *Mairs*, quer dizer, franceses, sois felizes por conhecer tantos segredos que permanecem escondidos a nós, vis e pobres miseráveis”³¹⁷. Ora, ao reconhecer a verdade da fala do Outro, que é esse cristão reformado, os Tupinambá não apenas mostram que são um povo provido de boa razão, mas que são infinitamente mais arrazoados que os católicos, inflexíveis à verdade dos reformados. Em especial, a aceitação da palavra calvinista pelos selvagens responde às acusações impetradas por Thevet, segundo o qual os calvinistas impediram a conversão dos indígenas. A leitura do cosmógrafo, aliás, afina-se perfeitamente ao discurso missionário de José de Anchieta contra a “peçonha luterana”.

Por fim, a seguir as palavras de Léry,

quem duvida que se os franceses tivessem permanecido no Brasil (e que se eles o tivessem feito, lá haveria agora mais de dez mil se Villegagnon não tivesse se revoltado contra a Religião reformada) eles não teriam tirado o mesmo proveito que agora fazem os Portugueses que lá se acomodaram?³¹⁸

³¹⁵ Ibid., p. 395.

³¹⁶ Tal definição nos remete à divisão proposta por Frank Lestringant quanto à diferença entre cristianização e evangelização do Novo Mundo: a primeira se refere mais à imigração de cristãos ao Novo Mundo, bem como sobre a construção de templos de adoração a Deus e onde se estabeleça o Santíssimo Sacramento do que à conversão dos índios, que se refere ao campo da evangelização. LESTRINGANT, Frank. **Le huguenot et le Sauvage**. L'Amérique et la controverse coloniale en France, au temps des Guerres de Religion (1555-1589). Paris: Aux Amateurs de Livres, 1990, p. 16.

³¹⁷ “que vous autres *Mairs*, c'est à dire François, estes heureux, de sçavoir tant de secrets qui sont tous cachez à nous chetifs et pauvres miserables”. LÉRY, **Histoire d'un voyage fait en la terre du Brésil**, op. cit., p. 419.

³¹⁸ “qui doute si les François y fussent demeurez (ce qu'ils eussent fait, et y en auroit maintenant plus de dix mille si Villegagnon ne se fust revolté de la Religion reformé), qu'ils n'en eussent receu et tiré le mesme profit que font maintenant les Portugais qui y sont si bien accomodez?”. LÉRY, **Histoire d'un voyage fait en la terre du Brésil**, op. cit., p. 246.

Espécie de ressonância do texto do cosmógrafo, tal questionamento visa impetrar a Villegagnon a responsabilidade pelo fracasso da empresa francesa, sobretudo, enquanto criação de um refúgio aos protestantes no Rio de Janeiro.

Nessa direção, ao mesmo tempo que Léry interpelava seus contemporâneos, explicitava seu apoio a um sistema de imigração de colonos e exploração da terra do Brasil ancorado no trabalho dos selvagens, os quais não só demonstravam capacidade física³¹⁹, quanto caridade natural³²⁰ em relação ao próximo tanto quanto aos estrangeiros aliados, “de tal modo que, tendo-lhes experimentado, eu me fiava e me sentia de fato mais seguro entre este povo que nós chamamos selvagens do que agora em alguns lugares da nossa França, com os franceses desleais e degenerados”³²¹.

Nossas considerações acerca da leitura da alteridade ameríndia por Léry buscam, assim, identificar as condições materiais de sua relação com os selvagens para além, ou melhor, conjuntamente aos efeitos literários de sua escrita. Nesse sentido, a *História de uma viagem à terra do Brasil* dificilmente se reduz ao “manifesto anticolonialista contra a tirania de Villegaignon e as crueldades da colonização luso-espanhola”³²², pois, no interior

³¹⁹ “não tendo cavalos, asnos ou quaisquer outros animais que façam o transporte em seu país, o modo ordinário com que realizam o transporte é irem a pé: se os passantes estrangeiros estão lá e lhes presenteiam com uma faca ou outra coisa, prontos eles estão para agradecer seus amigos e se oferecerão para os transportar [sobre seus lombos]”. [n'ayans chevaux, asnes, ny autres bestes qui portent ou charient en leur pays, la façon ordinaire estant d'y aller à beaux pieds sans lance: si les passans estrangers se trouvent las, presentans un couteau ou autres choses aux sauvages, prompts qu'ils sont à faire plaisir à leurs amis, ils s'offriront pour les porter]. Ibid., p. 460.

³²⁰ Ibid., p. 461.

³²¹ “tellement que les ayant experimentez, je me fierois, et me tenois de fait lors plus asseuré entre ce peuple que nous appellons sauvages, que je ne ferois maintenant en quelques endroits de nostre France, avec les François desloyaux et degenez”. Ibid., p. 464.

³²² A passagem é de um texto de André Daher (DAHER, Andréa. “Do selvagem convertível”, **Topoi**, Rio de Janeiro, vol.3, nº5, dezembro 2002, pp. 71-107, p. 92) que, talvez antes de uma análise mais detida do texto de Léry, subscreve completamente a leitura proposta por Lestringant: “da condenação moral pronunciada por cada página da História de uma viagem contra uma Europa abastardada e perseguidora, esquecida da lei divina, não resulta, portanto, nenhum benefício direto para os homens do Novo Mundo. Pois o fracasso espiritual é patente. *Pela má vontade de índios que se recusam a abandonar o velho homem para abraçar o Evangelho, a missão está comprometida desde antes do abandono militar da França Antártica do Brasil*, em março de 1560. É por essa razão que Léry aparece, em definitivo, como um anticolonialista: sendo o índio inconvertível, como o mostrou o malogro da colônia francesa do Brasil, os espanhóis e os portugueses não têm nenhum direito de ocupar suas terras sob o pretexto de evangelização”. (LESTRINGANT, “A Outra Conquista: os huguenotes no Brasil”. In: NOVAES, Adauto. **A descoberta do Homem e do Mundo**. São Paulo: Minc/Funarte; Companhia das Letras, 1998. p. 435, grifo nosso). Ora, na análise que empreendemos até aqui, os argumentos de Léry conduziram justamente ao fato de que Villegagnon fora o responsável pelo fracasso da colônia, em todos os seus aspectos, inclusive no que se refere a ter impedido os reformados a tentarem ganhar algumas almas dos selvagens a Deus (Cf. LÉRY, **Histoire d'un voyage faict en la terre du Brésil**, op. cit., p. 413-414).

de uma viagem real, mas também imaginária, as posições ocupadas pelos selvagens tanto quanto por uma segunda alteridade, católica, parecem mover-se constantemente no mapa das trocas (das relações) com o narrador. Daí que da certeza da origem decaída dos Tupinambá se passe, contraditoriamente, a louvar sua hospitalidade e vislumbrar que algumas de suas almas sejam ganhas pela religião.

Posto isso, o texto de Léry parece se construir à imagem da obra insondável de Deus. Mas, assim como o viajante busca reconhecer os traços do Criador em suas obras, o historiador procura os vestígios textuais para reconstituir uma relação que ocorreu no passado. Nesse movimento, reconhecemos que ao final da viagem e no retorno ao seu próprio mundo, esse espaço das mudanças e conflitos que ocorrem ao longo dos vinte anos após sua experiência no Brasil, o viajante já não é mais o mesmo, nem suas memórias. Esse movimento de profundas transformações traz consigo o desejo de estar ainda entre os selvagens³²³, espécie de paráfrase da sociedade tupinambá transformada em ideal de uma humanidade que habita um tempo e um espaço outro, *autrement* chamado Brasil.

³²³ “Eu me arrependo constantemente de não estar mais entre os selvagens” [Je regrette souvent que je ne suis parmi les sauvages]. Ibid., p. 508.

Considerações finais

A despeito de sua curta duração, a experiência colonial da França no Brasil na segunda metade do século XVI marcou indelevelmente o pensamento de seus dois principais cronistas, Thevet e Léry, que, por meio da observação das práticas, rituais e mitos dos Tupinambá, buscaram compreender o lugar desses homens, considerados selvagens, na História Universal.

Partindo dos mesmos dados “etnográficos”, recolhidos em parte pela observação direta em solo americano quando partiram da França para apoiar o projeto de Colligny e Villegagnon na França Antártica, mas, em maior medida, a partir dos relatos trazidos por marinheiros, comerciantes e *truchements* [intermediários], tendo ainda sob seu horizonte a leitura de outros cronistas³²⁴, Thevet e Léry construíram obras tão diferentes em gênero quanto divergentes em seus pressupostos e objetivos.

Tais divergências são intrínsecas à disputa que ambos os cronistas travam em torno de uma memória da França Antártica. Memória esta engendrada no contexto de Guerra civil-religiosa na França na segunda metade do século XVI, em que as posições político-religiosas de cada um influencia os modos de leitura da alteridade ameríndia, ou melhor, desse homem selvagem. Ora, no seio da construção dessa memória, há a acusação recíproca de que o projeto de instalação colonial na baía de Guanabara fracassou devido à existência do inimigo interno. O que, por sua vez, na contramão do empreendimento português, ocasionou a impossibilidade de inserção dos selvagens à qualquer ordem político-religiosa de estirpe francesa.

³²⁴ Além do acesso às mesmas fontes, os dois cronistas também puderam ler a obra um do outro. Contudo, é certo que Thevet fornece o substancial do conteúdo etnográfico de Léry. Quanto ao acesso a outros cronistas, além dos relatos de viajantes franceses, dentre os quais se destacam as *Relações* de Jacques Cartier (cf. JULIEN, Charles.-André, HERAL, René et Théodore BEAUCHESNE (éd.) **Les Français en Amérique pendant la première moitié du XVI^{ème} siècle**. Textes des voyages de Gonneville, Verrazano, J. Cartier et Roberval. Paris: PUF, 1946), Thevet e Léry tiveram ainda à sua disposição as traduções das obras de Oviedo (OVIEDO Y VALDÉS, Gonzalo Fernandez de. **La Historia general de las Indias**. Sevilla: J. Cromberger, 1535. Tradução para o francês por Jean Poleur, Paris, 1555) e de Gomara (LÓPEZ DE GOMARA, Francisco. **Primera y segunda parte de la Historia General de las Indias con todo el descubrimiento y cosas notables que han acaecido dende que se ganaron hasta el año de 1551**. Con la conquista de México de la Nueva España. Zaragoza: Agustín Millán, 1552. A tradução para o francês foi realizada por Martin Fumée e publicada em Paris, em 1568-1569), a partir da qual Thevet estabelece suas descrições sobre as demais partes das Índias Ocidentais em sua *Cosmografia Universal*.

A partir disso, insinuam-se as posições dos dois cronistas em relação às possibilidades de conversão ou, então, de civilização dos Tupinambá. Em Thevet, a memória da França Antártica sustenta um plano ideal de retomada das ações coloniais no qual seria possível desenvolver um trabalho de conversão dos pobres selvagens a partir do contato com os cristãos. Em Léry, esta memória, ainda que não suporte um projeto de retomada das ações de colonização francesas no Brasil, tal como em Thevet, defende as benesses da presença dos reformados para o aprimoramento da razão natural dos Tupinambá tanto quanto para o aprimoramento religioso dos demais cristãos. Presença que, tanto quanto em Thevet, não deixa dúvidas a propósito da legitimidade das práticas de exploração da mão de obra dos selvagens, cujo intuito, entretanto, sob o viés de Léry, não compreende a conversão, mas a inserção destes selvagens, tanto quanto possível, nos modos de uma vida civil.

Leituras que são tecidas simultânea e intimamente na esteira da procura pelas origens dos selvagens, num movimento por meio do qual ambos acabam escrevendo uma “História” para os Tupinambá no sentido de uma genealogia bíblica: Thevet busca sobretudo nos mitos tupinambá os aspectos e elementos que podem ser traduzidos diretamente pela narrativa bíblica, num trabalho de transposição da memória falada dos Tupinambá ao registro das Sagradas Escrituras. Num caminho inverso, Léry acredita que a possível tradução ou transposição da narrativa bíblica na leitura dos rituais e mitos tupinambá é justamente a prova de que os selvagens, num passado remoto, conheceram as Sagradas Escrituras e, portanto, esqueceram-se ou se afastaram de Deus por serem um povo maldito, descendente de Cam.

Destarte, compreendemos que suas memórias da França Antártica passam pela investigação do sentido teológico-político do *descobrimento* das Índias Ocidentais, mais especificamente, do significado do *descobrimento* de uma nova humanidade. Se, para o cosmógrafo, o recente feito dos navegadores descortinava um mundo virgem ao qual caberia aos cristãos dar uma forma³²⁵, para o calvinista, tratava-se do encontro com um mundo degenerado, em que o primitivismo aparentemente original não era mais do que o resultado de uma longa história de decadência religiosa.

Assim, num primeiro momento, identificamos a tensão entre uma História da

³²⁵ Virgem no que se refere à religião: disso resulta que seu primeiro modo de aproximação com a alteridade ameríndia, nas *Singularidades*, ocorra a partir do retorno aos antigos pagãos.

Salvação, em que o descobrimento da quarta parte do mundo viria a ampliar a humanidade cristã, e uma História em direção ao Juízo Final, na qual a revelação do Novo Mundo representaria a proximidade dos tempos apocalípticos. Tensão esta, no entanto, que conduz a uma afinidade político-teológica deste encontro “intercultural”, uma vez que ambas as observações e traduções das práticas, rituais e mitos Tupinambá concorrem para a integração dos mesmos numa História Universal.

Nesse sentido, as diferenças e divergências entre suas leituras da alteridade ameríndia encontram seu entrecruzamento e limites na partilha de uma concepção providencial da História. Concepção que lança mão de uma técnica comum de redução da alteridade por meio da fixação numa memória escrita daquilo que de outro modo pareceria inapreensível. Dito de outro modo, trata-se de proceder à “escritura das coisas”³²⁶, de maneira a “reconstituir, por meio do encadeamento das palavras e sua disposição no espaço, a própria ordem do mundo”³²⁷, ou seja, a própria História.

Com efeito, o problema da ausência da escrita entre os selvagens é um dos pontos cruciais de convergência da História da Salvação expressa no projeto cosmográfico de Thevet e a História da decadência dos selvagens construída na *História de uma viagem à terra do Brasil*, de Léry. Dado que o conhecimento das Sagradas Escrituras atesta a superioridade teológica dos cristãos, pois conhecer é partilhar de sua linguagem, dominar a técnica por meio da qual Deus quis que os homens se expressassem³²⁸, a ausência da escrita indica, então, a “inferioridade” dos Tupinambá. “Ausência” que instala, portanto, uma hierarquia: “entre ‘eles’ e ‘nós’ existe a diferença desta escrita ‘seja santa seja profana’ que imediatamente põe em causa uma relação de *poder*.”³²⁹

Relação de poder que, sob a pena destes cronistas do século XVI, assume como esteio antes a distinção entre “cristãos” e “não-cristãos” do que a cisão entre “civilizados” e “não-civilizados”. Afinal, como vimos, o selvagem de Thevet representa o estágio original da humanidade, despido de qualquer conhecimento e tendo a seu favor apenas a razão natural, ao passo que, sob o prisma de Léry, o selvagem é o estado final de um longo processo de decadência e esquecimento das leis divinas. Posto isto, forçoso é reconhecer

³²⁶ O termo é de Michel Foucault, utilizado justamente como um dos conceitos-chave para se compreender a episteme renascentista, analisada em seu capítulo “A prosa do mundo”, do livro *As Palavras e as Coisas*.

³²⁷ “Reconstituer par l’enchaînement des mots et par leur disposition dans l’espace l’ordre même du monde”. FOUCAULT, *Les Mots et les Choses*, op. cit., p. 1084.

³²⁸ Ibid., p. 1086.

³²⁹ CERTEAU, Michel de. **A escrita da História**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1982, p. 216.

que em ambas as posturas corre uma determinação cronológica que busca, cada uma à sua maneira, conferir ao selvagem seu lugar a partir da própria ideia de cristandade: em suas origens ou em seu fim, os selvagens são os homens que estão no estágio menos desenvolvido da religião. Nesse ínterim, podemos afirmar que, em Thevet e Léry, o marco regulatório por excelência das relações de comparação recaem sob uma “perspectiva vertical (teológica)”. Perspectiva esta que, entretanto, passará a coexistir com uma “nova perspectiva horizontal (histórica e racional)”³³⁰, capaz, quiçá, de estender e adensar a análise de uma atualidade em mutação.

Nesse contexto, menos com o objetivo de estabelecer qualquer cisão absoluta ou enquadramento estrito, pensamos que uma breve remissão ao ensaio “Sobre os Canibais”, de Montaigne, seja pertinente não apenas no sentido de nos oferecer uma perspectiva compreensiva diversa, mas igualmente vias de questionamento e, sobretudo, de esclarecimento dos caminhos trilhados por seus contemporâneos e, notadamente, Thevet e Léry. Nesse ensaio de 1580³³¹, o filósofo francês investiga as razões que levam os homens a considerarem outros homens enquanto “bárbaros”. Seu *parti pris* ressalta “como devemos evitar nos ater às opiniões correntes e como julgá-las pela razão, não pela voz do povo”³³², de modo a compreender que o “bárbaro” é antes um juízo sobre outrem do que um valor absoluto:

me contaram, acho que não há nada de bárbaro e de selvagem nessa nação, a não ser que cada um chama de barbárie o que não é seu costume. Assim como, de fato, não temos outro critério de verdade e de razão além do exemplo e da forma das opiniões e usos do país em que estamos. Nele sempre está a religião perfeita, o governo perfeito, o uso perfeito e consumado de todas as coisas.³³³

Tal enunciado explicita, por meio da crítica, o método pelo qual tanto Thevet quanto Léry, representantes da cristandade europeia e fontes nas quais seguramente o filósofo busca as informações sobre os selvagens americanos, apreendem a alteridade ameríndia.

³³⁰ AGNOLIN, Adone. **Jesuítas e Selvagens**: a negociação da fé no encontro catequético-ritual americano-tupi (séculos XVI-XVII). São Paulo: Humanitas, 2007, p. 482.

³³¹ LESTRINGANT, Frank. “O Brasil de Montaigne”, Revista de Antropologia, São Paulo, USP, 2006, V. 49, nº 2, pp. 515-556, p. 529.

³³² MONTAIGNE, Michel de. “Sobre os canibais”. In: **Os ensaios**. Uma seleção. Organização M. A. Screech; tradução Rosa Freira d’Aguiar. São Paulo: Penguin-Companhia das Letras, 2010, p. 139.

³³³ Ibid., p. 143-144.

Nesse sentido, Montaigne realiza um diagnóstico de um dos modos de pensamento predominantes de sua própria época. Seu objetivo, não obstante, é antes a crítica ao seu próprio mundo do que a extensão do conhecimento sobre *eles*, os selvagens, que são raramente nomeados ao longo do ensaio³³⁴. Esse procedimento torna possível que o filósofo olhe para o Outro em relação aos seus próprios costumes e, num retorno especular, enxergue sua própria sociedade. Se, por um lado, trata-se de uma relação com a alteridade ameríndia próxima àquela que Léry estabelece no final de sua *História de uma viagem à terra do Brasil*, é patente reconhecer que seu ponto de partida e seu objetivo são distintos do calvinista, pois não se trata de um ideal de selvagem forjado no interior de uma História providencial na qual o viajante-narrador constrói e reafirma sua identidade e superioridade em relação tanto à alteridade ameríndia quanto à católica, mas da *relação equitativa* – poderíamos dizer, “horizontal” – entre dois termos (selvagens e europeus) que revela os diferentes e independentes modos de construção histórica das sociedades.

Assim, os canibais de Montaigne são um ideal, um tipo de humanidade que, *em comparação* aos europeus, desenvolvem seus costumes, suas crenças e seus valores por outros meios que aqueles empregados pelos europeus. Com isto em vista, o filósofo se põe a descrever os costumes e os valores tupinambá, conhecidos a partir dos relatos dos dois cronistas da França Antártica tanto quanto das informações que obtém de um criado, um homem muito humilde que “morara dez ou doze anos nesse outro mundo que foi descoberto em nosso século, no lugar onde Villegagnon veio a terra e que batizou de França Antártica”³³⁵, de modo a (re)montar uma nação na qual

não há nenhuma espécie de comércio, nenhum conhecimento das letras, nenhuma ciência dos números, nenhum termo para magistrado nem para superior político, nenhuma prática de subordinação, de riqueza, ou de pobreza, nem contratos nem sucessões, nem partilhas, nem ocupações além do ócio, nenhum respeito ao parentesco exceto o respeito mútuo, nem vestimentas, nem agricultura, nem metal, nem uso de vinho ou de

³³⁴ Ressaltemos que em seu ensaio Montaigne privilegia a utilização simples do pronome pessoal reto “eles”, utilizando apenas algumas vezes as palavras selvagens ou bárbaros. Em momento algum ele se refere aos Tupinambá. Quanto ao termo Canibal, figura apenas no título. Tudo isso oferece um efeito surpreendente, na medida em que o pronome visa marcar a diferença em relação ao nós, explicitando que a importância está no fato *deles* não serem e não necessitarem ser *nós*: não há, portanto, a passagem entre *eles* e *nós*.

³³⁵ MONTAIGNE, “Sobre os canibais”, op. cit., p. 139. Vale notar que, a fim de desvincular seu texto de suas fontes, às quais, afinal, ele acusa de não se pautarem pela razão na consideração das nações ditas bárbaras, Montaigne faça apelo à veracidade das informações de seu informante: “Esse homem que eu tinha era homem simples e rústico, o que é condição própria a tornar verdadeiro o testemunho, pois as pessoas finas observam com bem mais curiosidade, e mais coisas, mas glosam-nas”. Ibid., p. 143.

trigo. As próprias palavras que significam mentira, traição, dissimulação, avareza, inveja, difamação, perdão são desconhecidas.³³⁶

Trata-se de uma alegorização do selvagem que, de certo modo, opera um esvaziamento etnográfico por meio da negação/ausência de tudo o que caracteriza a vida civilizada³³⁷, mas que oferece, em contrapartida, sua autonomia histórica, na medida em que não representam um estágio da humanidade, como nas leituras de Thevet e de Léry, e sim a diferença, um “outro mundo”³³⁸ a partir do qual o mundo europeu pode se dar conta de seus vícios.

Afinal, como Montaigne mesmo explicita ao dizer que “não fico triste por observarmos o horror barbaresco que há em tal ato [em comer o inimigo para simbolizar uma vingança extrema], mas sim por, ao julgarmos corretamente os erros deles, sermos tão cegos para os nossos”³³⁹, seu objetivo é menos descrevê-los, classificá-los ou nomeá-los do que compará-los a “nós, que os ultrapassamos em toda espécie de barbárie”³⁴⁰.

Contudo, a comparação visa o julgamento ou a crítica do mundo do autor, que, para tanto, coloca na boca do selvagem o estranhamento diante da diferença: quando confrontados com a existência de um outro mundo, a França de Carlos IX onde as facções nobiliárquicas se preparam para uma guerra incansável em nome da religião, *eles* estranham que “tantos homens grandes usando barba, fortes e armados, que estavam em volta do rei [...] se sujeitassem a obedecer a uma criança, e que não escolhessem, de preferência, alguém entre eles para comandar”³⁴¹, do mesmo modo que não compreendem que existam “homens repletos e abarrotados de toda espécie de comodidades” ao mesmo tempo que outros vivem “descarnados de fome e pobreza”³⁴².

Vemos, assim, que o selvagem também está habilitado a “chamar de barbárie o que não é seu costume”, porém, não o faz. O efeito surpreendente do ensaio de Montaigne

³³⁶ Ibid., p. 145.

³³⁷ LESTRINGANT, Frank. **O Canibal**. Grandeza e decadência. Trad. Mary Del Priore. Brasília: Editora da UNB, 1997, p. 144.

³³⁸ A conhecida passagem em que Montaigne afirma que “nosso mundo acaba de encontrar um outro mundo” está no ensaio “Dos choches” (traduzido também como “sobre os choches”), do livro III dos *Ensaio*s, mas já no “Sobre os canibais” ele se expressa em relação à América como um “outro mundo”, como podemos ler na passagem sobre seu informante/servo. Cf. MONTAIGNE, “Sobre os canibais”, op. cit., p. 139.

³³⁹ MONTAIGNE, “Sobre os canibais”, op. cit., p. 149.

³⁴⁰ Ibid.

³⁴¹ Ibid., p. 157.

³⁴² Ibid.

está nessa sutileza do olhar que se abre para a alteridade, sem contudo, reduzi-la aos códigos de sua própria “cultura”. Encontramos, assim, os limites da inserção do Novo Mundo numa História Universal, em cujo seio podemos entrever igualmente uma crítica ao colonialismo da época:

Três dentre eles, *ignorando quanto custará um dia ao seu repouso e à sua felicidade o conhecimento das corrupções daqui, e que desse comércio nascerá sua ruína*, como pressuponho que já esteja avançada (por terem miseravelmente se deixado embair pelo desejo da novidade e terem largado a suavidade de seu céu para virem ver o nosso), estiveram em Rouen na época em que o finado rei Carlos IX lá estava.³⁴³

Destarte, a ruptura de Montaigne em relação a uma concepção providencial da História³⁴⁴, tanto quanto com o monogenismo cristão de Thevet e Léry³⁴⁵, tem como resultado o reconhecimento da diferença enquanto fundamento positivo das relações, ou melhor, do diálogo entre as diversas nações: “não é mentir dizer que, em comparação conosco, esses homens são bem selvagens: pois ou *é preciso* que o sejam verdadeiramente, ou que o sejamos; há uma incrível distância entre o comportamento deles e o nosso”³⁴⁶.

Nota-se que a distância entre europeus e selvagens se mantém, mas em função de um novo critério, qual seja, a diferença ou autonomia das nações em relação ao desenvolvimento de seus costumes. Nesse sentido, a diferença recai sobre a oposição entre natureza e “técnica”³⁴⁷, na qual, por uma inversão dos termos colocados por Thevet e Léry, os “canibais” passam a ser o termo de referência a partir da qual os costumes franceses são questionados.

Por fim, é certo que o objetivo de Montaigne é a crítica ao seu mundo a partir da confrontação de uma sociedade outra, de modo que o conhecimento acerca das sociedades ameríndias apresenta-se como instrumento por excelência deste expediente. Nesse

³⁴³ Ibid., p. 156, grifo nosso.

³⁴⁴ TARRÊTE, “Le ‘Sauvage’ et l’unité de l’Histoire humaine (Thevet, Léry, Montaigne)”, op. cit., p. 366.

³⁴⁵ Giuliano Gliozzi aponta que a postura de Montaigne é, afinal, próxima às teorias poligenistas da época. Cf. GLIOZZI, Giuliano. **Adam et le Nouveau Monde**. La naissance de l’anthropologie comme idéologie coloniale. Lecques: Théétète Éditions, 2000, p. 173-175.

³⁴⁶ Ibid., p. 155, grifo nosso.

³⁴⁷ “Eles são selvagens assim como chamamos selvagens os frutos que a natureza produziu por si mesma e por seu avanço habitual; quando na verdade os que alteramos por nossa técnica e desviamos da ordem comum é que deveríamos chamar de selvagens”. MONTAIGNE, “Sobre os canibais”, op. cit., p. 144.

movimento, sua leitura joga luz sobre a concordância de Thevet e Léry quanto aos modos de relação com a alteridade ameríndia, sobretudo quando o conhecimento que desenvolvem acerca dos costumes, dos rituais e dos mitos tupinambá visam inseri-los na História da cristandade, que se constrói através da expansão da fé e do comércio, quando, então, os franceses *descobrem* os Tupinambá. História esta que não exclui a possibilidade de que os franceses sejam igualmente *descobertos* pelos Tupinambá.

Referências Bibliográficas

Fontes principais

LÉRY, Jean de. [1580] **Histoire d'un voyage faict en la terre du Brésil**. Texte établi, présenté et annoté par Frank Lestringant. Paris: Le Livre de Poche, 2008.

MONTAIGNE, Michel de. “Sobre os canibais”. In: **Os ensaios**. Uma seleção. Organização M. A. Screech; tradução Rosa Freira d’Aguiar. São Paulo: Penguin-Companhia das Letras, 2010.

THEVET, André. **Les Singularitez de la France Antarctique, autrement nommée Amérique:& de plusieurs Terres & Isles decouvertes de nostre temps**. Paris: Chez les heritiers de Maurice de la Porte, au Clos Bruneau, à l'enseigne S. Claude, 1558. (Disponível em *Gallica – Bibliothèque numérique da BnF*)

_____. [1557] **Les Singularités de la France Antarctique**. Édition intégrale établie, présentée e annotée par Frank Lestringant. Paris: Éditions Chandeigne, 2011.

_____. **La cosmographie universelle d'André Thevet**, cosmographe du Roy, illustrée de diverses figures plus remarquables veuës par l'auteur et incogneuës de nos anciens et modernes. Paris: Guillaume Chaudière, 1575. vol. 1. (Disponível em *Gallica – Bibliothèque numérique da BnF*)

_____. [1575] “Cosmographie Universelle”. In: LUSSAGNET, Suzanne Lussagnet. **Les français en Amérique pendant la deuxième moitié du XVI^e siècle: le Brésil et les brésiliens**. Paris: PUF, 1953.

_____. [1587-1588] **Histoire d'André Thevet Angoumoisain, Cosmographe du Roy, de deux voyages par luy faits aux Indes Australes et Occidentales**. Édition critique par Jean-Claude LABORIE et Frank LESTRINGANT. Genève: Librairie DROZ, 2006.

VILLEGAGNON, Nicolas. [1557] “Lettre IV”. In: GAFFAREL, Paul. **Histoire du Brésil français au XVI^e siècle**. Paris: Maisonneuve et Cie. Libraires-Éditeurs, 1878.

Fontes auxiliares

THEVET, André. [1554 et 1556] **Cosmographie de Levant**. Édition critique par Frank Lestringant. Genève: Librairie Droz, 1985.

_____. **Les vrais pourtraits et vies des hommes illustres, grez, latins et payens, recueilliz de leurs tableaux, livres, medalles antiques et modernes**. Paris: veuve Jacques Kervert et Guillaume Chaudière, 1584, tome 3.

ACOSTA, José. “Proemio”. In: [1588] **De procuranda indorum salute**. Pacificación y colonización. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones científicas, 1984.

ANCHIETA, José de. “Carta ao Padre Geral, de São Vicente, a 1 de junho de 1560”. In: **Cartas, Informações, Fragmentos Históricos e Sermões (1554-1594)**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1933.

LÓPEZ DE GOMARA, Francisco. **Primera y segunda parte de la Historia General de las Indias con todo el descubrimiento y cosas notables que han acaecido dende que se ganaron hasta el año de 1551. Con la conquista de México de la Nueva España**. Zaragoza: Agustín Millán, 1552.

OVIEDO Y VALDÉS, Gonzalo Fernandez de. **La Historia general de las Indias**. Sevilla: J. Cromberger, 1535. Tradução para o francês por Jean Poleur, Paris, 1555.

VIEIRA, Antonio. “Sermão do Espírito Santo”. In: _____. **Sermoens**. Lisboa: Officina Miguel Deslandes, 1683, vol. 3. Disponível em <http://www.brasiliana.usp.br/bbd/handle/1918/01952530>.

Referências historiográficas

AGNOLIN, Adone. **Jesuítas e Selvagens: a negociação da fé no encontro catequético-ritual americano-tupi (séculos XVI-XVII)**. São Paulo: Humanitas, 2007.

_____. **O apetite da antropologia**. O saber antropofágico do saber antropológico: alteridade e identidade no caso tupinambá. São Paulo: Associação Editorial Humanitas, 2005.

ALENCASTRO, Luiz Felipe de. **O trato dos viventes: formação do Brasil no Atlântico**

- Sul, séculos XVI e XVII. São Paulo, Companhia das Letras, 2002.
- ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. **Os índios na história do Brasil**. Rio de Janeiro: FGV, 2010.
- Associação Brasileira de Antropologia (ABA). “Convenção para a grafia de nomes tribais”, **Revista de Antropologia**, vol. 2, nº 2, São Paulo, 1954.
- BERNAND, Carmen et GRUZINSKI, Serge. **De l'idolâtrie**. Une archéologie des sciences religieuses. Paris: Éditions du Seuil, 1988.
- BLANCKAERT, Claude. “Unité et altérité. La parole confisquée”. In: **Naissance de l'Ethnologie?** Anthropologie et missions en Amérique XVIe-XVIIIe siècle. Paris: Les Éditions du CERF, 1985.
- BONICHON, Philippe; GÉNY, Pierre; NEMO, Jean. (dir.). **Présences françaises outre-mer (XVIe-XXIe siècles)**. Paris: Éditions Karthala, 2012. Tome I: Histoire: périodes et continents.
- CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. “Introdução a uma história indígena”. In: CUNHA, M. C. (org.), **História dos Índios no Brasil**, São Paulo, Fapesp/ Cia. das Letras/ Secretaria Municipal de Cultura, 1992.
- _____. “Imagens de Índios do Brasil: o século XVI”. In: PIZARRO, Ana (org.), **América Latina: Palavra, Literatura e Cultura**. São Paulo: Memorial; Campinas: Unicamp, 1993.
- CARNEIRO DA CUNHA, Manuela; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. “Vingança e temporalidade: os Tupinambá”, **Journal de la Société des Américanistes**, tome 71, 1985. pp. 191-208.
- CASTELNAU-L'ESTOILE, Charlotte de; COPETE, Marie-Lucie; MALDAVSKY, Aliocha [et al.]. **Missions d'évangélisation et circulation des savoirs: XVI^e-XVIII^e siècles**. Madrid, Casa Velázquez, 2011.
- CÉARD, Jean de. **La Nature et les prodiges**. L'insolite au XVI^e siècle, en France. Genève: Droz, 1977.
- _____. “Analogie et zoologie chez les naturalistes de la Renaissance”. In: **Analogie et connaissance**. D'encre de Brésil: Jean de Léry, écrivain. Paris: Maloine s.a. éditeur, 1980. Tome I: Aspects historiques.

CERTEAU, Michel. **L'écriture de l'histoire**. Paris: Gallimard, 1975.

_____. **A escrita da História**. Trad. Maria de Lourdes de Menezes. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1982.

CRESPIN, Jean. **A tragédia da Guanabara**. A História dos primeiros mártires do cristianismo no Brasil. Tradução Domingos Ribeiro. Rio de Janeiro: Casa Publicadora da Assembléia de Deus, 2006.

DAHER, Andrea. **O Brasil francês**. As singularidades da França Equinocial, 1612-1615. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.

_____. “Do selvagem convertível”, **Topoi**, Rio de Janeiro, vol.3, nº5, dezembro 2002, pp. 71-107.

FERNANDES, Florestan. “Um balanço crítico da contribuição etnográfica dos cronistas”. In: **A investigação sociológica no Brasil e outros ensaios**. São Paulo: Global, 2009.

FOUCAULT, Michel. **As Palavras e as coisas**. Uma arqueologia das ciências humanas. Trad. Salma Tannus Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

_____. **Les Mots et les Choses, Œuvres** (Bibliothèque de la Pléiade), vol. I, Paris: Éditions Gallimard.

_____. **O corpo utópico, as heterotopias**. Trad. Salma Tamus Muchail. São Paulo: N-1 Edições, 2014.

GAFFAREL, Paul. **Histoire du Brésil français au XVI^e siècle**. Paris: Maisonneuve et Cie. Libraires-Éditeurs, 1878.

GARRISSON, Janine. **Guerre civile et compromis: 1559-1598**. Nouvelle Histoire de la France Moderne, vol. 2. Paris: Éditions du Seuil, 1991.

GLIOZZI, Giuliano. **Adam et le Nouveau Monde: la naissance de l'anthropologie comme idéologie coloniale: des généalogies bibliques aux théories raciales (1500-1700)**. Lecques: Tééthète éditions, 2000.

GINZBURG, Carlo. **O queijo e os vermes**. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

GISEL, Pierre; KAENNEL, Lucie (dir.). **Encyclopédie du Protestantisme**. Genève: Labor et Fides; Paris: PUF, 2006.

- GIUCCI, Guillermo. **Viajantes do maravilhoso: o Novo Mundo**. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.
- GREENBLATT, Stephen. **Possessões maravilhosas: o deslumbramento do Novo Mundo**. São Paulo: EDUSP, 1996.
- HARTOG, François. **O espelho de Heródoto: ensaio sobre a representação do outro**. Trad. Jacyntho Lins Brandão. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 1999.
- _____. **Anciens, Modernes, Sauvages**. Paris: Galaade Éditions, 2005.
- HAVARD, Gilles. “Singularités franco-amérindiennes”. In: HAVARD, Gilles e AUGERON, Michaël. **Un continent en partage**. Cinq siècles de rencontres entre Amérindiens et Français. Paris: Les Indes savantes, Rivages des Xantons, 2013.
- HOLANDA, Sérgio Buarque de. **Visão do Paraíso: os motivos edênicos no descobrimento e colonização do Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.
- _____. “A ameaça externa”. In: **História Geral da Civilização Brasileira**. Tomo I: A época colonial. Vol. 1. São Paulo – Rio de Janeiro: DIFEL, 1976.
- JULIEN, Ch.-André. **Les voyages de découverte et les premiers établissements** (Colonies et Empires). Paris: PUF, 1948.
- JULIEN, Charles.-André; HERAL, René; Théodore BEAUCHESNE (éd.) **Les Français en Amérique pendant la première moitié du XVI^{ème} siècle**. Textes des voyages de Gonneville, Verrazano, J. Cartier et Roberval. Paris: PUF, 1946.
- KIENING, Christian. **O Sujeito Selvagem**. Pequena poética do Novo Mundo. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2014.
- LABORIE, Jean-Claude. “Pour une poétique du récit hétérologique: le paradigme du voyage au Brésil au XVI^{ème} siècle”. In: **Travaux de Littérature**. Genève: DROZ, 2013, n°26, pp. 253-263
- LABORIE, Jean-Claude et LESTRINGANT, Frank. “Introduction”. In: THEVET, André. **Histoire d’André Thevet Angoumois, Cosmographe du Roy, de deux voyages par luy faits aux Indes Australes et Occidentales**. Genève: Librairie Droz, 2006.
- LE GOFF, Jacques. “O maravilhoso no Ocidente medieval”. In: **O Imaginário medieval**. Lisboa: Editorial Estampa, 1994.

- LESTRINGANT, Frank. "Introduction". In: THEVET, André. **Cosmographie de Levant**. Genève: DROZ, 1985.
- _____. "L'automne des cannibales ou les outils de la conquête". In: DUCHET, Michèle (dir.). **L'Amérique de Théodore de Bry**. Une collection de voyages protestante du XVI^e siècle, Paris, Éditions du CNRS, 1987.
- _____. **Le huguenot et le Sauvage**. L'Amérique et la controverse coloniale en France, au temps des Guerres de Religion (1555-1589). Paris: Aux Amateurs de Livres, 1990.
- _____. **André Thevet, cosmographe des derniers Valois**. Genève: Droz, 1991.
- _____. "Indiens antérieurs: Du Plessis-Mornay, Lescarbot, De Laet, Claude D'Abbeville (1575-1615)". In: **L'Expérience huguenote au Nouveau Monde** (XVI^e siècle), Genève, Droz, 1996.
- _____. **O canibal**. Grandeza e decadência. (trad. Mary Lucy M. Del Priore). Brasília: UnB, 1997.
- _____. (org.). **La France-Amérique** (XVI^e - XVII^e siècles). *Actes du XXXVe colloque international d'études humanistes*. Paris: Honoré Champion, "Centre d'Études supérieures de la Renaissance. Le savoir de Mantice", 1998.
- _____. "A Outra Conquista: os huguenotes no Brasil". In: NOVAES, Adauto. **A descoberta do Homem e do Mundo**. São Paulo: Minc/Funarte; Companhia das Letras, 1998.
- _____. **Jean de Léry ou l'invention du sauvage**. Paris: Champion, 1999.
- _____. "L'Histoire d'André Thevet, de deux voyages par lui faits dans les Indes Australes et Occidentales (circa 1588). In: **Colloque International Voyageurs et images du Brésil**, MSH-Paris, le 10 décembre 2003.
- _____. **Sous la leçon de vents**. Le monde d'André Thevet, cosmographe de la Renaissance. Paris: Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, 2003.
- _____. "O Brasil de Montaigne", *Revista de Antropologia*, São Paulo, USP, 2006, V. 49, nº 2, pp. 515-556.
- _____. "Villegaignon: entre la légende noire et la légende dorée". In: MÉRIAN, Jean-Yves (dir.). **Les Aventures des Bretons au Brésil à l'époque coloniale**. Rennes:

Éditions Les Portes du large, 2007.

LESTRINGANT, Frank. “Les Indiens Tupinamba vus par Staden, Thevet et Léry”, *Die Wahrhaftige Historia - das erste Brasilienbuch. Akten des Wolfhager Kongresses zu 450 Jahren Hans-Staden-Rezeption*, herausgegeben von Franz Obermeier und Wolfgang Schiffner, Kiel, Westensee-Verlag, & Wolfhagen, Regionalmuseum Wolfhager Land, 2008, pp. 53-70.

_____. “Léry ou le rire de l’Indien”. In: LÉRY, Jean de. [1580] **Histoire d’un voyage fait en la terre du Brésil**. Texte établi, présenté et annoté par Frank Lestringant. Paris: Le Livre de Poche, 2008.

_____. “Chronologie sommaire”. In: LÉRY, Jean de. [1580] **Histoire d’un voyage fait en la terre du Brésil**. Texte établi, présenté et annoté par Frank Lestringant. Paris: Le Livre de Poche, 2008.

_____. “É necessário expiar o Renascimento? A abertura antropológica do século XVI” (trad. Jocely Vieira de Souza, **Revista de História** (USP), São Paulo, 160 (1º semestre de 2009), pp. 195-219.

_____. **A oficina do cosmógrafo, ou a imagem do mundo no Renascimento**. (trad. Edir Missio). Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2009.

_____. “Introduction”. In: THEVET, André. [1557] **Les Singularités de la France Antarctique**. Paris: Éditions Chandeigne, 2011.

_____. “Sous le signe de l’épée: l’histoire morale du Brésil, d’après les chapitres XIV à XVI de l’*Histoire d’un voyage* de Jean de Léry.” In: BERNAT, Chrystel et BOST, Hubert. **Énoncer/ dénoncer l’autre**. Discours et représentations du différend confessionnel à l’époque moderne, Turnhout: Brepols, 2012.

_____. “La mémoire de la France Antarctique”, texto cedido pelo autor.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *Tristes trópicos*. Trad. Rosa Freire d’Aguiar. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

LHOUMEAU, Hélène. **Les expéditions françaises en Floride (1562-1568)**, thèse pour le diplôme d’archiviste paléographe, Paris, École des chartes, 2000.

LUZ, Guilherme Amaral. “Os justos fins da França Antártica”, **Locus**, Revista de História, v.7, n.1, 2001.

- MARCHANT, Alexander. **Do escambo à escravidão**: as relações econômicas de portugueses e índios na colonização do Brasil 1500-1580. Trad. Carlos Lacerda. São Paulo: Ed. Nacional/Brasília: INL, 1980.
- MARTINEZ, Carolina. “André Thevet et Jean de Léry: temoignage involontaire et métier d'historien dans deux récits de voyages en France Antarctique”, **Encyclo**, Revue de l'École Doctorale 382, 1, Paris, 2012.
- MENDONÇA, Paulo Knaus. **O Rio de Janeiro da Pacificação**: franceses e portugueses na disputa colonial. Rio de Janeiro: Secretaria Municipal de Cultura, Turismo e Esportes, Departamento Geral de Documentação e Informação Cultural, Divisão de Editoração, 1991.
- MENEZES, Ulpiano T. Bezerra de. “Fontes visuais, cultura visual, História visual. Balanço provisório, propostas cautelares”, **Revista Brasileira de História**, São Paulo, v. 23, nº 45, 2003, pp. 11-36.
- O'GORMAN, Edmundo. **A invenção da América**. Reflexão a respeito da estrutura história do Novo Mundo e do sentido do seu devir. São Paulo: Editora Unesp, 1992.
- PALAZZO, Carmen Lícia. **Entre mitos, utopias e razão**. Os olhares franceses sobre o Brasil: séculos XVI a XVIII. Rio Grande do Sul: Editora da PUC-RS, 2010.
- PERRONE-MOISÉS, Beatriz. **Relações preciosas: franceses e ameríndios no século XVII**. Tese de doutorado em antropologia social. São Paulo: USP, 1996.
- PERRONE-MOISÉS, Leyla. “Alegres Trópicos: Gonneville, Thevet e Léry”, **Revista USP**, São Paulo (30): 84-93, junho/agosto, 1996.
- POMPA, Cristina. “Profetas e santidades selvagens. Missionários e caraíbas no Brasil colonial”, **Revista Brasileira de História**. São Paulo, v. 21, nº40, p. 177-195, 2001.
- _____. **Religião como tradução**: Missionários, Tupi e Tapuia no Brasil Colonial. Bauru-SP: EDUSC, 2003.
- PUNTONI, Pedro. **Guerras do Brasil (1504-1654)**. Ataques e invasões durante o Brasil-Colônia. São Paulo: Brasiliense, 1998.
- SAHLINS, Marshall. **Ilhas de História**. (Trad. Barbara Sette). Rio de Janeiro: Zahar, 2011.

- SAHLINS, Marshall. **La découverte du vrai sauvage et autres essais**. Traduit de l'anglais par Claudie Voisenat. Paris: Éditions Gallimard, 2007.
- SCHNAPPER, Antoine. **Le géant, la licorne, la tulipe**. Histoire et Histoire naturelle, vol. 1. Paris, Flammarion, 1988.
- SCHWARTZ, Stuart. **Segredos Internos: Engenhos e escravos na sociedade colonial, 1550-1835**. São Paulo: Companhia das Letras, 2005
- SOUZA, Laura de Mello e. **Inferno Atlântico: demonologia e colonização: séculos XVI-XVIII**. São Paulo, 1993.
- STURTEVANT, William C. “First Visual Images of Native America”. In: CHIAPPELLI, Fredi (ed.). **First Images of America**. Berkeley-Los Angeles: University of California Press, 1976, t.I, p. 442.
- SZTUTMAN, Renato. **O Profeta e o Principal**. A ação política ameríndia e seus personagens. Tese de doutorado em antropologia social. São Paulo: USP, 2005.
- TARRÊTE, Alexandre. “Le ‘Sauvage’ et l'unité de l'Histoire humaine (Thevet, Léry, Montaigne)”. In: LESTRINGANT, Frank (org.). **Unité du genre Humain**. Race et Histoire à la Renaissance. Paris: PUPS, 2014.
- THINGUELY, Frédéric. “Jean de Léry et les vestiges de la pensée analogique”. In: **Bibliothèque d’Humanisme et Renaissance**. Genève: Droz, 1995, tome 57, n° 1, pp. 25-44.
- TOCQUEVILLE, Alexis de. [1835] **A democracia na América**. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- TOURATIER, Jean-Marie. “Brésil, XVI^e siècle: contribution à la naissance du bon sauvage”. In: AUGÉ, Jean-Louis. (dir.) **Images du Nouveau Monde en France**. Paris: Editions de la Martinière; Castres: Centre d'Etudes Hispaniques Francisco Goya, 1995.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. “O mármore e a murta: sobre a inconstância da alma selvagem”. In: **A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia**. São Paulo: Cosac & Naify, 2002.
- WANEGFFELEN, Thierry. **Ni Rome ni Genève**. Des fidèles entre deux chaires en France au XVI^e siècle, Paris, Champion, 1997.

WANEGFFELEN, Thierry. “Rio ou la vraie Réforme. La 'France Antarctique' de Nicolas Durand de Villegagnon entre Genève et Rome”. In: **Aux temps modernes**: naissance du Brésil, actes du colloque franco-brésilien de l'Université de Paris IV-Sorbonne les 4 et 5 mars 1997. Paris: Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, 1998, pp. 161-175.

_____. (org.). **La Renaissance**. Paris: Ellipses, 2014.

WOORTMAN, Klaas. **O Selvagem e o Novo Mundo**: ameríndios, humanismo e escatologia. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 2004, p 69.

ZIEBELL, Zinka. **Terra de canibais**. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2002.