Universidade de São Paulo
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas
Departamento de Letras Clássicas e Vernáculas
Programa de Pós-Graduação em Literatura Brasileira

Rodrigo Sant'Ana Brucoli

Canibal, bárbaro, selvagem:
tópicos a respeito do índio no *Diálogo da conversão do gentio*,
de Manuel da Nóbrega, e na *Histoire d'un voyage faict en la*
terre du Bresil, de Jean de Léry

(Versão corrigida)

De acordo:

A handwritten signature in black ink, reading "Eduardo A. Tavarres". The signature is written in a cursive style with a large, stylized initial 'E' and 'T'.

São Paulo

2015

RODRIGO SANT'ANA BRUCOLI

Canibal, bárbaro, selvagem:
tópicos a respeito do índio no *Diálogo da conversão do gentio*,
de Manuel da Nóbrega, e na *Histoire d'un voyage faict en la*
terre du Bresil, de Jean de Léry

Dissertação apresentada ao Programa de
Pós-Graduação em Literatura Brasileira
do Departamento de Letras Clássicas e
Vernáculas da Faculdade de Filosofia,
Letras e Ciências Humanas da
Universidade de São Paulo, para a
obtenção do título de mestre em Letras.

Orientador: Prof. Dr. Eduardo de Almeida
Navarro

São Paulo

2015

Autor: Brucoli, Rodrigo Sant'Ana

Título: Canibal, Bárbaro, Selvagem

Tópicos a respeito do índio no *Diálogo da conversão do gentio*, de Manuel da Nóbrega, e na *Histoire d'un Voyage faict en la terre du Bresil*, de Jean de Léry

Aprovado em: 26/06/2015

Banca Examinadora

Prof. Dr. _____ Instituição: _____

Julgamento: _____ Assinatura: _____

Prof. Dr. _____ Instituição: _____

Julgamento: _____ Assinatura: _____

Prof. Dr. _____ Instituição: _____

Julgamento: _____ Assinatura: _____

À Júlia Cordeiro Brucoli, por ter confiado a mim os livros do meu bisavô, pela sua paixão pela leitura que sempre me motivou e pela força descomunal, de madeira de lei, que nunca se abala.

Agradecimentos

Ao Prof. Dr. Eduardo de Almeida Navarro, não só pela orientação, mas pela amizade generosa que me trouxe diversos ensinamentos, seja com os Potiguaras na Paraíba, seja com os Barés na Amazônia, seja com os quilombolas no Vale do Ribeira. Pelas suas aulas, sempre muito apaixonadas, que me inspiraram e me inspiram a continuar minha jornada como professor.

Aos professores que me formaram durante a graduação e, especialmente, àqueles com quem tive um diálogo mais próximo na pós-graduação. Agradeço especialmente ao Prof. João Adolfo Hansen, de quem tive a honra de ser aluno durante a graduação, pelas contribuições essenciais na qualificação e pela generosidade em indicar-me e passar-me textos que foram extremamente importantes para a composição desta dissertação. À Profa. Cilaine Alves Cunha, pelas orientações dadas no exame de qualificação e por ter contribuído tão efetivamente na minha formação, seja durante a graduação, seja na pós-graduação. Ao Prof. Marco Antônio de Moraes, cuja paixão intensa pela obra de Mário de Andrade me fascinou, levando-me a estudar a sua apropriação do folclore, sobre a qual ainda espero me debruçar mais profundamente. Ao Prof. Alfredo Bosi, cujos textos e aulas na pós-graduação motivaram-me à pesquisa. À Profa. Andrea Daher, pelos textos preciosíssimos a respeito da França Antártica e da França Equinocial que tanto me ajudaram.

Aos meus queridos amigos pela paciência e pelo apoio nesse período tão conturbado. Agradeço especialmente à Juliana Campoi, Maria Teresa Parente e Maurício André da Silva, cujas conversas e correspondências intelectuais sempre me estimularam. Agradeço ainda a Fabiano Gonper, Márcia Oliveira, Rafael Alves, Rodrigo Mendes, Vinícius Vitti, Patrícia Veiga, Rodrigo Trevisan, Cristiana Bassoli, Bárbara Marques, Patrícia Galucci, Liza Schechtmann, Ana Horiuchi, Amanda Aziz, Élide Mantovani e Marilda Brito. Sem vocês certamente a vida seria mais sem graça e menos vida. É muito bom saber que estamos juntos nessa jornada. A Júlia Kodato e Alan Pereira de Oliveira por terem me ajudado tanto com as aulas e as correções na reta final da escrita. Não sei se conseguiria redigir bem este trabalho sem a ajuda de vocês.

Agradeço a minha família, Joaquim Brucoli Neto (*in memoriam*), Denise Cordeiro Brucoli (*in memoriam*), Graziella Sant'Ana Brucoli, Joaquim Giacheta Brucoli, Otávio Duccini Ribeiro, Altair Souza de Sant'Ana, Gerson Francisco de Sant'Ana, Júlia Cordeiro Brucoli, Tarcísio Ferreira Filho, Rita Kovac, Pedro Paulo Baptista de Andrade, Solange Moraes de Andrade e Marcus Paulo Baptista de Andrade, e aproveito para pedir desculpas pela ausência dos últimos tempos. Todo meu amor é de vocês, é muita felicidade minha tê-los comigo. Agradeço especialmente a minha mãe, Margarete Souza Sant'Ana Brucoli, que sempre me motivou a estudar muito, a estudar mais, sempre acreditou na trajetória que eu trilhava, sempre esteve ao meu lado e hoje colhemos este fruto juntos. Não teria palavras suficientes para descrever o meu grande amor e a minha gratidão. Mãe, esta conquista também é sua.

Agradeço, por fim, a Pedro Paulo Baptista de Andrade Jr. por ser cúmplice de todas as dificuldades, inseguranças, acertos e euforias ao longo dos anos dedicados a esta pesquisa. Agradeço por me apoiar, por me dar força nos momentos difíceis e por estar comigo todos os dias.

Resumo

O presente trabalho tem como objetivo analisar como certas tópicas referentes aos índios – tal qual a nudez, a guerra e a antropofagia – foram desenvolvidas no “*Diálogo da conversão do gentio*”, de Manuel da Nóbrega, e na “*Histoire d’un Voyage faict en la terre du Bresil*”, de Jean de Léry. Para tanto, remete-se a alguns pressupostos da representação do índio no século XVI, como os padrões iconográficos medievais presentes na imagética quinhentista e os significados que se atribuíram aos termos utilizados para referir-se aos povos nativos, como índio, bárbaro, canibal, selvagem e negro. Para a análise dos textos de Nóbrega e Léry, busca-se evidenciar a importância dos preceitos retóricos e do contexto teológico-político em que se inserem, tidos como fundamentais para compreender o modo como a figura do índio é representada nessas obras.

Palavras-chave:

Manuel da Nóbrega; Jean de Léry; estudos retóricos; antropofagia; índios do Brasil.

Abstract

The aims and objectives of this essay are to analyze themes referring to native-americans - such as nudity, war and anthropophagy in Manuel da Nóbrega's "Diálogo da conversão do gentio" and in Jean de Léry's "Histoire d'un Voyage faict en la terre du Bresil". To this purpose, it uses as reference the medieval iconographical patterns present in the 16th century's imagery, as well as values attributed to commonly used lexicon when referring to natives - indian, barbarian, cannibal, savage, negro. In order to analyze both Nóbrega's and Léry's texts, the following study endeavors to set these texts within the political-theological discussion to which they are tied and to approach them from a rhetorical perspective, taking into account that both points of view are essential when understanding exactly how the Brazilian native is hereby depicted.

Key words:

Manuel da Nóbrega; Jean de Léry; rhetorical studies; anthropophagy; native-americans of Brasil.

Toda arte tem origem na mente humana,
em nossas reações ao mundo mais que
no mundo visível em si.

(Ernest Gombrich)

Esse canibalismo, que não estava em
parte alguma, está em todas as partes.

(Frank Lestringant)

Sumário

Introdução.....	12
Capítulo I Visões do Novo Mundo – teratologia, salvacionismo e milenarismo.....	16
1.1 O modelo teratológico e os medos do mar	17
1.2 O Novo Mundo como símbolo.....	39
1.3 A descoberta da América e o milenarismo	56
Capítulo II Bárbaros, canibais e a conversão do gentio	63
2.1 De índios inocentes a bárbaros canibais	64
2.2 O bárbaro, selvagem e a conversão do gentio	82
Capítulo III A polêmica eucarística, as singularidades e a alegoria do canibalismo	117
3.1 A França Antártica entre católicos e protestantes	118
3.2 Recursos retóricos na <i>Histoire d'un voyage</i> , de Jean de Léry	131
3.3 Da eucaristia ao canibalismo em Jean de Léry	170
CONCLUSÃO	200
Bibliografia.....	202

Introdução

O objetivo inicial desta pesquisa era abordar o modo como o índio foi representado nos textos do católico André Thevet e do protestante Jean de Léry para, em seguida, investigar como Gonçalves Dias, na primeira metade do século XIX, se apropriou de tal representação na elaboração do indianismo romântico.

A pesquisa, entretanto, distanciou-nos de tal objetivo pois, ao aprofundar-nos na leitura dos textos de Thevet, Léry, Nóbrega, Anchieta, Staden, Cardim, Gandavo, entre outros, pode-se compreender que, inseridos nas questões teológico-políticas de seu tempo e mobilizando os recursos da instituição retórica, tais textos não poderiam ser lidos como “testemunhos” ou “documentos”, como fizeram os românticos ou mesmo uma parte da crítica literária e da historiografia. Assim, entendendo a necessidade de apropriação das discussões concernentes ao contexto de produção das obras e dos recursos retóricos por elas mobilizados, houve um redimensionamento da pesquisa, que passou a se ater ao século XVI e ao estudo de alguns temas, como a nudez, a guerra e a antropofagia. Por terem sido trabalhados por diversos autores e serem julgados por cada um deles de maneira diversa, tais temas podem ser tidos como tópicos a respeito do índio.

Assim, para compreender os processos e tensões na composição de tais tópicos, interessou-nos compreender como elementos da teratologia medieval e a concepção providencial do tempo e da história foram assimilados à representação do índio e do Novo Mundo, remetendo à iconografia e a textos da primeira metade do século XVI para, em seguida, discutir como tais concepções foram confirmadas ou confrontadas pelas obras de Manuel da Nóbrega e de Jean de Léry. A escolha dos dois autores como foco de análise não foi aleatória, mas teve como principal objetivo compreender como as mesmas tópicos a respeito dos índios foram abordadas pelo missionário jesuíta e pelo pastor huguenote. Desse modo, buscou-se investigar de que maneira os predicados associados às mesmas tópicos diferem de acordo com as concepções teológico-políticas de cada texto. Longe da noção de alteridade que caracteriza o trabalho da antropologia contemporânea, pudemos observar que nos textos do século XVI o outro passa a ser visto como um espelho

que reflete os valores do mesmo. Compreender como esse processo se dá nas obras de Nóbrega e Léry é um dos principais interesses deste trabalho.

Foram fundamentais para a construção da perspectiva a partir da qual os textos seriam abordados, a leitura de Chincangana-Bayona, João Adolfo Hansen, Andrea Daher e Frank Lestringant. O trabalho extremamente original e minucioso de Chincangana-Bayona permitiu-nos integrar à pesquisa a análise da imagética do século XVI e o modo como, para construir a imagem dos Tupinambás, ela conformou padrões pictóricos medievais e renascentistas. Os textos de João Adolfo Hansen foram utilizados não apenas para a construção do arcabouço teórico e conceitual a respeito da retórica, mas também como a principal bibliografia para abordar os textos de Manuel da Nóbrega. Os livros de Andrea Daher e a inspiradora bibliografia de Frank Lestringant são as principais perspectivas por meio das quais se analisa o texto de Jean de Léry.

A dissertação está dividida em três capítulos, sendo que no primeiro, “Visões do Novo Mundo – teratologia, salvacionismo e milenarismo”, discute-se de que maneira os modelos teratológicos medievais foram utilizados como padrões para a representação pictórica do índio e de que modo a concepção de tempo no século XVI, providencialista e salvífica, entendia elementos do Novo Mundo como símbolos da realização das profecias. O segundo capítulo, “Bárbaros, canibais e a conversão do gentio” aborda os pressupostos que subjazem a alguns termos que foram utilizados por Colombo, Vespúcio, Caminha, Nóbrega, Anchieta e Simão de Vasconcelos para se referir aos povos nativos, tais como índio, bárbaro, selvagem e canibal. Esse capítulo dedica-se também a discutir o papel da Companhia de Jesus como um dos principais órgãos de ação do Estado na colônia. O capítulo “A polêmica eucarística, as singularidades e a alegoria do canibalismo” aborda o episódio da França Antártica e a sua cisão devido à polêmica eucarística, que distinguirá o posicionamento de Léry do de Thevet. O capítulo centra-se na análise de alguns recursos retóricos presentes na *Histoire d'un voyage faict en terre du Bresil*, de Léry, focando na sua visão alegórica a respeito da antropofagia.

A primeira parte do capítulo I, “Modelo teratológico e os medos do mar”, remetendo aos modelos teratológicos medievais, discute o modo como o mar era tomado como símbolo do desconhecido, sendo povoado por diversos seres maravilhosos e monstruosos. Por meio da comparação da imagética, analisa-se de que modo as representações dos seres teratológicos, localizados no Oriente durante

Idade Média, foram retomadas como padrões pictóricos para ilustrar os homens do Novo Mundo. Na parte “Realidade como símbolo”, aborda-se como modelos cristãos e pagãos coexistiram durante o século XVI. Discute-se a visão profética da descoberta da América e como ela foi relacionada à busca pelo paraíso terrestre. A realidade, nesse contexto, é tida como um símbolo que deve ser interpretado de modo a revelar as profecias. Na terceira parte desse capítulo, “A descoberta da América e o milenarismo”, discute-se a influência das profecias de Joaquim de Fiori nas viagens de Colombo, as especificidades na concepção do tempo e da História como *profética, providencial, salvífica, escatológica, universal e completa*. Conclui-se discutindo como as profecias de Joaquim de Fiori, que acreditavam chegada a “Era do Espírito Santo”, relacionam-se à crença de que a descoberta da América revelava a possibilidade de se construir um novo reino, livre de corrupções, edificado a partir da vontade dos homens.

O segundo capítulo, “Bárbaros, canibais e a conversão do gentio”, é dividido em duas partes. Na primeira parte “De índios inocentes a bárbaros canibais” aborda-se como, na primeira metade do século XVI, se construíram alguns sentidos da palavra índio, termo genérico que homogeneiza as mais diversas diferenças, e a perspectiva que, a princípio, opõe uma visão positiva do índio – que o entendia como o homem em “estado de natureza” – a uma visão negativa – que o julgava bárbaro, selvagem, devido a hábitos como a antropofagia. Em seguida, parte-se à discussão dos diversos valores que foram atribuídos ao termo canibal por Colombo, Vespúcio e que podem ser confrontados ou confirmados pela iconografia a respeito dos Tupinambás no início do século XVI. Na segunda parte desse capítulo, “O Bárbaro selvagem e a conversão do gentio”, analisam-se trechos do *Diálogo da conversão do gentio*, de Nóbrega, discutindo-os à luz de conceitos político-teológicos que orientavam a ação da Companhia de Jesus. Aborda-se, ainda, o modo como os colégios e a ação jesuítica davam continuidade aos processos de conquista por meio da catequese.

O último capítulo, “A polêmica eucarística, as singularidades e a alegoria do canibalismo”, tem como objetivo central analisar a concepção alegórica que Jean de Léry terá do canibalismo tupinambá. Na primeira parte, “A França Antártica entre católicos e protestantes”, são discutidos alguns pressupostos que foram atribuídos à obra de Léry durante o século XX, e, tendo sido naturalizados, passaram a condicionar o olhar do leitor, levando-o a desconsiderar os pressupostos dos

próprios textos, que remetem aos conflitos religiosos e à instituição retórica. Apresenta-se a polêmica eucarística que cindiu a França Antártica, possibilitando um olhar difratado a respeito do índio, e de que modo a obra de Léry apropriou-se de tal discussão. Na segunda parte do capítulo, “Recursos retóricos na *Histoire d’un Voyage*, de Jean de Léry”, analisam-se o resumo, a dedicatória, os poemas introdutórios e o prefácio da obra, mostrando de que modo Léry constrói a *auctoritas* de seu texto e o conjunto de valores partilhados com o leitor. Analisam-se alguns episódios da *Histoire*, evidenciando o modo como ela mobiliza alguns recursos do gênero epidítico, como a *ekphrasis*. Na parte final desse capítulo, “Da eucaristia ao canibalismo alegórico em Jean de Léry”, analisam-se os recursos retóricos presentes nos capítulos da *Histoire d’un voyage* que são dedicados à guerra e ao ritual antropofágico. Comparando o texto à imagética, discute-se a associação dos rituais antropofágicos aos sabás europeus, tendo nas imagens de bruxas os modelos pictóricos para as mulheres tupinambás. No final do capítulo, analisa-se como as amplificações elaboradas por Léry elaboram uma leitura simbólica do canibalismo, remetendo à usura e remetendo, às atrocidades cometidas por motivos religiosos na Noite de São Bartolomeu, ou ao caso de antropofagia testemunhado pelo huguenote durante o Cerco de Sancerre. A perspectiva alegórica de Léry a respeito da antropofagia lhe permitirá abordar a “universalização do teatro de crueldades”, na expressão de Frank Lestringant.

Na conclusão, retomam-se alguns elementos abordados ao longo do trabalho, mostrando como, apesar de parte da crítica e da historiografia terem naturalizado a leitura dos textos quinhentistas como “documentos” ou “testemunhos”, neles a ideia de “representação” do índio não pode ser tida como “realista”, mas sim orientada pela discussão político-teológica na qual se inserem e pelos preceitos retóricos que os regem.

Capítulo I

Visões do Novo Mundo – teratologia, salvacionismo e milenarismo

Quatro “monstros” representados em um bestiário do norte da França, c. 1277

1.1 O modelo teratológico e os medos do mar

No final da Idade Média, o mar era representado como o caos e a desordem onde habitavam seres desconhecidos e fabulosos, causadores de tragédias inenarráveis. Segundo Krus, os medos do mar foram fundamentais na Península Ibérica para demarcar as fronteiras entre a cristandade rural e o islamismo urbano e mercantil. A literatura eclesiástica teve papel fundamental para acentuar esse temor, sendo que, aproximadamente em 1168, os cônegos do mosteiro de Santa Cruz, em Coimbra, redigiram a biografia de são Teotónio, conselheiro de Dom Afonso Henriques, na qual relatam-se as dificuldades que o superior do mosteiro teria enfrentado numa viagem marítima. A respeito de tal biografia, Luís Krus afirma:

[Os cônegos] insistem várias vezes nos perigos e temores do mar como forma de exaltar a heroica santidade de seu pai espiritual. Nesse sentido, recorda-se como o prior, numa de suas marítimas viagens, fora capaz de afastar um marinho monstro, descrito como espantosa e diabólica besta, e lembra-se como Teotónio fora visto, em visão atribuída a um monge, numa eira situada no meio do mar, protegendo os seus cônegos das ferozes ondas oceânicas, numa atitude que significava segundo a narrativa, como o santo sempre soubera defender o seu mosteiro e a cidade de Coimbra.¹

Tal qual os demônios que caracterizam o inferno, o mar será representado como a morada de seres fabulosos, diabólicos, insaciáveis em sua fúria, desejosos de proteger sua morada de intrusos, exterminando-os impiedosamente, sendo grandes inimigos de todos aqueles que habitam a terra. Como afirma Krus, “Só um santo podia neutralizar e exorcizar”² tais seres, aplacando sua ira e protegendo o reino dos homens. Por isso a importância que se deu a são Teotónio – tido como um homem santo por saber lutar contra as forças desconhecidas do mar.

¹ KRUS, Luís. O imaginário português e os medos do mar. In: NOVAES, Adauto (Org.). **A descoberta do homem e do mundo**. São Paulo: Companhia das letras, 1998. p. 95.

² Ibidem, p. 95.

A imagem de Sebastien Münster³, de 1540, ilustra bem o medo que o mar e seus seres inspiravam. Nela podem-se ver seres grotescos, de proporções descomunais, criando pavor nos homens. Ao centro da imagem, um naufrago foge em meio às ondas, agitando fortemente a superfície das águas. Abaixo dele, vê-se um ser que se assemelha a uma lagosta gigante prendendo um homem em suas garras. No canto superior direito, há uma cobra escamada com cabeça de lobo, de língua pontiaguda e proporções gigantes, que envolve uma grande nau, provavelmente levando-a ao naufrágio. Aspectos de diferentes seres da fauna conhecida são misturados de modo a exaltar o temor que tais seres causavam: cara de lobo com dentes grandes e salientes; garras de carangueijo gigantes capazes de aprisionar um homem; chifres de aspecto diabólico; seres com crinas e vapor saindo pelas ventas... A gana desses monstros por morte pode ser vista, inclusive, entre os próprios seres, inimigos uns dos outros, e não só dos homens. No canto inferior direito, por exemplo, um ser com corcova de dromedário e garras de leão devora uma lagosta gigante. O mar e seus moradores monstruosos simbolizavam o grande medo do desconhecido.

³ Francisco José Corrêa Martins explica que Sebastian Münster, “[...] um ex-franciscano, nascido em 1488 no eleitorado de Mainz (atual Alemanha) e que se tornara luterano, inicialmente desenvolvera estudos sobre hebraico e aramaico, lecionando em Tübingen e Heilberg. Por volta de 1526, sem abandonar seus estudos gramáticos e lexicográficos, interessou-se pela cosmografia, sendo que pouco depois, mudou-se para Basileia (Suíça) e, aprofundando seus estudos sobre a obra de Claudio Ptolomeu fez publicar, em 1540, uma edição latina da *Geographia* daquele autor, juntando a ela vários desenhos de sua própria autoria. Após essa experiência, e contando com um suporte financeiro adequado, viajou pelos estados alemães e cercanias, reunindo tudo o que havia de mais moderno, em termos de mapas, sobre as diversas partes do mundo conhecido então (BURMEISTER, 1993: 407). Deste modo, em 1544 foi publicada em alemão a obra que o consagraria na cartografia, *Cosmografia*.” A *Cosmographia* de Münster, composta em seis volumes, tornou-se um grande sucesso, ultrapassando as 30 edições, “[...] o que, em se tratando de uma obra não religiosa, mostra sua repercussão na época.” (MARTINS, Francisco José Corrêa. Compilar para conhecer: alguns mapas do território colonial brasileiro da mapoteca do Arquivo Histórico do Exército. In: SIMPÓSIO LUSO-BRASILEIRO DE CARTOGRAFIA HISTÓRICA, 3., 10-13 nov. 2009. **Anais...** Ouro Preto: UFMG, 2009. p. 2-3. Disponível em: <https://www.ufmg.br/rededemuseus/crch/martins_compilar-para-conhecer-alguns-mapas-do-territorio-colonial-brasileiro.pdf>. Acesso em: 21 abr. 2015.)

Figura 1 - Monstros marinhos, de Sebastien Münster, 1540.

O imaginário a respeito dos seres fantásticos que habitam o mar remonta à *Odisseia*, em que Odisseu, ao ver-se frente ao desconhecido, é obrigado a enfrentar as sereias, o gigante Polifemo e os demais monstros que viveriam nas paragens distantes, desconhecidas do mundo grego⁴. Como explica Afonso Arinos, na

⁴ Afonso Arinos de Melo Franco explica que “[...] a origem do mito dos monstros mais ou menos humanos, ou dos homens mais ou menos monstruosos, perde-se nas brumas da antiguidade ocidental. Segundo o alemão Schmidt, que escreveu a *História do Comércio Mundial*, as lendas que iniciaram esse gênero literário são devidas à astúcia mercantil dos fenícios. Este povo ativo e esperto de comerciantes foi o primeiro que estabeleceu um tráfico regular internacional com a troca das mercadorias da Ásia com as dos povos que habitavam a bacia do Mediterrâneo. O centro desse tráfico era, porém, localizado nas cidades fenícias, para onde se canalizava, naturalmente, o lucro comercial das transações. Habitando a costa árida da Síria, era indispensável aos fenícios preservarem a hegemonia mercantil que só tinham obtido à custa de qualidades pessoais de arrojo e habilidade. O ponto mais importante dessa política de intermediários seria evitar que os consumidores da Europa procurassem contato direto com os produtores do Oriente, e vice-versa. Para isso não tardaram os fenícios em compreender que a solução do problema estava em encarecer os riscos e as dificuldades das viagens. Convinha que as terras mágicas e distantes da Ásia, de onde vinham as mercadorias tão requestadas, fossem transformadas em países lendários, terríveis, habitados por entes prodigiosos. Na execução desse plano criaram os fenícios as figuras das sereias e dos

Antiguidade Clássica “as figuras divinais e demoníacas, além de simbolizarem o medo do desconhecido, ocupam papéis “mais nobres, participando dos amores e dos ódios, das ambições e dos sacrifícios, das conquistas e das derrotas, das grandezas, enfim, e das misérias dos homens”⁵.

O mais intrigante é que, mesmo depois da fundação da Igreja católica e da consequente condenação de toda forma de paganismo, essa reminiscência do mundo pagão sobreviveu no imaginário da Idade Média, caracterizando a relação do homem com o desconhecido. Mas, diferente do mundo grego, em que os monstros poderiam ser encontrados nas proximidades da Hélade, no mar Egeu, tais figuras no mundo cristão foram cada vez mais encerradas nas terras desconhecidas e distantes, habitando, como diz Afonso Arinos, as “terras de ficção”. A princípio, essas terras de ficção são descritas como continentes milagrosos, ilhas de uma geografia desconhecida anunciadas por Homero, Aristóteles e Platão. Posteriormente, transmitidas por Plínio, Plutarco e Estrabão à Idade Média, essas terras continuarão sendo parte de terras desconhecidas, porém não fictícias, mas existentes no longínquo Oriente. Chincangana-Bayona explica que Agostinho, Isidoro de Sevilha, Madeville, Marco Polo e Jourdain de Séverac serão alguns dos autores que vão “[...] transmitir as descrições dos seres prodigiosos dos velhos acervos geográficos da Antiguidade.”⁶ Inicialmente esses seres serão localizados na Ásia, como explica Guillermo Giucci citado pelo historiador colombiano:

A Ásia encarnou, com seus interiores ignotos, confins imaginários e impérios formidáveis, o reino dos prodígios para os europeus da Baixa Idade Média. O maravilhoso medieval construiu-se de anomalias, desde monstros pavorosos, como arimaspos e blêmios, até paraísos. Não obstante, do conjunto de elementos que o formou destacaram-se os metais preciosos, em particular o ouro e a prata... implicavam um deslocamento do impreciso ao identificável. Inserida num cenário de ilusões, esta transição do desconhecido ao desejado desembocou, numa primeira etapa da conquista, no horizonte do extraordinário.⁷

ciclopes. As primeiras, tentadoras e pérfidas, armavam ciladas fatais aos nautas ingênuos e confiantes. Os segundos, os terríveis gigantes com um só olho no meio da testa, liquidariam, inevitavelmente, nas terras que possuíam e governavam, os navegantes inexperientes que tivessem escapado à crueldade fria e enganosa das musas do mar.” (FRANCO, Afonso Arinos de Melo. **O índio brasileiro e a revolução francesa – As origens da teoria da bondade natural**. 3. ed. Rio de Janeiro: Topbooks, [s.d.]. p. 29, 30)

⁵ FRANCO, op. cit., p. 30.

⁶ GIUCCI, Guillermo. **Viajantes do Maravilhoso. O Novo Mundo**. São Paulo: Companhia das Letras, 1992. p. 13 apud CHINCANGANA-BAYONA, Yobenj Aucardio. Canibais do Brasil: os açougues de Fries, Holbeins e Münster (Século XVI). **Tempo** [online], v. 14, n. 28, p. 165-192, 2010. p. 169-170.

⁷ GIUCCI, Guillermo. **Viajantes do Maravilhoso. O Novo Mundo**. São Paulo: Companhia das Letras, 1992. p. 13 apud CHINCANGANA-BAYONA, op. cit., p. 168-169.

Os reinos dos seres maravilhosos não se restringiram à Ásia, mas caracterizaram as mais longínquas terras em que o desconhecido era tido como maravilhoso. Miceli mostra o quanto essas lendas eram tratadas abundantemente nos *Livros de Maravilhas*, descrevendo os mais estranhos seres. Assim, de acordo com o autor, “[...] no extremo norte da Europa, ficava a terra dos Hiperbóreos, um povo cuja vida arrastava-se, longa e feliz, através dos anos, divididos apenas por uma noite de seis meses e um dia de igual duração.” Na África podiam-se ver os egípcios “[...] com pés de cabra, acéfalos com olhos no peito”, ou ainda “[...] homens orelhudos com cabeça de cão [...] dragões, etíopes com quatro olhos, onagros, delfins, elefantes com inteligência humana”. Na nascente do Eufrates poder-se-ia encontrar o Paraíso terrestre, enquanto na Irlanda “[...] os homens viviam duzentos anos”. Ao norte da China havia “[...] uma escuridão eterna”⁸ e, desse modo, povoando o imaginário europeu, diversos seres monstruosos habitavam as terras longínquas mal conhecidas ou por conhecer.

A *Etymologiae* de Isidoro de Sevilha e a *Imago Mundi* de Pierre D'Ailly, contribuíram muito para a propagação do imaginário a respeito dos seres monstruosos habitantes de terras distantes, como o Oriente, a Índia, a Líbia, a Etiópia e a Cítia. A teratologia medieval, como explica Chincangana-Bayona, construiu, ao mesmo tempo,

[...] uma divisão geográfica e étnica; as raças monstruosas identificariam os povos das principais regiões do mundo. Note-se que durante toda a Idade Média a teratologia herdada da tradição clássica sobreviveria formando parte do maravilhoso – um maravilhoso que se apoia no desconhecido, mas não exige concordância com o objeto narrado.⁹

Assim, como posteriormente acontecerá na descrição do homem primitivo das Américas, a representação dos habitantes das terras longínquas bebe de modelos teratológicos, no caso, clássicos, que questionam sua humanidade, visto que, aos olhos europeus saídos da Idade Média, a humanidade é uma qualidade exclusiva àqueles que conhecem a Revelação. Aqueles que não conhecem a verdade, mesmo sendo homens, estariam privados de sua humanidade. Daí o outro, posto que distante do universo católico, ser revestido de aspecto monstruoso.

⁸ MICELI, Paulo. Ficções da consciência – História e Literatura de Viagem. **Olhar**, ano 1, n. 1, jun., 1999. p. 21.

⁹ BAYONA, Yobenj Aucardio. Canibais do Brasil: os açougues de Fries, Holbeins e Münster (Século XVI). **Tempo** [online], v. 14, n. 28, p. 165-192, 2010. p. 171, 172.

Nas imagens que seguem temos a representação pictórica de alguns dos antípodas que compunham a teratologia medieval. A primeira imagem, *The Arstein Biblie* de Premonstratensian Abbey, foi elaborada aproximadamente em 1175. Já a segunda, *Das buch der Croniken ou Schedelsche Weltchronic* de Hartmann Schedel, é de 1493. Nelas, podem-se ver os cinocéfalos, seres com corpo de homem e cabeça de cachorro. Sua ferocidade é salientada em ambas ilustrações, sendo que em uma o ser se alimenta de outro animal, e na outra a sua cabeça se assemelha bastante à de um lobo. A segunda imagem de ambas ilustrações é o ciclope. Devido à ausência de outro referente ao lado das imagens, o tamanho descomunal do gigante não é ressaltado, mas vê-se que ambos possuem um único olho localizado no meio da testa e, na imagem de 1175, ao levar uma presa à boca, evidencia-se o apetite voraz do gigante. Ambas ilustrações também trazem os acéfalos, seres com forma humana, porém sem cabeça. Seus olhos, nariz e boca ficam no tronco, entre o peito e a barriga. Há, ainda, outros seres monstruosos, como um híbrido de quadrúpede e homem, semelhante aos minotaros; homens com os pés voltados para trás e outro com os pés gigantes; híbrido de homem com pés de cabra, tal qual os sátiros da Antiguidade; em ambas imagens, um ser com o lábio inferior dilatado, e, na segunda imagem, com os lóbulos gigantes, entre outros. Os seres desconhecidos, desse modo, associam-se ao maravilhoso figuram como seres dignos de bestiário.

Figura 2 – Seres monstruosos habitantes de terras distantes. *The Arstein Bible*, de Premonstratencian Abbey Arnstein. The British Museum, Londres, cerca de 1175.

Figura 3 – Os seres monstruosos habitantes de terras longínquas representados em *Das Buch der Cronicken* ou *Schedelsche Weltchronic*, de Hartman Schedel, Nuremberg, 1493.

Se, até o final do século XV, os antípodas são tidos como os habitantes da África ou da Ásia, a partir da viagem de Colombo e das viagens de descobrimento e colonização da América, eles passam a ser tidos como habitantes do Novo Mundo. Como acontecera com os homens da África e da Ásia, os homens do Novo Mundo também serão considerados seres fabulosos, de humanidade questionável. As principais mitologias referentes aos antípodas que serão resignificadas no Novo Mundo, ou conformadas, para usar terminologia de Gombrich, dizem respeito aos cinocéfalos e aos canibais, “devoradores de feras”, detentores da mesma ferocidade com que Isidoro descrevia os ciclopes. A familiaridade que Colombo tinha com a

lenda dos canibais etíopes, quando em contato com os índios da América Central, o levará a confundir o termo *caniwa*, como eram chamados os índios caribes, com a palavra *caniba*, aquele que tem cara de cão – *canis*, do latim – e que é devorador de carne humana. A discussão a respeito dos canibais, entretanto, será retomada em capítulo específico. Interessa-nos, neste momento, abarcar os outros seres mitológicos que estavam presentes no imaginário medieval e que serão conformados na representação dos habitantes do Novo Mundo.

A cartografia mostra-se um campo privilegiado para esse propósito. Se por um lado a precisão cartográfica avançava, tornando as localizações mais precisas, por outro o pensamento mítico se mantinha presente, aparecendo nas iluminuras e ilustrações que ornamentavam os mapas. Na *Nova et exacta delineatio Americae partis australes*, de Théodore de Bry, de 1625, veem-se, na representação cartográfica do Brasil, diversos representantes da fauna exótica – como o tatu, a onça, o cervo, o leão, a capivara – e, ao sul do que seria o litoral brasileiro, pode-se ver um acéfalo, tal qual o do manuscrito inglês de 1175, com olhos, nariz e boca no tronco. Os mesmos acéfalos aparecem na *Brevis et admiranda descriptio regni Guianae*, de Walter Raleigh, de 1599. Na série de ilustrações de François Deserps a respeito da “[...] diversidade das vestimentas atualmente em uso tanto em países da Europa, [quanto] na Ásia, África e ilhas Selvagens”¹⁰, vê-se o homem selvagem com o corpo coberto de pelos, o que punha em evidência seu aspecto bestial; o ciclope, híbrido de representações dos gigantes com apenas um olho no meio da testa e os homens cujos lóbulos das orelhas eram gigantes. Todos esses casos mostram o quanto a visão do homem do Novo Mundo bebia das tradições pagãs e medievais a respeito dos seres monstruosos que habitavam as terras desconhecidas.

¹⁰ MICELI, Paulo. **O desenho do Brasil no teatro do mundo**. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2012, p. 71

Figura 4 – *Nova et exacta delineatio Americae partis australes*. Extraído de *Americae Pars VIII*, de Théodore de Bry, Frankfurt, 1625.

Figura 5 – Os ewaiapanomas (ou juvaippanomas) acéfalos da América, representados no *Brevis et admiranda descriptio regni Guianae*, de Walter Raleigh, Nuremberg, 1599.

Figura 6 – Imagens extraídas da “Compilação da diversidade das vestimentas atualmente em uso tanto em países da Europa [quanto] na Ásia, África e nas ilhas Selvagens”. Paris, 1567.

Não só os habitantes monstruosos do Oriente passaram ser relacionados ao Novo Mundo, mas também os medos do mar, característicos da Idade Média, tomarão novo vigor no período das descobertas. Os peixes-voadores, por exemplo, trataram-se de um tema comum aos mais diversos viajantes¹¹, tema esse que será associado aos monstros marinhos pela iconografia. A respeito desses peixes singulares, Jean de Léry escreve:

Desde então tivemos mar calmo e vento tão próprio que fomos impelidos até três ou quatro graus aquém da linha Equinocial. Nessas paragens apanhamos muitos golfinhos, dourados, albacores, bonitos e boa quantidade de outras espécies de peixes, além de peixes voadores cuja existência sempre julgara ser petta de marinheiros e que na realidade é certa.

Tal como em terra fazem cotovias e estorninhos, cardumes de peixes assim saíam do mar e se erguiam voando fora da água cerca de cem passos e quase à altura de uma lança. E como acontecia frequentemente baterem alguns nos mastros de nossos navios facilmente os apanhávamos no convés com as mãos. Este peixe conforme o que observei na ida e na volta é de forma semelhante ao arenque, embora um pouco mais comprido e redondo; tem pequenas barbatanas nas faces, asas imitantes às do morcego, quase tão grandes quanto o corpo, e é de muito bom paladar. Não os tendo visto aquém do trópico de Câncer, julgo, embora não o afirme, que amigos do calor e vivendo na zona tórrida, esses pobres peixes-voadores não encontram sossego nem no mar nem no ar. No mar perseguem-nos os albacores e outros peixes grandes para comê-los; no ar, quando procuram salvar-se voando, certas aves marinhas lhes dão caça e deles se alimentam.¹²

¹¹ Hans Staden, por exemplo, escreve que pouco antes de atravessar a linha do Equador, região em que “[...] o clima ficou muito quente, pois o sol, ao meio dia, batia diretamente sobre nossas cabeças”, pôde avistar que “Havia muitos peixes do tamanho de arenques, que tinham asas dos dois lados, como morcegos. Perseguidos ardentemente pelos peixes grandes, subiam acima da superfície, alguns tão próximos que era possível vê-los bem. Então caíam de volta na água. Muitas vezes chegamos e encontrá-los de manhã no convés, onde tinham pousado de seu voo durante a noite. Em português chamavam-se peixes-voadores.” (STADEN, Hans. **Verdadeira história e descrição de uma paisagem dos selvagens, nus e ferozes devoradores de homens...** Tradução Pedro Süsskind. Rio de Janeiro: Dantes, 1998, p. 22).

¹² LÉRY, Jean de. **Viagem à terra do Brasil**. Tradução e notas Sérgio Milliet. Belo Horizonte: Ed. Itatiaia; São Paulo: Ed. da Universidade de São Paulo, 1980, p. 67. “En ces endroits nous prîmes force Marsouins, Dorades, Albacores, Bonites, & grande quantité de plusieurs autres sortes de poissons: mais entre autres, combien qu’au parauant i’eusse tousiours estimé que les mariniers disans qu’il y auoit certaines especes de poissons volans, nous contassent des fariboles, si est-ce neantmoins que l’experience me monstra lors qu’il estoit ainsi. Nous commençâmes doncques non seulement de voir sortir de la mer & s’esleuer en l’air, des grosses troupes de poissons volans hors de l’eau (ainsi que sur terre on voit les alouettes & estourneaux) presque aussi haut qu’une pique, & quelquesfois pres de cent pas loin: mais aussi estant souuent aduenue que quelques vns s’ahurtans contre les mats de nos nauires tomboyent dedans, nous les prenions ainsi aisément à la main. Partant pour descrire ce poisson, selon que ie l’ay considere en vne infinité que i’ay veus & tenus en allant & retournant en la terre du Bresil: il est de forme assez semblable au haren, toustefois vn peu plus long & plus rond, a des petits barbillons sous la gorge, les aisles comme celles d’une Chauuesouris & presque ausi longues que tout le corps: & est de fort bon goust & faououreux à mâger. Au reste parce que ie n’en ay point veu au deça du Tropique de Cancer, i’ay opinion (sans toute fois que i ele vueille autrement affermer) qu’aimans la chaleur, & se tenans sous la zone Torride, ils n’outrepassent point d’une part ni d’autre du costé des Poles. Il y a encores vne autre chose que i’ay obseruee: c’est que ces pauures poissons volâs, soit qu’ils soyent dans l’eau ou en l’air, ne sont iamais à repôs: car

Os peixes-voadores, que Léry julgava ser um elemento de história de pescadores, existiriam de fato, como “conforme o que observei na ida e na volta”. Trata-se de uma espécie típica das zonas tórridas, encontrada sobretudo na travessia da linha do Equador. Esses peixes voariam quase à altura de uma lança, e, ao bater nos mastros, caíam no convés, sendo possível de serem apanhados com as mãos. Sendo completamente desconhecidos do universo europeu, sua descrição concilia elementos do universo conhecido para criar uma imagem visual: tem um formato que lembra o dos arenques, um pouco mais longo e redondo, pequenas barbatanas nas faces e asas semelhantes às de um morcego. Seu paladar é bastante agradável, sendo bons para se comer. Embora as referências comparativas – arenques, barbatanas nas faces, asas de morcego – sejam conhecidas do grande público e não tenham qualquer característica considerada maravilhosa, quando vistas em conjunto revelam um ser fabuloso semelhante àqueles que representavam o grande medo do mar. A abundância de peixes e o fato de eles irem até as naus, tornando desnecessário qualquer esforço para se conseguir comida, remetem à temática do paraíso terrestre, onde o homem não precisaria trabalhar para obter alimento, pois o teria em grande fartura. A figura desse peixe tão singular terá grande força, atravessando um século e chegando, por exemplo, a Antônio Vieira, que tornará o peixe-voador uma alegoria da vaidade, visto que, querendo ser pássaro, mas sendo peixe, torna-se suscetível tanto aos predadores do mar quanto aos predadores do ar¹³.

estans dans la mer les Albacores & autres grands poissons les poursuiuans pour les manger, leur font vne continuelle guerre: & si pour euitier cela ils se veulent sauuer auvol, il y a certains oiseaux marins qui les prennent & s'en repaissent” LÉRY, Jean de. **Histoire d'un Voyage Faict en la Terre du Bresil, Autrement dite Amerique...** Geneve: Pour Antoine Chuppin, 1580. p. 22. Disponível em: <<http://archive.org/stream/reizedoodebinne03carv#page/n6/mode/1up>>. Acesso em: 10 out. 2014.

¹³ No Sermão de Santo Antônio, pregado em São Luís do Maranhão, em 1654, ao abordar os peixes-voadores relacionando-os ao fato de, por serem voadores, tornarem-se presas fáceis, Vieira escreve: “Com os Voadores tenho tambem hũa palavra, & não he pequena a queyxa. Dizeyme, Voadores, não vos fez Deos para peyxes; pois porque vos meteis a ser aves? O mar fello Deos para vòs, & o ar para ellas. Contentayvos com o mar, & com nadar & não queyrais voar, pois sois peyxes e acazo vos não conheceis, olhays para as vossas espinhas, & para as vossas escamas & conhecereis, que não sois ave, senão peixe, & ainda entre os peyxes, nam dos melhores. Dirmeheis, Voadores, que vos deu Deos mayores barbatanas, que aos outros do vosso tamanho. Pois porque tivestes mayores barbatanas, por isso haveis ds barbatanas azas? Mas ainda mal porque tantas vezes vos desengana o vosso castigo. quizestes ser melhor que os outros peyxes; & por isso sois mais ofino que todos. Aos outros peyxes doalto, mataos o anzol, ou a fiska a vòs a vossa presunção, & o vosso capricho. Vay o navio navegando, & o Marinheiro dormindo, & o Voador toca na vela, ou na corda, & cahe palpitando. Aos outros peyxes mataos a fome, & enganaos a isca, ao Voador mata-o a vaidade de voar, & a sua isca he o vento. Quanto melhor lhe fora margulhar por bayxo da quilha, & vive, que voar por sima das entenas, & cair morto. Grande ambição he, que sendo o mar tão imenso, lhe não basta a hum peyxe tão pequeno todo o mar, & queira outro elemento mais largo. Mas vede, peyxes, o castigo da

Por meio do trabalho de Miceli torna-se possível observar as tensões entre o conhecimento empírico, a leitura dos clássicos, os elementos religiosos cristãos e a teratologia medieval na cartografia. Se, como explica o autor citando Marques,

[...] o conteúdo e a forma dos mapas foram profundamente afetados pelos avanços tecnológicos – nos projetos das embarcações, nos instrumentos de observação [astronômica], no desenvolvimento dos processos de impressão e em sua aplicação nos trabalhos dos cartógrafos¹⁴

Os mapas circulares, a exemplo do mapa T-O, muito difundido na Idade Média, representavam “[...] a permanência dos elementos religiosos cristãos que determinaram a representação medieval do mundo.”¹⁵ Além disso, o “[...] conhecimento mais efetivo da Terra” e a perspectiva católica “[...] não (aboliram) imediatamente antigas crenças, abundantemente tratadas nos chamados *Livros de maravilhas*¹⁶ (os *Mirabilia*)”.

Bartolomé Benassar entende que a tensão que caracteriza a mentalidade do período dos descobrimentos pode, de modo geral, ser traduzida por um contraponto entre os progressos incontestáveis no desenvolvimento tecnológico e na observação científica – como é o caso da utensilhagem náutica e da capacidade de guiar-se pela orientação astronômica – e “[...] um grande número de textos garantem a desforra explosiva do imaginário na visão do mundo”.¹⁷ A esse respeito, ainda explica:

ambição. O Voador fello Deos peyxe, & ele quis ser ave, & permite o mesmo Deos, que tenha os perigos de ave, & mais os de peyxe. Todas as velas para ele são redes como peyxe, & todas as cordas, laços como ave. (VIEIRA, Antônio. Sermam de S. Antonio pregado na cidade de S. Luis do Maranhão, anno de 1654. In: **Sermoens do P. Antonio Vieira**. Lisboa: Officina de Miguel Deslandes, 1682. p. 338. Disponível em: <www.brasiliana.usp.br/bbd/handle/1918/01952520#page/7/mode/1up>. Acesso em: 2 mar. 2015.)

¹⁴ MARQUES, Alfredo Pinheiro. **Origem e desenvolvimento da cartografia portuguesa na época dos descobrimentos**. Lisboa: Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 1987. p. 53 apud MICELI, Paulo. **O desenho do Brasil no Teatro do Mundo**. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2012. p. 45.

¹⁵ Ibidem, p. 45.

¹⁶ De acordo com Miceli, nos *Livros de maravilhas*, que tinham grande circulação na Europa, podia-se encontrar a distribuição dos seres teratológicos pelo orbe. Por exemplo: “[...] no extremo norte da Europa, ficava a terra dos Hiperbóreos, um povo cuja vida arrastava-se, longa e feliz, através dos anos, divididos apenas entre uma noite de ses meses e um dia de igual duração. Na Ásia, formigas transportavam ouro, enquanto as florestas produziam lã em abundância. As regiões africanas eram habitadas por Egíptanos com pés de cabra, acéfalos com olhos no peito, mulheres que concebiam sem copular e homens sem língua e sem voz. Pigmeus e Macróbios, serpentes aladas e gigantes, árvores que sangravam mel, formigas do tamanho de cães, homens orelhudos e com cabeça de cão, Hipópodes, Monócoles, dragões, etiopes com quatro olhos, onagros, delfins, elefantes com inteligência humana – seres fantásticos a povoar a imaginação dos homens, saídos das páginas de Pompônio Mela, Solino e Santo Izidoro, bem vivos ainda nos séculos finais da Idade Média”. (MICELI, Paulo. *Ficções da consciência – História e literatura de viagens*. **Olhar**, ano 1, n. 1, jun. 1999. p. 21).

¹⁷ BENNASSAR, Bartolomé. Dos mundos fechados à abertura do mundo. In: NOVAES, Adauto (Org.). **A descoberta do homem e do mundo**. São Paulo: Companhia das Letras, 1998. p. 90.

[...] é preciso admitir que existia, de um lado, uma visão “científica” de que eram detentores os geógrafos, matemáticos, filósofos, progressivamente corrigida pela experiência dos marinheiros e dos cartógrafos. E, de outro lado, uma visão mítica elaborada a uma só vez por um conjunto de lendas, de relatos fantásticos, de tradições, que constituíam uma chave de leitura do mundo. Aliás, podia haver encontros ou mesmo acordos imperativos entre essas duas visões.¹⁸

Desse modo, poderíamos afirmar que no contexto dos descobrimentos havia um conflito de forças nas mentalidades que opunha uma visão mais racionalista, pautada no conhecimento empírico e no desenvolvimento técnico científico, e por outro lado, uma visão imaginativa, que retomava mitos antigos retirados das tradições pagãs ou bíblicas. Os diferentes encontros e combinações entre essas duas forças não são raros, e demonstram a complexidade das mentalidades do período. O mapa *Brasília et Peruvia*, de 1595, é um caso exemplar para se analisar as tensões, encontros e acordos entre essas duas tendências.

Em toda faixa litorânea do Brasil, do Chile e do Peru, podem-se ver diversos nomes que atestavam o conhecimento dos muitos aldeamentos que já estavam estabelecidos na terra. Há um conhecimento mais detalhado do relevo americano, sendo que se pode ver uma cadeia montanhosa separando o Brasil do Peru, representando os Andes. Rios importantes para a colonização – como o rio da Prata e o rio Amazonas – já aparecem representados. O trópico de Capricórnio está próximo à zona temperada da América, demarcando a região climática. Todos esses elementos põem em evidência o aspecto científico do conhecimento que se obtinha da terra, sendo informações relevantes para a colonização ou para a localização na terra. Entretanto, o avanço do conhecimento científico não excluía os conhecimentos anteriores, compostos de um repertório preexistente de conceitos e imagens que se relacionavam ao desconhecido. A proximidade da América com o polo sul, por exemplo, que aparece como terra conhecida, cartografada com diversos topônimos que atestam a sua colonização, corrobora a tese monogenética, segundo a qual os continentes deveriam ter ligação por terra para que a humanidade pudesse ser descendente de um povo único, o povo de Deus. Aos índios, vincula-se a conhecida imagem dos ferozes canibais, eles aparecem empunhando suas armas, espartilhando inimigos ou assando-os para devorá-los. Por fim, no canto inferior esquerdo, podem-se ver os peixes-voadores, dos quais Léry dá notícia. Um cardume com três peixes salta da água, afastando-se de uma grande nau. Observa-se que a proporção utilizada para representar os peixes é feita de modo a torná-los imensos,

¹⁸ Ibidem, p. 86.

quase do tamanho da nau que navega em sua direção. Acima da nau, vê-se outro ser marítimo, híbrido de peixe com crina de cavalo e cabeça de dragão, que se dirige à costa do Chile. A imagem desse peixe remete à ilustração de Sebastien Münster, analisada anteriormente e retomada em destaque. A conformação de seres que, embora existissem em um mundo desconhecido não existiam na realidade europeia, levou navegantes e cartógrafos reafirmarem a existência de seres fantásticos, habitantes de terras imaginadas presentes nas descrições dos bestiários e dos *Livros de Maravilhas*.

Figura 7 – Ilustração do peixe-voador, presente no diário de Hans Staden, publicado originalmente em 1557.

Figura 8 – O mapa *Brasiliae et Pervvia*, em que, no canto inferior esquerdo, podem-se observar os peixes-voadores e os monstros

Figura 9 – Destaque do monstro marinho presente na ilustração de Sebastien Münster.

Esse processo, que ao mesmo tempo apresenta seres desconhecidos existentes e reafirma a existência de seres inexistentes mas conhecidos pela imaginação, foi muito comum, fazendo-se presente nas letras, na cartografia e na iconografia. As ilustrações referentes ao Brasil da série *Grands Voyages* de Théodore de Bry, por exemplo, traz imagens que apresentam um limite muito tênue entre realidade e ficção. Na ilustração a seguir, podem-se ver os peixes-voadores de que os viajantes dão notícia, entretanto, nem todos eles possuem o formato de arenques, como afirmam Staden e Léry. Os quatro peixes menores, que estão localizados mais próximos ao litoral e que se tratam possivelmente de peixes-voadores, saltando fora da água, têm proporção e barbatanas enormes, trazendo chifres em suas cabeças, o que lhe atribui um aspecto demoníaco. Em direção oposta a eles, vê-se um peixe gigante com uma cabeça estilizada, semelhante às dos peixes de Münster, símbolo comum para os medos do mar. Acima dos Tupinambás, que aparecem desesperados em sua aldeia, com medo e apontando para o céu, vê-se outro ser híbrido, uma espécie de cobra escamada com rabo pontiagudo, cara e bico de pássaro, dotada de asas vermelhas. À sua frente, vê-se outro híbrido zoomórfico, com corpo, rabo e garras de quadrúpede, asas de morcego em proporção gigante, cara com aspecto humano e chifres de bode. O ser cospe fogo, tal qual os demônios e seres diabólicos. Vê-se, a partir da análise dessa e de outras imagens, que a figuração do desconhecido real remete ao conhecido imaginário, conformando os modelos preexistentes à “realidade” desconhecida e, por sua vez, criando seres inimaginados. Por isso, entendemos que não é possível falar, a respeito da iconografia presente na cartografia quinhentista, sobre a ideia de representação: as ilustrações não “representam” o real, mas o conformam a

modelos, que, no caso, são em grande parte oriundos da teratologia medieval legada pelos *Livros de Maravilhas*. O mesmo se dá, por exemplo, nas narrativas que retomam seres fantásticos e míticos, geralmente associados ao desconhecido ou ao Oriente, passando a localizá-los no Novo Mundo: a transposição de mitos¹⁹ ou de seres da teratologia medieval torna-se uma forma de construir uma imagem verossímil do desconhecido.

¹⁹ Caso intrigante de transplante de um mito da antiguidade para o Brasil é o do mito das Amazonas. Gaspar de Carvajal atesta a existência das mulheres guerreiras, que vivem apartadas do convívio com homens, em sua viagem que parte de Quito, região da foz do atual rio Amazonas, passando por Coca, Napo e Marañon. Sua expedição não logra êxito e, de acordo com Cascudo, sai “[...] no Atlântico em 24 de agosto de 1542, com dois anos e oito meses de viagem. Carvajal atribui o fracasso da expedição à força guerreira das amazonas, das quais os índios da região seriam súditos e ter-lhes-ia vindo a seu socorro. Segundo o cronista ‘Estas mulheres são muito alvas e altas, com o cabelo muito comprido, entrançado e enrolado, na cabeça. São muito membrudas e andam nuas em pelo, tapadas as suas vergonhas com os seus arcos e flechas nas mãos, fazendo tanta guerra como dez índios’” (CASCUDO, Luís da Câmara. **Antologia do folclore**. 9. ed. São Paulo: Global, 2003. v. 1. – p. 22.). Thevet, a partir das informações legadas pelos espanhóis, vai ainda mais longe, constituindo uma genealogia que ligaria as amazonas da *Odisseia* às do Brasil. Após distinguir as três tribos distintas das Amazonas, as da África, “[...] entre elas as górgones, cuja rainha foi Medusa. As outras amazonas viviam na Cítia, nas proximidades do Rio Tanais. Foram estas que mais tarde reinaram sobre a parte de Ásia que fica perto do Rio Termodonte. E a quarta tribo é a das amazonas americanas, que ora estamos descrevendo.” THEVET, André. **As singularidades da França Antártica**. Tradução: Eugênio Amado. Belo Horizonte: Ed. Itatiaia; São Paulo: Ed. da Universidade de São Paulo, 1978. p. 206 “[...] entre lesquelles ont esté les Gorgones, qui auoyent Meduse pour Roine. Les autres Amazones ont eté en Scythie pres le fleuve de Tanaïs: lesqueles depuis ont regné en une partie de l’Asie, pres le fleuve Thermodoö. Et la quatrième sorte des Amazones, sont celle desquelles parlons presentement” (THEVET, Andre. **Les Singularitez de la France Antartique, Autrement Nommée Amerique, & de Plusieurs Terres & Isles decouuertes de nostre temps**. A Anvers: De l’imprimerie de Christophe Plantin a la Licorne d’or, 1558. p. 122R., f. 269. Disponível em: <galica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k109516t>. Acesso em: 18 jul. 2014.). A respeito do modo como as amazonas teriam chegado à terra do Brasil, Thevet afirma que “Não é fácil saber-se ao certo qual seria a origem das amazonas nessa terra. Pretendem alguns que as antigas amazonas, após terem (como já dissemos) participado da guerra de Troia, tendo ali lutado sob as orden de Penteseleia, dispersaram-se mais tarde para todos os lados. Outros acreditam que elas tenham emigrado de certos pontos da Grécia para a África, e dali teriam sido expulsas por um certo rei crudelíssimo.” Ibidem, p. 208. “[...] l’origine de ces Amazones en ce país n’est facile d’en escrire au certain. Aucuns tiennet, qu’apres la guerre de Troïe, ou eles allerent [...] soubz Penteseilee, elles s’ecarterēt ainsi de tous costez. Les autres, qu’elles estoient venuës de certains lieux de la Grece en Afrique, d’ou vn Roy, assez cruel les rechaça”. Ibidem, p. 123V, f. 270.

Figura 10 – De Bry (1592) ilustra uma aldeia tupi sendo atormentada por monstros marinhos e demônios.

Caso interessante de conformação da teratologia medieval na representação dos seres do Novo Mundo é o do monstro marinho, presente na *História da província de Sancta Cruz*, de Pero de Magalhães Gandavo. De acordo com Gandavo, na capitania de São Vicente matou-se um monstro marinho em 1564. Segundo o autor, embora o monstro fosse conhecido e muitos retratos dele circulassem na Europa, a descrição e o retrato presentes na sua *História* seriam mais fidedignos, pois pautados na realidade²⁰. Uma escrava índia caminhando pela praia

vio andar nella este monstro, mouendose de hũa parte pera outra, com passos e meneos desusados, & dando algũs hurros de quando em quando tam feos, que como pasmada & quase fora de si, se veo ao filho do mesmo capitam, cujo nome era Baltesar Ferreira.²¹

²⁰ A respeito das notícias sobre o monstro marinho que circulavam até então, o autor da *História da Província de Sancta Cruz* afirma: “[...] porque na verdade a mayor parte dos retratos, ou quasi todos, em que querem mostrar a semelhança de seu horrendo aspecto, andam errados, & alem disso, contase o sucesso de sua morte por diferentes maneiras, sendo a verdade hũa só, a qual he a seguinte [...]”. (GANDAVO, Pero de Magalhães. **Historia da província Sãcta Cruz a que vulgarmête chamamos Brasil**. Impresso em Lisboa: na officina de Antonio Gonsaluez: vendense em casa de loão lopez liureiro na rua noua, 1576. Disponível em: <<http://purl.pt/121/3/#/6>>. Acesso em: 20 jan. 2015. p. 30 verso). Como veremos adiante, com Daher, não há evidências da passagem de Gandavo pela terra do Brasil. Apresentar-se como detentor da “verdadeira história” a respeito do episódio, entretanto, teria como objetivo produzir auctoritas como enunciador.

²¹ Ibidem, p. 30, v.

A índia, então, desconhecendo completamente o ser que encontrava na praia, pede ajuda ao filho de seu dono, dando-lhe conta “[...] do que vira, parecêdolhe que era algũa visam diabolica”, ou ainda “[...] q andaua ali hũa cousa tam fea, que nam podia ser senam o demonio”²². Baltesar Ferreira, muito valente, prontamente se levanta, saca a espada acreditando que terá de enfrentar um tigre ou outro animal conhecido. Entretanto, avistando melhor o monstro, pode conhecer “[...] q era aquilo cousa do mar”. Então, o mancebo foi em direção ao monstro, que não se mostrou temeroso, muito pelo contrário, ergueu-se sobre as barbatanas do rabo, como se ficasse em pé, ameaçando-o, até que o jovem desferiu-lhe um golpe na barriga. Apesar de conseguir escapar do monstro, “[...] o grande torno de sangue q sahio da ferida, lhe deu no rosto com tanta força que quase ficou sem nenhũa vista”²³. E ainda,

[...] ferido hurrando com a boca aberta sem nenhum medo, remeteo a ele, & indo pera o tragar a vnhas & a dêtes, deulhe na cabeça hũa cutilada muy grande: cõ a qual ficou ja muy debil, & deixando sua vaã porfia, tornou entam a caminhar outra vez pera o mar.²⁴

Após apresentar o episódio narrativo, por meio do qual o monstro marinho de São Vicente teria se dado a conhecer, apresenta-se uma descrição que permitiria ao leitor construir uma imagem do monstro:

O retrato deste Mõstro, he este q no fim do presente capitulo se mostra, tirado pelo natural. Era quinze palmos de cõprido & semeado de cabelos pelo corpo, & no focinho tinha hũas sedas muy grãdes como bigodes. Os Indios da terra lhe chamão em sua lingua Hipupiára, que quer dizer demônio dagoa. Algũs como este se viram já nestas partes: mas achanse raramente. E assi tambem deue de auer outros muitos monstros de diversos pareceres, q no abismo desse largo & espantoso mar se escondẽ, de nam menos estranheza & admiração: & tudo se pode crer, por difficil que pareça: porque os segredos da natureza namforam reuelados todos ao homem, pera que com razam possa negar, & ter por impossuiel as cousas q não vio, nem de que nunca teue noticia.²⁵

Após descrever sumariamente o monstro, afirmando ser o seu retrato “tirado pelo natural” - o que investe no autor a *auctoritas* obtida por meio da experiência -

²² GANDAVO, Pero de Magalhães. **Historia da província Sãcta Cruz a que vulgarmête chamamos Brasil**. Impresso em Lisboa: na officina de Antonio Gonsaluez: vendense em casa de loão lopez liureiro na rua noua, 1576. Disponível em: <<http://purl.pt/121/3/#/6>>. Acesso em: 20 jan. 2015, p. 30v, 31f, f. 64, 65.

²³ Ibidem, p. 30v, f.66.

²⁴ Ibidem, p. 30v, f.66.

²⁵ Ibidem, p. 32v, f. 67.

Gandavo afirma que, devido à existência de tal monstro, se pode supor a existência de vários outros “[...] de nam menos estranheza & admiração”, pois os segredos da natureza não foram revelados ao homem e ele não pode negar ou crer impossíveis as coisas que não viu e de que não teve notícia. A afirmação é interessantíssima, pois mostra que a existência de um ser desconhecido, tomado por monstruoso ou exótico, implica na possibilidade da existência de outros seres fabulosos, maravilhosos, povoando o mar e o mundo desconhecido. A afirmação de Gandavo remete-nos imediatamente ao caso dos peixes-voadores presentes na travessia do Equador. A descrição desse peixe singular, seja por Staden, seja por Léry, permite que, nos motivos decorativos presentes na cartografia, infira-se a existência de peixes voadores gigantes, peixes com cabeça de lobo, peixes-espada com tamanho proporcional ao das naus, monstros voadores, demônios que cospem fogo ...

Partamos agora à análise da imagem do monstro marinho que encerra o capítulo de Gandavo. Nela, vê-se o filho de Baltasar Ferreira desferindo um golpe na barriga do temido monstro. O monstro aparece de pé, apoiado nas barbatanas de sua longa cauda de peixe. Nos membros superiores, veem-se seios que o associam a uma representação feminina, semelhante às sereias. Tem dois braços, como um ser humano, e longas garras ao final de seus quatro dedos. A cara é semelhante àquela que fora utilizada para ilustrar os cinocéfalos, tendo um focinho de cachorro e uma longa orelha pontuda, além da língua para fora, como os animais peçonhentos. O aspecto demoníaco que Gandavo insiste em ressaltar - “[...] era algũa visam diabolica.”, “[...] hũa cousa tam fea, que nam podia ser senam o demonio” - também aparece na imagem, se observarmos, metonimicamente, a cara e as mãos, ou julgarmos pela composição antropozoomórfica: cabeça de cachorro, língua de cobra, garra de felino, tronco e seios humanos, cauda de peixe. Os elementos que remetem a diversos seres teratológicos que povoavam as terras distantes, como os cinocéfalos e as sereias, são conformados de modo a constituir o demoníaco monstro marinho de Gandavo.

Figura 11 – Monstro marinho que ilustra um dos capítulos do discurso de grandezas de Pero de Magalhães Gandavo, de 1576.

Portanto entende-se que embora a visão da história e do tempo, durante o período das navegações, seja a da história do povo de Deus, baseada na Revelação, tal concepção não sobrepujou os mitos pagãos oriundos da Antiguidade Clássica. Pelo contrário: os medos do mar e a dificuldade de figurativizar o universo desconhecido propiciaram um ambiente fértil para a retomada dos seres presentes nos livros de maravilhas, que passam a ser os modelos de representação dos seres do Novo Mundo. Cinocéfalos, ciclopes e canibais, que habitavam o Oriente desconhecido, passam a povoar o Brasil, tornando o imaginário conhecido um padrão para se conhecer o real desconhecido. Como afirma Gombrich, “[...] toda arte tem origem na mente humana, em nossas reações ao mundo mais que no mundo visível em si²⁶”, de modo que não seria possível “representar” o Novo Mundo de maneira “realista”, mas, sim, conformá-lo aos modelos pictóricos e conceituais utilizados para ilustrar o mundo distante, desconhecido.

²⁶ GOMBRICH, Ernst. **Arte e Ilusão. Um estudo da psicologia da representação pictóricas**. São Paulo: Livraria Martins Fontes, 1995. p. 93. apud CHINCANGANA-BAYONA, Yobenj Aucardo. **Imago Gentilis Brasilis – Modelos de Representação Pictórica na Renascença**. 2004. 578 f. Tese (Doutorado em História Social) – Instituto de Ciências Humanas e Filosofia – Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2004. p. 330.

1.2 O Novo Mundo como símbolo

Durante séculos, como explica Miceli, a representação do mundo foi um desafio para o pensamento religioso e o pensamento filosófico,

[...] até pôr-se, com toda a evidência, nas imprecisas e dilatadas fronteiras que separam a Idade Média dos tempos modernos, quando o encontro com o Novo Mundo, com todo o seu significado histórico-cultural, foi acrescentado ao conhecimento geográfico europeu.²⁷

Durante a Idade Média, mais especificamente entre os séculos XIII e XV, houve um grande esforço de síntese que buscava conciliar “[...] a ideia bíblica de uma Terra plana, no que se referia à ecúmena habitável, às concepções gregas de uma Terra esférica, do ponto de vista astronômico.”²⁸ A experiência das navegações ibéricas pelo Atlântico e o estudo dos geógrafos da Antiguidade – passando por Homero²⁹, Crates de Mallos, Estrabão e Ptolomeu – influenciou fortemente a visão que se terá do orbe, a ponto de a consideração de Homero, “[...] de que o mundo habitado era uma ilha, cercada por um oceano contínuo” ser “[...] uma ideia que estará presente na principal forma de representação medieval do mundo”³⁰, o mapa T-O, “[...] um T dentro de um O mostra o desenho/Como em três partes foi dividido o mundo”³¹, como explica Leonardo Dati (c.1420), a quem se atribui o nome dado ao mapa, em *La sfera*.

²⁷ MICELI, Paulo. A vista da terra. In: _____. **O desenho do Brasil no teatro do mundo**. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2012. p. 33.

²⁸ Ibidem, p. 33.

²⁹ Ao considerar Homero entre os geógrafos antigos, Miceli faz algumas ressalvas: “Isso não quer dizer que se deva considerar a *Ilíada* e a *Odisseia*, cuja influência assinalou fortemente a formação da juventude grega, como livros de geografia propriamente ditos, mas as guerras de Troia, e especialmente as viagens de Ulisses, permitem uma leitura que ultrapassa a compreensão menor de que nesses livros, especialmente no segundo, nada se encontra além do relato de um périplo imaginário, realizado pelo herói mítico, a percorrer caminhos abertos, exclusivamente, nos espaços da elaboração poética. [...]”; entretanto, no que se refere diretamente à cosmografia, existem no texto de Homero – especialmente relacionadas ao Egito, à Líbia e à Sicília – inúmeras informações de caráter geográfico, etnográfico, botânico” (MICELI, op. cit., p. 34). Essas informações “[...] não saíram apenas do cérebro dos mitólogos gregos, tal como Atenas da cabeça de Zeus” (BALLABRIGA, Allain. **Les fictions d’Homère – L’invention mythologique et cosmographique dans l’Odisée**. Paris: Presses Universitaires de France, 1998. p. 91 apud MICELI, op. cit., p. 34)

³⁰ MICELI, op. cit., p. 34.

³¹ DATI, Leonardo. *La sfera*, 1420. Apud Miceli, op. cit., p. 34.

Figura 12 – Isidoro de Sevilha, Mapa T-O, 1472.

Miceli explica o significado da disposição do orbe nos mapas T-O:

Circulares, em sua quase totalidade, ou ovais, os mapas T-O eram emoldurados por um grande oceano, representando a sobrevivência de uma ideia que remonta aos tempos de Homero. O “T” também simbolizava a cruz e as três partes formadas por sua colocação dentro do círculo – a forma perfeita, testemunha da perfeição divina – relacionam-se ao dogma da Trindade. Finalmente, no ponto de junção entre a vertical e a transversal, ficava Jerusalém – o centro do mundo.³²

Refletindo uma cosmologia cristã, o mapa T-O divide o mundo em três continentes – Ásia, Europa e África – povoados pelos três filhos de Noé – Sem, Jafé e Cam –, refletindo, na representação do mundo, uma leitura literal da Bíblia, que acreditava na tese monogenética de acordo com a qual toda humanidade é descendente dos filhos de Noé. A descoberta do Novo Mundo, separado do Antigo pelo Oceano, levantaria a hipótese da tese poligenética, que, por ir de encontro aos conhecimentos bíblicos, tratava-se de uma ideia proscrita, pois, como explica Benassar:

Todos os povos do mundo deviam receber, um pouco mais cedo ou um pouco mais tarde, a revelação bíblica e a evangelização. Por conseguinte, era preciso que as comunicações tivessem podido estabelecer-se pelo Mundo Antigo e que a Bíblia, de uma maneira ou de outra, fizesse referência a isso. A tal ponto que muito tarde, em 1590, o jesuíta José de Acosta escreve: “Em uma questão tão considerável quanto a descoberta e a conversão do Novo Mundo à fé de Cristo, é muito razoável pensar que há alguma menção dela nas Santas Escrituras”. E, antes dessa data mas depois da descoberta e da exploração do Novo Mundo, durante muito tempo os novos mapas e mapas-múndi, que integram a descoberta, julgam indispensável unir a América ao resto do mundo, por exemplo, por intermédio de um continente austral, como na série dos

³² MICELI, Paulo. **O tesouro dos mapas – A cartografia na formação do Brasil**. 3. ed. São Paulo: Instituto Cultural Banco Santos, 2004. p. 63.

mapas portugueses dos anos 1515-19 (ditos *Atlas Miller*, do nome do último proprietário antes da compra pela Biblioteca Nacional de Paris) e, especialmente, no mapa-múndi de Lopo Homem, “mestre de mapas marinhos”, feito em Lisboa em 1517, ou ainda no mapa-múndi de Oronce Finé, professor de matemáticas no Collège de France, realizado em projeção cordiforme.³³

Se, por um lado, as navegações indicavam que o Novo Mundo era separado do antigo pelo grande mar oceano, por outro, a leitura literal da Bíblia não permitia a possibilidade poligenética, a de existirem homens que não fossem descendentes de Noé. Nesse sentido, é muito cara a observação da cartografia dos quinhentos, em que é extremamente comum a representação de um continente austral, muitas vezes, como no caso de *Le Nouveau Monde Descouvert et Illustre de Nostre Temps*, de André Thevet, em que tal continente aparece habitado por diversos homens e com certa organização social.

Figura 13 – Sebastien Münster, *Novus Orbis (Die Nüw Welt)*, Basileia, 1540.

³³ BENASSAR, Bartolomé. Dos mundos fechados à abertura do mundo. In: NOVAES, Adauto (Org.). **A descoberta do homem e do mundo**. São Paulo: Companhia das Letras, 1998. p. 88.

Figura 14 – André Thevet, *Le Nouveau Monde Decouvert et ilustre de nostre temps*, 1557.

O mapa de Sebastien Münster vem à luz no ano de 1550, e tem por título *Tabula nouarum insularum, quas diuersis respectibus Occidentales & Indianas uocant*. Nele, a divisão do Novo Mundo entre Espanha e Portugal aparece destacada pelo brasão espanhol presente na América Central e pelo português na “Insula Atlantica quan uocant Brasiln & Americam”, mais especificamente, no litoral, onde se vê uma cabana feita de troncos de árvores com uma perna pendente, indicada pela palavra “Canibali”³⁴. A terra dos portugueses, seria a do país dos

³⁴ A respeito desse mapa de Münster, e comparando-o ao *Nouus Orbis Regionum* de Holbein, publicado em 1532, Chincangana-Bayona explica que “Sebastien Münster realiza a prancha *Nouuus Orbis, Die Nüw Welt*, xilogravura com data de 1540, feita em Basileia e incluída na sua versão reeditada da *Geografia*. Esse mapa seria muito popular na Europa, ainda que para um público não especializado em cartografia. Esse mapa vai situar um abrigo de galhos e folhas onde estão endurecidas partes humanas no Brasil e é reforçado pelo texto *canibali*. Da mesma forma que o mapa de Holbein, a cabana ou abrigo de galhos substitui a árvore com membros retalhados das

canibais. O rio Amazonas e o rio da Prata, fronteiras naturais entre as colônias de Espanha e Portugal, merecem destaque, e, abaixo deste último, lê-se “Regio Gigantum”, região da Patagônia, que se acreditava ser habitada por gigantes. Mais abaixo, o estreito de Magalhães é apresentado como uma pequena separação entre a América, o Novo Mundo, e o continente austral.

No caso do mapa de André Thevet, publicado dezessete anos depois do de Münster, observa-se, além de maior conhecimento da América do Norte, uma maior riqueza de detalhes, o que provém do fato de se tratar de uma carta ilustrada e que observa “les degrez de longitude & latitude, selon l'ordre Cosmographique”, como se lê no texto explicativo no canto inferior esquerdo³⁵. Atendo-nos aos detalhes ilustrativos, que nos interessam mais particularmente, observam-se as naus, que indicam as rotas comerciais marítimas, os monstros marinhos e os peixes-voadores, estes, também aqui, figurados em grandes proporções, quase do mesmo tamanho das naus que atravessam o oceano. Abaixo, depois da “Patagona region des Geants”, um enorme continente austral não só colonizado, mas com extensiva atividade humana. Os topônimos, sobretudo na região mais próxima à Patagônia, marcam o conhecimento e a posse da terra; a ilustração de homens realizando diversas atividades – seja extraíndo madeira no canto inferior direito, seja fazendo uma fogueira sobre na região dos 260° de longitude, seja caçando próximo ao texto explicativo – demonstram a sua vida ativa. Abaixo da região povoada do continente austral, escreve-se “Partie de la Terra Antartique Incongue”, indicando, portanto, que a parte de cima seria conhecida. Assim como no mapa de Münster, a proximidade do Novo Mundo de um continente austral – no caso de Thevet, bastante povoado – reforça a tese monogenética e a possibilidade do povo de Deus ter se expandido

cosmografias. [...] Assim, os mapas de Holbein e Münster identificam porções do Novo Mundo (habitado pelos Caribes e Tupis) com as práticas canibais. Inicialmente, pode-se afirmar que os episódios estão representando índios, já que ao lado da cena, sobre os abrigos, aparece a palavra “*canibal*”. A isto deve-se somar que, na cosmografia de Münster, aparece a cabana de galhos situada na área do Brasil, enquanto que na *Nouus Orbis REgionum* de Holbein aparecem na América do Sul legendas como “*Terra Nouua*”, “*América*”, “*parias*”, “*Brisilia*” e “*Canibali*”. (CHINCANGANA-BAYONA, Yobenj Aucardo. Canibais do Brasil: os açougues de Fries, Holbeins e Münster (Século XVI). **Tempo** [online], v. 14, n. 28, p. 165-192, 2010. p. 175-176)

³⁵ Segue o texto explicativo da carta de Thevet na íntegra: “[...] le sçay bien, Amy lecteur, que quelques hōmes très-doctes parcideuant ont mis en lumiere la Carte de ceste Quatriesme partie de l'vniuers: mais pour ne l'auoir veuë, & icelle illustrée comme i'ay faict, pourroyent pareillement errer: ce qui m'a bon droict incité de te la représenter plus correcte que les precedentes, y observât les degrez de longitude & latitude, selon l'ordre Cosmographique: ensemble tu y verras plusieurs riuières, goulfes, mōtagnes, plages & promontoires, desquelz ie t'ay faict assez ample description dans mon Histoire, à fin que ti aues dequoy te contenter” (THEVET, André. *Le Nouveau Monde Descouuert et Illustre de Nostre Temps* apud MICELI, Paulo. *A vista da terra*. In: _____. **O desenho do Brasil no teatro do mundo**. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2012. p. 97).

mundo à fora por terra³⁶. Assim, retomando Benassar, se há uma parte do mundo que é conhecida pela lição dos clássicos e pela experiência, há, por outro lado, “[...] uma visão mítica elaborada a uma só vez por um conjunto de legendas, de relatos fantásticos, de tradições, que constituíam uma chave de leitura do mundo.” No caso, o mundo só poderia ser concebido a partir da tese monogenética. Caberia à cosmografia, portanto, justificá-la³⁷.

Um “Dom Quixote atrasado de vários séculos”, nas palavras de Todorov, Colombo será um caso exemplar em que se conformam os recursos científicos necessários ao empreendimento das navegações, aos interesses mercantilistas da colonização e às motivações religiosas de ordem salvacionista. Todorov reúne trechos de diversas cartas de Colombo que permitem entrever algumas de suas motivações às viagens à América³⁸, dos quais destacamos o de uma carta, de fevereiro de 1502, dirigida ao papa, em que escreve:

³⁶ O mito de São Tomé, assim como a tese monogenética, foi tido como uma das provas da universalidade da humanidade cristã. De acordo com Navarro, pesquisas apontam para a origem jesuítica do mito de São Tomé no Brasil. As “cartas anuais”, “[...] que eram narradas periodicamente aos superiores gerais de Roma”, tinham como função relatar as ações da Companhia de Jesus pelo Oriente, pela África ou pela América. Nelas surgiram esse mito, possivelmente tendo como principal fonte de informação as cartas de Francisco Xavier, apóstolo do Oriente. (NAVARRO, Eduardo de Almeida. A origem indiana de um mito do Brasil Colonial. Disponível em: <www.tupi.fflch.usp.br/sites/tupi.fflch.usp.br/files/A%20ORIGEM%INDIANA%20DE_0.pdf>. Acesso em: 14 out. 2014. p. 10). As principais provas da passagem de São Tomé na América, assim como na Índia, seriam as marcas de suas pegadas no chão quando, acuado por homens que não queriam se converter, tomando impulso, o apóstolo fugia com um salto, alçando voo. Navarro cita a seguinte passagem de Manuel da Nóbrega que alude à presença do mito: “Dizem eles que S. Tomé, a quem eles chamam Zomé, passou por aqui, e isto lhes ficou por dito de seus antepassados e que suas pisadas estão sinaladas junto de um rio; as quais eu fui ver por mais certeza da verdade e vi com os próprios olhos quatro pisadas mui sinaladas com seus dedos, as quais algumas vezes cobre o rio quando enche; dizem também que, quando deixou estas pisadas, ia fugindo dos índios, que o queriam flechar, e chegando ali se lhe abriu o rio e passara por meio dele a outra parte sem se molhar, e dali foi para a Índia. [...] Assim mesmo contam que, quando o queriam flechar os índios, as flechas se tornavam para eles, e os matos lhe faziam por onde passasse: outros contam isso como por escárnio. Dizem também que lhes prometeu que havia de tornar outra vez a vê-los. [...] Dele contam que lhe dera os alimentos que ainda hoje usam, que são raízes e ervas e com isso vivem bem; não obstante, dizem mal de seu companheiro” (NÓBREGA, Manuel. In: LEITE, Serafim. **Cartas dos primeiros jesuítas do Brasil** apud NAVARRO, op. cit., p. 10-11.). Ver também “A origem de um mito luso-brasileiro”. In: HOLANDA, Sérgio Buarque de. **Visão do paraíso: os motivos edênicos no descobrimento e colonização do Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 2010. p.171-201.

³⁷ BENASSAR, Bartolomé. Dos mundos fechados à abertura do mundo. In: NOVAES, Adauto (Org.). **A descoberta do homem e do mundo**. São Paulo: Companhia das Letras, 1998. p. 86.

³⁸ Entre outras passagens em que Colombo apresenta a expansão do cristianismo e o milenarismo como justificativas para as suas viagens, destacam-se as seguintes: “Nosso Senhor bem sabe que eu não suporto todas estas penas para acumular tesouros nem para descobri-los para mim; pois [...] bem sei que tudo o que se faz neste mundo é vão, se não tiver sido feito para a honra e o serviço de Deus” (LAS CASAS, Historia de las Índias. México: Fondo de Cultura Económica, 1951. v. I. apud TODOROV, Tzvetan. **A conquista da América – A questão do outro**. Tradução Beatriz Perrone Moisés. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2014. p. 12). Ou ainda: “Não fiz esta viagem para nela obter ouro e fortuna; é a verdade, pois disso toda esperança já estava morta. Vim até Vossas Altezas com uma intenção pura e um grande zelo, e não mintó” (COLOMBO, Cristóvão. Carta Raríssima, 7

Esta empresa (a das navegações) foi feita no intuito de empregar o que dela se obtivesse na devolução da Terra Santa à Santa Igreja. Depois de lá ter estado, escrevi ao Rei e à Rainha, meus senhores, dizendo-lhes que dentro de sete anos disporia de cinquenta mil homens a pé e cinco mil cavaleiros, para a conquista da Terra Santa e, durante os cinco anos seguintes, mais cinquenta mil pedestres e outros cinco mil cavaleiros, o que totalizaria dez mil cavaleiros e cem mil pedestres para a dita conquista.³⁹

A colonização da América, para Colombo, justifica-se pela busca por reunir um contingente militar capaz de empreender uma cruzada que permitisse a reconquista da terra santa. Observa-se, desse modo, a união de dois ideários: um muito próximo ao das cruzadas medievais, que visava à reconquista da terra Santa, e outro moderno, motivado pela conquista do desconhecido. A motivação salvacionista de Colombo, baseada nas teses milenaristas de Joaquim de Fiori, era tal que, para garantir que mesmo após a sua morte a reconquista da terra Santa fosse empreendida, o almirante “[...] instituiu um morgado e dá instruções a seu filho (ou a seus herdeiros): juntar o máximo de dinheiro possível para, no caso de os Reis renunciarem ao projeto, poder ‘ir lá só e tão poderoso quanto lhe for possível’ (22.2.1498)”⁴⁰.

Qual seria, portanto, a principal motivação de Colombo para realizar suas viagens? Todorov explica que a “vitória universal do cristianismo” certamente é o que anima Colombo. No diário da primeira viagem, o genovês afirma querer encontrar o Grande Can, imperador da China, cuja notícia tinha sido recolhida por Marco Polo, segundo o qual “[...] há muito tempo o imperador de Catai [China] pediu sábios para instruí-lo na fé de Cristo.”⁴¹ Em carta destinada ao papa Alexandre VI, em fevereiro de 1502, Colombo explica que “[...] sua próxima viagem será ‘para a glória da Santíssima Trindade e da santa religião cristã’”, pois “Espero em Nosso Senhor poder propagar seu santo nome e seu Evangelho no universo.”⁴² Para Colombo, possivelmente inspirado pelas profecias de Joaquim de Fiori, a descoberta da América será tida como um elemento que prenuncia a reconquista de terra santa e a vitória universal do cristianismo. Confirmando o projeto salvacionista de Colombo, Todorov assevera:

jul. 1503 apud TODOROV, Tzetan. **A conquista da América – A questão do outro**. Tradução Beatriz Perrone Moisés. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2014. p. 12).

³⁹ COLOMBO, Cristóvão. Carta, 22 fev. 1502. In: TODOROV, op. cit., p. 14-15.

⁴⁰ TODOROV, op. cit., p. 15.

⁴¹ Ibidem, p. 12.

⁴² COLOMBO, Cristóvão. Carta ao papa Alexandre VI, fev. 1502 apud TODOROV, op. cit., p. 13.

A realidade deste projeto está amplamente comprovada. No dia 26 de dezembro de 1492, durante a primeira viagem, ele [Colombo] revela em seu diário que espera encontrar ouro, e “em quantidade suficiente para que os Reis possam, em menos de três anos, preparar e empreender a conquista da Terra Santa. Foi assim”, continua ele, “que manifestei a Vossas Altezas o desejo de ver os benefícios de minha atual empresa consagrados à conquista de Jerusalém, o que fez Vossas altezas sorrirem, dizendo que isto lhes agradava, e que mesmo sem este benefício este era o seu desejo”. Mais tarde, ele relembra este episódio: “No momento em que tomei as providências para ir descobrir as Índias, era na intenção de suplicar ao Rei e à Rainha, nossos senhores, que eles se decidissem a gastar a renda que poderiam obter das Índias na conquista de Jerusalém; e foi de fato o que eu lhes pedi”. (Instituição de morgado, 22.2.1498). Era pois esse o projeto que Colombo tinha apresentado à corte real, procurando obter o auxílio de que precisava para a primeira expedição. Quanto a Suas Altezas, não levavam isso muito a sério, e deviam reservar-se o direito de empregar o lucro do empreendimento, se lucro houvesse, com outras finalidades.⁴³

Seja por meio da cartografia quinhentista, como a carta de Thevet com seu grande continente austral como prova da tese monogenética, seja por meio das motivações que levaram Colombo a empreender as suas viagens, a descoberta do Novo Mundo deve ser remetida à universalidade das Escrituras e da Revelação, sendo compreendida símbolo que deve ser interpretado à luz das profecias.

A visão do tempo e da história, para Colombo, será uma visão profética, ou seja, a história apresenta-se como um símbolo a ser interpretado de modo que se realizem as profecias das Escrituras. Chauí cita trechos de diversas cartas do viajante que nos permitem constatar tal perspectiva. Na “Carta a los Reyes”, de 1502, por exemplo, afirma-se:

Grande parte das profecias e das Sagradas Escrituras está acabada [...] muito resta a cumprir das profecias e são coisas grandes no mundo e há sinais de que Nosso Senhor tem pressa delas. [...] O cardeal Pedro de Ailíaco escreve muito sobre o fim da seita de Maomé e do advento do anticristo [...] o abade Joaquim Calabrês disse que haveria de sair da Espanha quem iria reedificar a cada do Monte Sião [...]. Para a execução da empresa das Índias não me aproveitou razão nem matemática nem mapa-múndi; plenamente cumpriu-se o que disse Isaías.⁴⁴

Embora a busca por descobertas e riquezas motivassem, senão Colombo, certamente os financiadores e as tripulações de suas viagens, o salvacionismo inspirado pelas teses milenaristas sempre esteve no horizonte do almirante genovês. Além disso, a busca por riquezas e o desejo de converter todos os povos ao catolicismo não se excluem, pelo contrário, complementam-se. Motivado pelas profecias de Joaquim de Fiori – segundo as quais após a dispersão de Israel e a

⁴³ TODOROV, Tzvetan. **A conquista da América – A questão do outro**. Tradução Beatriz Perrone Moisés. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2014. p. 14.

⁴⁴ COLOMBO, Cristóvão. Carta a los reyes, 1502 apud CHAUI, Marilena. Profecias e tempo do fim. In: NOVAES, Adauto (Org.). **A descoberta do homem e do mundo**. São Paulo: Companhia das Letras, 1998. p. 459.

conversão de todos os povos do mundo, Jerusalém seria reconquistada pelo papa Angélico ou, como preferem os joaquimitas, pelo o Imperador dos Últimos Tempos –, Colombo acredita que, por meio das riquezas obtidas no Novo Mundo, poderá financiar uma cruzada para libertar Jerusalém.

Embora, como explica Sérgio Buarque de Holanda, Colombo não use a expressão Novo Mundo – que será utilizada pela primeira vez pelo humanista Anghiera, antes mesmo de Vespúcio –, Chauí discute a importância da ideia de *Novo Mundo* e de *Outro Mundo* para compreender a obra do viajante. Descobrir o *Novo Mundo* não se relacionaria apenas a descortinar uma parte do mundo que era desconhecida. Para Chauí, o mundo “[...] é *novo* porque é o retorno à perfeição da origem, à primavera do mundo, ou à ‘novação do mundo’, oposta à velhice outonal ou à decadência do velho mundo. E ele é *outro* porque é originário, anterior à queda do homem.”⁴⁵ O Novo mundo, portanto, pressupõe a decadência do mundo antigo, corrompido pela vaidade e pela ambição do homem, e a possibilidade de voltar à infância do mundo, quando a terra ainda não fora maculada pela civilização. Fundem-se, nessa perspectiva, matrizes cristãs e pagãs. Vê-se na figuração da natureza da América a retomada de temas edênicos, como explica Sérgio Buarque, e na descrição do homem que desconhece a vergonha, a princípio, a mesma inocência de Adão e Eva antes de comerem do fruto da árvore da ciência do bem e do mal, antes conhecerem o pecado e serem expulsos do paraíso⁴⁶. Por outro lado, como afirma Vasco de Quiroga, em 1535, citado em Holanda, a terra chama-se Novo Mundo “se não por se ter achado há pouco tempo, senão porque é em gentes

⁴⁵ CHAUÍ, Marilena. **Brasil – mito fundador e sociedade autoritária**. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2007. p. 62.

⁴⁶ A ideia de corrupção do mundo, dos valores e da natureza está na base do pensamento cristão, pois a degeneração e a corrupção são consequências do pecado, e o pecado vem da ação do homem. Um mundo em que a ação do homem é ostensiva, certamente seria um mundo corrompido, em que a natureza e a bondade foram perdidas. O homem em convívio com a natureza edênica, anterior à formação das instituições, certamente viveria em estado natural. De acordo com Sérgio Buarque, o *statu innocentiae*, que aparece na Suma Teológica de Tomás de Aquino e em outros autores por intermédio de Las Casas e de Montaigne, frutificará, “[...] com o tempo, no postulado, rico em consequências, da bondade natural do homem.” Citando Propércio, Montaigne afirmará a respeito dos homens do Novo Mundo que “[...] a hera cresce ainda melhor sem cuidados; o medronheiro nunca se apresenta tão belo como nos antros solitários e o canto dos pássaros é assim tão suave porque natural.” Assim, os índios seriam tal qual os frutos que se produzem sem a intervenção do homem: suas qualidades seriam mais vivas, vigorosas, autênticas, úteis e naturais. Representariam a força intacta da natureza e, portanto, seriam superiores aos homens corrompidos pela civilização (HOLANDA, Sérgio Buarque de. **Visão do paraíso**: os motivos edênicos no descobrimento e colonização do Brasil. São Paulo: Companhia das Letras, 2010. p. 276).

e em tudo como foi aquêla da idade primeira e de ouro.”⁴⁷ A Idade do ouro, que aparece em *Trabalhos e Dias*⁴⁸ de Hesíodo e nas *Metamorfoses*⁴⁹ de Ovídio, é retomada por ocasião da descoberta e associada à visão cristã do paraíso.⁵⁰ Retornar a esse *outro mundo*, o mundo das origens; construir esse *mundo novo*, livre dos sinais da degeneração dos tempos, permitiria aos homens, “[...] a criação de um mundo novo pela arte e engenho humanos”⁵¹, como explica Chauí. Tendo em vista a orientação salvacionista, o Novo Mundo apresentar-se-á como um possível projeto de edificação de uma humanidade cristã, livre dos séculos de pecado que o paganismo, a vaidade e a ambição legaram à Europa.

O *outro mundo* que Colombo acreditava ter descoberto seria parte de um dos países do exótico Oriente, a parte oriental das Índias. Chauí explica que a palavra Oriente, na tradição bíblica, possui dois significados distintos. De um lado, significa “[...] o conjunto de nações a serem convertidas e evangelizadas para que se cumpra a profecia do Reino de Mil Anos”. Por outro lado, significa “[...] a pátria de perfeição e, na tradição judaico-cristã, o Paraíso Terreal, segundo suas localizações no Gênesis”⁵². A identificação do Oriente com o paraíso já aparece no Gênesis:

lahweh Deus plantou um jardim em Éden, *no oriente*, e aí colocou o homem que modelara. lahweh Deus fez crescer do solo toda espécie de árvores formosas de ver e

⁴⁷ QUIROGA, Vasco de apud HOLANDA, Sérgio Buarque de. **Visão do paraíso**: os motivos edênicos no descobrimento e colonização do Brasil. São Paulo: Companhia das Letras, 2010. p. 308.

⁴⁸ HESÍODO. **Trabalhos e Dias**. Tradução e Introdução Christian Werner. São Paulo: Hedra, 2013.

⁴⁹ CARVALHO, Raimundo Nonato Barbosa de. **Metamorfoses em tradução**. 2010. 158 f. Trabalho de conclusão (Pós-doutorado em Letras Clássicas) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas – Universidade de São Paulo, 2010. Disponível em: <<http://www.usp.br/verve/coordenadores/raimundocarvalho/rascunhos/metamorfosesovidio-raimundocarvalho.pdf>>. Acesso em: 3 jan. 2015.

⁵⁰ A referência às três eras da humanidade – a era de ouro, de prata e de bronze – remete aos *Trabalhos e os dias* de Hesíodo e às *Metamorfoses* de Ovídio. A sucessão das três eras marca o declínio dos homens, que decaem de uma vida semelhante à dos deuses à necessidade do trabalho para o seu sustento. Os principais motivos da queda seriam a cobiça e a ganância, que levaram os homens a cavar nas entranhas da terra os seus mais profundos segredos, trazendo à luz os metais – ouro, prata e ferro. Cada um desses metais representaria a queda do homem, seja pela cobiça do ouro e da prata, seja pelo domínio do ferro, que permite forjar armas e criar as guerras. O fato de os índios do Brasil não dominarem a metalurgia permitiria atribuir-lhes a pureza e a inocência que teriam caracterizado a vida do homem anterior à queda, sendo a descoberta uma possibilidade de retorno a um mundo renovado. (HOLANDA, Sérgio Buarque de. **Visão do paraíso**: os motivos edênicos no descobrimento e colonização do Brasil. São Paulo: Companhia das Letras, 2010. p. 304).

⁵¹ CHAUI, Marilena Profecias e tempo do fim. In: NOVAES, Adauto (Org.). **A descoberta do homem e do mundo**. São Paulo: Companhia das Letras, 1998. p. 465. A respeito do alumbramento presente na visão do Novo Mundo, que levará ao uso de temas edênicos para abordar o Novo Mundo, Sérgio Buarque escreve que “O milagre parecia novamente incorporado à natureza: uma natureza ainda cheia de graça matinal, em perfeita harmonia e correspondência com o Criador. Colombo, sem dissuadir-se de que atingira pelo Ocidente as partes do Oriente, julgou-se em *outro mundo* ao avistar a costa do Paria, onde tudo lhe dizia estar o caminho do verdadeiro Paraíso Terreal” (HOLANDA, op. cit., p. 307).

⁵² CHAUI, op. cit., p. 489.

boas de comer, e a árvore da vida no meio do jardim, e a árvore do conhecimento do bem e do mal.⁵³

O Oriente – comumente relacionado, no período medieval, ao distante maravilhoso – é descrito no Gênesis como o local em que Iahweh Deus teria plantado o jardim do Éden, mostrando, portanto, que a mitologia a respeito do paraíso terreal não remonta apenas aos mitos pagãos, mas também se alimenta de fontes cristãs. A busca pelo Oriente maravilhoso será fundamental para Colombo empreender sua viagem às Américas⁵⁴. Analisando os diários da primeira e da terceira viagem, Chauí explica como as “obscuridades enigmáticas” de Colombo – que ora descreve os índios em estado de inocência e formosura, ora os descreve como brutas feras; ora apresenta minuciosas descrições cartográficas e astronômicas, ora uma descrição fantástica da flora, da fauna e das gentes – provavelmente se devem à “[...] dificuldade que o símbolo Oriente lhe impõe.”⁵⁵ Citando trechos do diário da primeira viagem, explica que, após o relato da viagem empreendida meses a fio, Colombo conclui que “[...] bem disseram os sagrados teólogos e os sábios filósofos ao afirmar que o Paraíso terrestre está nos confins do Oriente, porque é um lugar temperadíssimo. De modo que as terras, agora descobertas, seriam os confins do Oriente”⁵⁶.

Seja, como analisa Chauí, devido a uma “[...] cabeça cheia de fantasias medievais com mãos que usam técnicas modernas”, seja devido à possibilidade de o “[...] almirante [ser] um visionário que inventa uma cosmografia e uma história natural fantásticas”⁵⁷, a certeza de ter chegado ao Oriente e de estar à iminência de descobrir o paraíso terrestre só se acentua ao longo do tempo. No relato da terceira viagem, o “exegeta do novo mundo” explica:

[...] e eu afirmo que esse rio [o Orenoco] emana do Paraíso Terrestre e de terra infinita, pois no Austro até agora não se teve notícia, mas a minha convicção é bem forte de

⁵³ GÊNESIS 2,8-14 apud CHAUI, Marilena. Profecias e tempo do fim. In: NOVAES, Adauto (Org.). **A descoberta do homem e do mundo**. São Paulo: Companhia das Letras, 1998. p. 489.

⁵⁴ Todorov explica que, embora Colombo não tenha encontrado nada de surpreendente em sua primeira viagem, ao retornar ao Açores afirmará que “O Paraíso terrestre está no fim do Oriente, pois essa é uma região temperada ao extremo. E aquelas terras que ele acabava de descobrir são, segundo ele, o fim do Oriente.” COLOMBO, Cristóvão. Carta, 21 fev. 1493 apud TODOROV, Tzvetan. **A conquista da América – A questão do outro**. Tradução Beatriz Perrone Moisés. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2014. p. 22.)

⁵⁵ CHAUI, op. cit., p. 490.

⁵⁶ COLOMBO, C. Relacion del tercer viaje apud CHAUI, op. cit., p. 490.

⁵⁷ CHAUI, op. cit., p. 490.

que ali onde indiquei, fica o Paraíso Terrestre, e em meus ditos e afirmações me apoio nas razões das autoridades supracitadas.⁵⁸

Analisando a Carta aos reis, de 31/08/1498, Todorov explica as crenças às quais Colombo teria chegado em sua terceira viagem. Segundo a interpretação do almirante:

[...] o mundo não era redondo da maneira como é descrito, mas da forma de uma pera que seria toda bem redonda, exceto no local onde se encontra a haste, que é o ponto mais elevado; ou então como uma bola bem redonda, sobre a qual, em um certo ponto, estaria algo como uma teta de mulher, e a parte deste mamilo fosse a mais elevada e a mais próxima do céu, e situada sob a linha equinocial neste mar Oceano, no fim do Oriente.⁵⁹

O mundo, na fantasia visionária de Colombo, passa a ser representado como uma pera com uma haste ou ainda uma bola com uma elevação semelhante a um seio de mulher, cujo mamilo estaria próximo ao céu e seria localizado no fim do Oriente. O paraíso terrestre, desse modo, não teria a forma de uma montanha, como mostram diversos escritos a respeito, mas “[...] sim está sobre este pico, no ponto de que falei, que figura a haste da pera, onde subimos, pouco a pouco, por uma inclinação tomada de muito longe.”⁶⁰ Analisando as descrições do paraíso terrestre feitas por Colombo, Todorov mostra o quanto suas crenças pautaram suas interpretações, levando-o, muitas vezes, a ignorar o que via e conhecia no Novo Mundo para ver nele refletidas as suas crenças, como o paraíso terrestre, a existência dos ciclopes, dos antropófagos, dos homens com caudas, das sereias e das amazonas. Como apontado por Sérgio Buarque, Colombo não será o único a crer na ideia de que o paraíso terreal se localizava na América: tal perspectiva será

⁵⁸ COLOMBO, C. Relacion del primer viaje apud CHAUI, Marilena. Profecias e tempo do fim. In: NOVAES, Adauto (Org.). **A descoberta do homem e do mundo**. São Paulo: Companhia das Letras, 1998. p. 490. Na “Relación del tercer viaje”, a mesma tópica se repete, afirmando-se a existência do paraíso terrestre nas terras recém descobertas: “A Sagrada Escritura atesta que Nosso Senhor criou o paraíso terrestre, nele colocando a árvore da vida, e de onde brota uma fonte de que resultam os quatro maiores rios deste mundo: o Ganges na Índia; o Tigre e o Eufrates, que separam a serra, dividem a Mesopotâmia e vão desembocar na Pérsia, e o Nilo, que nasce na Etiópia e acaba no mar, em Alexandria.

E não encontro nem jamais encontrei nenhuma escritura dos latinos ou gregos que indique, com segurança, o lugar em que se situa neste mundo o Paraíso terrestre; nem tampouco vi em nenhum mapa-múndi, a não ser localizado com autoridade de argumento. [...] Creio que, se eu passasse abaixo da linha equinocial, ao chegar lá, na parte mais alta, encontraria temperatura muito maior e diferença nas estrelas e nas águas; não porque creia que ali onde a altura seja máxima seja também navegável ou haja água, nem que se possa subir até lá, mas porque creio que ali é o Paraíso terrestre, aonde ninguém consegue chegar, a não ser pela vontade divina. (COLOMBO, C. Relacion del tercer viaje apud CHAUI, op. cit., p. 496.)

⁵⁹ COLOMBO, Cristóvão. Carta aos reis, 31 ago. 1498 apud TODOROV, Tzetan. **A conquista da América – A questão do outro**. Tradução Beatriz Perrone Moisés. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2014. p. 22.

⁶⁰ COLOMBO, Cristóvão. Carta aos , 31 ago. 1498 apud TODOROV, op. cit., p. 22.

corroborada pelas cartas de Vespúcio⁶¹, chegando, inclusive, aos meios eclesiásticos.

Em um trecho da “Crônica da Companhia de Jesus do Estado do Brasil”, de Simão de Vasconcelos, lê-se que, tendo considerado possível a tese do Paraíso Terrestre, o papa manda um grupo de teólogos analisá-la, e estes chegam à seguinte conclusão:

[...] Muitos autores graves, antigos e modernos, tiveram para si que plantou Deus Nosso Senhor o Paraíso cá da terra para a parte da linha Equinocial meio da zona tórrida, debaixo dela, ou junto a ela, ou dela para o sul, que tudo tem a mesma dificuldade, e tudo vem a ser em favor de nosso intento. Aratosthenes, Polybio, Ptolomeu, Avicena e não poucos teólogos de que fazem menção maior São Tomás [...] tiveram para si que debaixo da Equinocial meio da zona tórrida criara Deus Nosso Senhor o Paraíso terrestre por ser esta a parte da terra mais temperada, amena e deleitosa de todo o universo [...]. Como testifica o Pe. Lucena na vida de São Francisco Xavier lib. 3, cap. 10, e dito se deixa ver, que o que seguir que o Paraíso está para o norte da Equinocial, averiguando que não está na parte que responde à África ou Ásia, é força que diga que está na América.⁶²

Seja pela ignorância que os homens tinham dos metais, a cobiça pelo ouro e o domínio do ferro, que conduziam à ganância e às guerras; pelos rios abundantes e caudalosos; os densos bosques e as árvores, que geravam alimento em fartura e podiam ter propriedades medicinais; a temperança dos ares que tornava o ambiente ainda mais fértil - diversos elementos levavam à crença de se haver chegado a um *paraíso perdido*, sendo a natureza o seu principal símbolo.

Chauí explica que para Colombo “[...] o mundo foi escrito duas vezes: por Deus, ao criá-lo, nomeando a criação; e pelas criaturas que interpretaram a obra divina.”⁶³ A Colombo caberia essa tarefa de “interpretar”, o que significaria produzir “[...] a conformidade entre os dois livros e o seu olhar de navegante.”⁶⁴ Assim,

⁶¹ Na “*Mundus Novus*”, de 1503, Vespúcio escreve: “A terra daquelas regiões é fértil e amena, de muitos montes e morros, e infinitos vales, e regada de grandes rios e fontes, coberta de extensos bosques [...]. Todas as árvores tão odoríferas, e produzem gomas ou óleos, ou algum outro licor, cujas propriedades todas, se fossem conhecidas, não duvido que andaríamos todos sãos. E por certo que se o paraíso terrenal existe em alguma parte da terra, creio que não deve ser longe destes países.” (VESPÚCIO, Américo. *Mundus Novus*, 1503 apud RIBEIRO, Darcy. *A invenção do Brasil*. In: _____.; MOREIRA NETO, Carlos de Araújo. **A fundação do Brasil: testemunhos 1500-1700**. Petrópolis: Editora Vozes, 1992. p. 19).

⁶² VASCONCELOS, Simão de. *Notícias Antecedentes, Curiosas e Necessárias das Cousas do Brasil*, 1663 apud RIBEIRO, op. cit., p. 19.

⁶³ CHAUI, Marilena. *Profecias e tempo do fim*. In: NOVAES, Adauto (Org.). **A descoberta do homem e do mundo**. São Paulo: Companhia das Letras, 1998. p. 492.

⁶⁴ *Ibidem*, p. 492.

caberia ao viajante ler o livro do mundo e interpretá-lo à luz das autoridades a respeito do mundo “exótico” e das profecias bíblicas⁶⁵.

De acordo com essa perspectiva, a realidade não se encerra em si mesma, mas se trata de um livro imenso no qual se podem ler os indícios da vontade divina. Como explica Sérgio Buarque:

A visão simbólica da natureza, que já nos primeiros séculos cristãos fora largamente representada pelos padres da Igreja, não era menos familiar aos homens da era dos grandes descobrimentos marítimos ou mesmo aos do século XVII. Os próprios humanistas, sem embargo de sua repulsa a tantas opiniões cultivadas na Idade Média, pode dizer-se que a favoreceram, mais do que a combateram.⁶⁶

O Novo Mundo, portanto, se prestaria à interpretação e não apenas à contemplação. A natureza é tornada um símbolo, encerrando profecias a ser interpretadas. Desse modo, conhecer a natureza não se resume ao âmbito do conhecimento empírico, mas se estende à hermenêutica, à capacidade que se tem de interpretar os símbolos e intuir as verdades presentes na criação divina. Intocado pela ação do homem, o Novo Mundo exprime a vontade de Deus. Por isso demanda a interpretação simbólica, perscrutar os rastros do Criador para encontrar indícios da Sua vontade. Porém, visto que o conhecimento humano é incipiente frente ao conhecimento divino, a interpretação da natureza do Novo Mundo será atividade incessante em que a compreensão humana é sempre posta em devir.

Sérgio Buarque elenca diversos exemplos de interpretação simbólica da natureza da terra do Brasil durante o período dos descobrimentos. Entre eles, destacam-se dois: os papagaios e o ananás.

⁶⁵ Por meio de diversas indagações, Chauí apresenta algumas das referências que serão tomadas por Colombo para suas descrições: “Por que a obsessão do almirante em repetir *ad nauseam* que vai ao poente pelo austro, senão porque a cartografia teológica, inspirada num Isaías traduzido para o latim, situa o Paraíso na terra australis? Por que insiste em fazer da Hispaniola a redescoberta Társis, Ofir e Setim, senão porque são ilhas bíblicas mencionadas na profecia da reunião das nações e porque são as Ilhas Afortunadas, limiar do Paraíso? Por que a certeza de haver chegado ao Paraíso ao encontrar a foz do Orenoco, senão porque o texto do Gênesis recorta o Éden com quatro rios que a tradição fará atravessar a terra inteira, enlaçando-a, e porque d’Ailly descreve os rios edênicos como rios de copiosa opulência que correm com ferocidade e estrondo (haveria estrondo maior do que a pororoca que Colombo presencia na foz do Orenoco)? Que outra razão haveria para que anotasse nos diários das várias viagens o gosto agradável das águas, mesmo quando sabe que está no mar, senão porque, em sua biblioteca cristã, os quatro rios do Paraíso correm por sob a terra e, portanto, onde quer que se vá, no Oriente, forçoso seria encontrá-los?” (CHAUÍ, Marilena. *Profecias e tempo do fim*. In: NOVAES, Adauto (Org.). **A descoberta do homem e do mundo**. São Paulo: Companhia das Letras, 1998. p. 493).

⁶⁶ HOLANDA, Sérgio Buarque de. **Visão do paraíso: os motivos edênicos no descobrimento e colonização do Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 2010. p. 291.

Durante a Idade Média, os papagaios eram conhecidos como aves exóticas oriundas das Índias, onde supostamente se localizava o paraíso terrestre. A vinculação dessas aves ao Brasil foi tão intensa que, em 1501, ao retornar a Portugal, Pedro Álvares Cabral alude àquela terra como “terra delli Papagá”, como explica Holanda. No planisfério de Cantino, de 1502, as novas terras, pertencentes a Portugal de acordo com o Tratado de Tordesilhas, são representadas por uma arborizada faixa litorânea em que se veem três aves de plumagem exótica, talvez uma alusão aos papagaios cuja notícia remontaria às terras do paraíso. Somente depois de alguns anos o nome do cobiçado lenho cor de brasa prevaleceria sobre o das aves, denominando a terra descoberta como terra do Brasil.

Figura 15 – Planisfério de Cantino, 1502

De acordo com os monges peregrinos, essas aves descendiam “[...] dos anjos que, depois da revolta de Lúcifer, se viram com ele despejados da celeste mansão.”⁶⁷ Os anjos, diferente de Lúcifer, padeceram menor castigo: foram transformados em pássaros e exilados do paraíso, sofrendo a grande “[...] mágoa de não contemplar a face do Senhor.”⁶⁸ Na *Messe des Oisiaus*, de Jean Condé, entre diversos outros pássaros, os papagaios surgiam para anunciar a chegada de Vênus. Apesar da sugestão pagã, o ambiente em que os pássaros são descritos – um florido jardim, repleto de fontes, com ares amenos – sugere o paraíso terrestre.

⁶⁷ HOLANDA, Sérgio Buarque de. **Visão do paraíso: os motivos edênicos no descobrimento e colonização do Brasil.** São Paulo: Companhia das Letras, 2010. p. 311.

⁶⁸ Ibidem, p. 311.

Durante a Antiguidade e a Idade Média, a crença de que “[...] o papagaio pertencia eminentemente à fauna da Índia, onde não faltava quem situasse, por sua vez, o Éden bíblico, contribuiria naturalmente para a sua inclusão entre as aves paradisíacas.”⁶⁹, tal qual a fênix ou os rouxinóis. A associação entre o papagaio e o paraíso terrestre torna-se mais forte quando se refere à crença de que “[...] todos os bichos falavam no começo do mundo e só perderam a fala em consequência do Pecado.”⁷⁰ Assim o fato de se encontrar a ave falante na América reforçaria a ideia dessa terra ser o paraíso terrestre visto que, de alguma maneira misteriosa, haveria mantido um vestígio do tempo primordial em que a obra do Criador não havia sido corrompida.

Exercício de agudeza na interpretação simbólica da natureza é a explicação de frei Antônio do Rosário a respeito do significado do ananás. O nome do fruto brasileiro teria origem no nome de Sant’Ana, mãe da virgem Maria, *Anna nascitur*. Citado por Sérgio Buarque, o frei Antônio do Rosário explica a etimologia mística:

Ana quer dizer graça, e 150 vezes se nomeia no rosário a filha de Ana, cheia de graça. Se os nomes são sinais das naturezas que os têm, o ananás é o fruto que melhor significa a Senhora do Rosário, pois que contém a origem da sua, cheia de graça, de que está cheio o rosário.⁷¹

Assim, a existência da nova terra se vincula ao culto do rosário, tornando-se um símbolo da vontade de Deus de dedicar o Novo Mundo ao culto à Virgem Maria. Se no Velho Mundo a rosa era símbolo dos mistérios da Virgem, pois possui coroa, púrpura, trono e guarda real, Deus fez “[...] o ananás com o mesmo estado e aparato real de coroa, cetro, púrpura, guardas (espinhos), para que o rosário de sua mãe fosse o fruto, que no mundo velho era a flor.”⁷², como explica Holanda. A diferença fundamental é que a rosa só se dá à contemplação e é rapidamente perecível, já o fruto, além de servir de alimento, conserva-se por muito mais tempo, demonstrando a “firmeza e constância na reza.”⁷³ A agudeza da imagem criada pelo frei avança ainda mais: sendo a causa da Queda a ingestão do pomo por Adão e Eva, Cristo e a Virgem Maria produziram o ananás como “contrapomo e contraveneno”⁷⁴. Assim, por

⁶⁹ HOLANDA, Sérgio Buarque de. **Visão do paraíso**: os motivos edênicos no descobrimento e colonização do Brasil. São Paulo: Companhia das Letras, 2010, p. 312.

⁷⁰ Ibidem, p. 314.

⁷¹ Ibidem, p. 350.

⁷² Ibidem, p. 350.

⁷³ Ibidem, p. 351.

⁷⁴ Ibidem, p. 351.

ser abundante no Brasil e por ser símbolo do rosário, o ananás prenunciaria a promessa do Novo Mundo, visto como terra bendita e abençoada por Nossa Senhora e pelo culto do rosário.

Portanto, no contexto do final do século XV e início do século XVI, descobrir está para além de desvelar uma realidade que estava encoberta, relacionando-se à interpretação dos indícios que anunciavam a possibilidade de renovação do mundo. A realidade empírica, desse modo, é tida como uma remissão à realidade espiritual, que lhe dá sentido. O conhecimento do Novo Mundo implicaria “[...] ver através e apesar da natureza”⁷⁵, nas palavras de Holanda. Conhecer o mundo visível pressuporia o conhecimento do mundo invisível, das razões espirituais que orientam a realidade. Assim, restringir a natureza à sua forma chã e material significaria dar as costas às verdades divinas que a realidade dissimularia. Conhecer implicaria interpretar por meio de símbolos que, por sua vez, passam a significar o sentido da natureza: a predestinação da descoberta e a motivação salvacionista. Nesse sentido, a realidade pode ser vista, de acordo com terminologia de Sérgio Buarque, como um *hieróglifo*, ou seja, um conjunto de significações morais que subjazem ao espetáculo da natureza de acordo com a “[...] representação ou significados que nele quis pôr o Criador”⁷⁶. Por isso, entre o final do século XV e o início do século XVI, o Novo Mundo é visto como uma realidade que deve ser interpretada de modo a dar significado aos hieróglifos que lhes determinam, que transformam a natureza em um “[...] espelho do pensamento divino, [...] o *códex vivus*, semelhante ao *códex scriptus* da Bíblia”⁷⁷. Lado a lado, os dois *códex* transformariam o mundo invisível em um mundo sensível, tornando a natureza um símbolo por meio do qual se podem revelar as profecias.

⁷⁵ HOLANDA, Sérgio Buarque de. **Visão do paraíso**: os motivos edênicos no descobrimento e colonização do Brasil. São Paulo: Companhia das Letras, 2010. p. 335.

⁷⁶ Ibidem, p. 333.

⁷⁷ Ibidem, p. 291.

1.3 A descoberta da América e o milenarismo

Delumeau mostra como, no período das navegações, se podem entrever os laços entre o milenarismo, as utopias e a ideologia do progresso. Se o discurso utópico, iniciado em 1516 com a publicação da *Utopia* de Thomas More, a princípio imagina ilhas distantes nas quais os povos viviam governados por leis sábias que garantiam a igualdade das propriedades e dos bens⁷⁸, a partir do século XVII, sobretudo, tal discurso passa a “[...] sugerir mudanças para um futuro acessível”, construindo o desejo de “[...] promover melhorias radicais na terra”, desejo comum aos milenaristas e aos autores das utopias. Assim, tanto o milenarismo quanto a ideologia do progresso apontavam para “[...] a certeza de que a humanidade ia em direção a uma melhora terrestre e de que um futuro radioso estava no horizonte.”⁷⁹

Apesar de não ser a única fonte, Colombo foi uma das principais referências para a constituição da hipótese milenarista, que vê na descoberta do Novo Mundo a descoberta do caminho para o Paraíso Terrestre. Tendo sólida formação religiosa – que obteve na Ordem Terceira dos Franciscanos, onde estudou as profecias de Joaquim de Fiori que anunciavam a chegada do tempo do Espírito Santo – Colombo soube apresentar aquilo que via tendo em vista a comprovação do profetismo joaquimita.

De acordo com Chauí,

Joaquim de Fiori, criador da mais longa e persistente concepção cristã do milênio, determinara que o Reino de Deus na Terra – a era do Espírito Santo – começaria com a vitória de Cristo contra o anticristo, identificado por ele com Saladino, que acabara de invadir a Espanha. Assim, os embaixadores genoveses saúdam menos a expulsão dos

⁷⁸ Logan e Adams entendem que o contexto em que More insere a *Utopia* é o da “[...] controvérsia acerca do grau de compatibilidade existente entre o moralmente correto e o eficaz na vida política, e, em particular, acerca da compatibilidade entre, de um lado, o ideal de igualdade, e, de outro, a estabilidade e a prosperidade. Esse contexto dá a entender que a descrição de Utopia é – *entre outras coisas* – uma tentativa de resolver essa questão fundamental sobre a melhor constituição de uma república: é possível, mesmo no nível puramente teórico, que uma república seja ao mesmo tempo ética e eficaz?” (LOGAN, George M.; ADAMS, Robert M. Introdução. In: MORE, Thomas. **Utopia**. Organização George M. Logan, Robert M. Adams. Tradução Jefferson Luiz Carmargo, Marcelo Brandão Cipolla. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2009. p. XXXVIII.)

⁷⁹ DELUMEAU, Jean. Uma travessia do milenarismo ocidental. In: NOVAES, Adauto (Org.). **A descoberta do homem e do mundo**. São Paulo: Companhia das Letras, 1998. p. 450.

mouros e mais o primeiro sinal do milênio, o tempo do tempo do fim, aberto pela vitória de Castela.⁸⁰

As profecias de Joaquim de Fiori, que assimilavam o sentido das profecias de Jean de Roquetaille e do mago Merlin, difundiram-se pela Espanha, passando a acreditar que Fernando de Aragão e Castela, que subia ao trono, estava predestinado a subjugar os mouros e todos os demais gentios, para então recuperar a Terra Santa para a cristandade. Colombo, que se apresenta como “[...] mensageiro do novo céu e da nova terra”⁸¹, escreve ao rei da Espanha, em 1501, afirmando que “[...] o abade Joaquim disse que deve vir da Espanha aquele que reconstruirá a Santa Casa de Sião”⁸², reunindo, portanto, todos os povos sob um só cetro, convertendo a humanidade ao catolicismo e reconquistando Jerusalém. Tal qual Dom Sebastião em Portugal, algumas décadas depois, Fernando de Aragão e Castela será considerado o rei prometido dos últimos tempos, estando predestinado à instauração do quinto império, que abrangeria todos os povos e tornaria o catolicismo a religião universal.

Como explica Chauí, Joaquim de Fiori possui três preocupações principais: “[...] a interpretação das escrituras, o mistério da Trindade e o significado do tempo.”⁸³ Fiori busca resolver os mistérios por meio de um intrincado sistema de padrões numéricos e símbolos místicos⁸⁴. O padrão 3 divide o tempo entre as três

⁸⁰ CHAUI, Marilena. Profecias e tempo do fim. In: NOVAES, Adauto (Org.). **A descoberta do homem e do mundo**. São Paulo: Companhia das Letras, 1998. p. 455.

⁸¹ De acordo com Todorov, Colombo compreende os fatos e mesmo a linguagem como “[...] sinais que confirmam as crenças e as esperanças que se têm”, resultando em uma interpretação finalista da realidade. No que diz respeito à linguagem, observa-se a preocupação de Colombo com o próprio nome a ponto de “[...] modificar-lhe a ortografia várias vezes no decorrer de sua vida”. Citando Las Casas, Todorov explica que, para Colombo, “‘Os nomes devem convir às qualidades e aos usos das coisas.’ Por isso ele era chamado Cristóbal, isto é, Christum Ferens, que quer dizer portador de Cristo, e é assim que ele assinava frequentemente; pois em verdade foi o primeiro a abrir as portas do mar Oceano, para fazer passar nosso Salvador Jesus Cristo, até estas terras longínquas e reinos então desconhecidos. Seu sobrenome foi Colón, que quer dizer repovoador, nome que convém àquele cujo esforço fez descobrir essas gentes, essas almas em número infinito que, graças à pregação do Evangelho, [...] foram e irão todos os dias repovoar a cidade gloriosa do céu. Também lhe convém na medida em que foi o primeiro a fazer vir gentes da Espanha (embora não as que deveria), para fundar colônias, ou populações novas que, estabelecendo-se junto aos habitantes naturais [...], deviam constituir uma nova [...] Igreja cristã e um Estado feliz” (TODOROV, Tzetan, **A conquista da América – A questão do outro**. Tradução Beatriz Perrone Moisés. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2014. p. 36). Ao ser interpretado como um dado simbólico, o nome de Colombo é considerado indício de sua predestinação, sendo, portanto, mais uma prova de que, a descoberta da América ocorrera devido à ação da providência e não devido à ciência humana.

⁸² CHAUI, Marilena, op. cit., p. 455.

⁸³ Ibidem, p. 484.

⁸⁴ Chauí explica que os padrões são formados “[...] a partir dos números, símbolos ou místicos: 2 (símbolo da autoridade, donde dois Testamentos; duas Igrejas, a de Pedro – ativa, representando o Filho – e a de João – contemplativa, representando o Espírito Santo; 3 (símbolo da espiritualidade, donde a Trindade, as três eras do mundo); 5 (símbolo da atividade, donde as cinco igrejas que saem

grandes eras: a era que se deu antes da lei, que é o tempo do Pai, momento de ação de reis, cavaleiros e grandes patriarcas; a era que se deu sob a lei, que é o tempo do Filho, “[...] do Evangelho, dos eclesiásticos e da ação da Igreja, isto é, dos doze Apóstolos”⁸⁵; por fim, a era que surge sob a graça, que é o tempo do Espírito Santo, “[...] do Evangelho eterno, da contemplação, dos contemplativos ou homens espirituais, isto é, dos doze abades do tempo do fim”⁸⁶.

A expressão “tempo do fim” tem origem no *Livro da Revelação*, do profeta Daniel, e, ainda com Chauí, trata-se dos mil anos que antecedem a ressurreição, a batalha de Cristo contra o anticristo, o julgamento final e a salvação dos justos e dos bons. De acordo com a profecia, passados “[...] mil e duzentos dias de abominação”⁸⁷, o anticristo será preso para só ser liberto depois da ressurreição de Cristo, no momento da batalha final. Então, sucederá um tempo em que os homens “[...] esquadriarão a terra e o saber se multiplicará.”⁸⁸ Esse tempo durará “[...] mil trezentos e trinta e cinco dias”⁸⁹. A terceira era traria consigo um momento de maturidade da humanidade, momento em que o Povo de Deus, maduro e livre, poderia alcançar a perfeição. Chauí explica que, de acordo com os cálculos,

Joaquim de Fiori previra que o Reino dos Mil Anos começaria em 1260, com a vinda do papa Angélico, a destruição do Islã, a retomada de Jerusalém pelos cristãos e a reconquista da Espanha das mãos de Saladino. A profecia não se cumpriu. Muitos acreditam que tal sucedera porque duas profecias de Isaías ainda não haviam sido cumpridas: a dispersão de Israel na direção dos quatro ventos e a reunião de todas as nações sob a mesma fé, profecia retomada por São Marcos, quando fala na evangelização de todas as nações. Os homens ativos ainda não haviam terminado sua missão para que os homens espirituais ou contemplativos pudessem manifestar-se.⁹⁰

Embora a expulsão de Saladino e a ascensão de Fernando de Aragão e Castela sejam vistos como os primeiros sinais de cumprimento das profecias de Joaquim de Fiori, a retomada da Espanha não era suficiente. Era necessário que os

do tronco da de Roma, os cinco sentidos); 7 (símbolo da contemplação, donde os sete dons do Espírito Santo, os sete selos e as sete aberturas do céu, os sete planetas, as sete Igrejas que saem do tronco da Áisa, a Semana Cósmica); 12 (símbolo da missão, donde doze patriarcas, doze Apóstolos e, no tempo do fim, doze Abades, as doze Igrejas, conço saídas de Pedro-Roma e sete saídas de João-Ásia).” (CHAUÍ, op. cit., p. 455).

⁸⁵ CHAUÍ, Marilena. Profecias e tempo do fim. In: NOVAES, Adauto (Org.). **A descoberta do homem e do mundo**. São Paulo: Companhia das Letras, 1998, p. 485.

⁸⁶ Ibidem, p. 485.

⁸⁷ Idem. **Brasil – mito fundador e sociedade autoritária**. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2007. p. 72.

⁸⁸ Ibidem, p. 72.

⁸⁹ Ibidem, p. 72.

⁹⁰ Idem. Profecias e tempo do fim. In: NOVAES, Adauto (Org.). **A descoberta do homem e do mundo**. São Paulo: Companhia das Letras, 1998. p. 486.

homens ativos agissem e realizassem sua missão de conquistar o mundo para que, em seguida, os homens contemplativos pudessem desempenhar seu papel missionário e o milênio fosse anunciado. A missão de Colombo, como homem ativo, seria abrir os caminhos para que os missionários pudessem converter os povos e, assim, cumprir a profecia de Fiori.

Para que o tempo do Espírito Santo pudesse começar, Joaquim de Fiori diz ser necessária a criação de duas novas ordens religiosas: a ordem dos contemplativos e a ordem dos homens ativos, “evangelizadores do Oriente”. Os homens ativos seriam aqueles que imitariam perfeitamente a vida do Filho do Homem, pregando o Evangelho e convertendo diversas almas para o rebanho do Senhor. De acordo com o próprio Joaquim de Fiori:

Uma ordem se levantará que aparecerá nova, mas não é. Vestida em vestes negras e com um cinto por cima, aumentará e sua fama se espalhará por toda a parte [...] pregará a fé e a defenderá até a consumação do mundo. Haverá também uma ordem de eremitas imitando a vida dos anjos. Sua vida será como um fogo ardente em amor e zelo de Deus para consumir e extinguir a má vida dos homens maus para que não abusem da paciência de Deus. Penso que, nesse tempo, a vida dos monges será como chuva regando a face da terra em toda perfeição e justiça do amor fraterno [...]. A primeira ordem [a dos contemplativos] será mais suave e agradável para recolher a colheita dos eleitos de Deus [...] mas a segunda [a dos ativos] será como um fogo de amor no zelo de Deus e será mais corajosa e belicosa para colher a safra do mal no espírito de Elias.⁹¹

A ordem mais contemplativa, como explica Chauí, trata-se inicialmente da ordem dos beneditinos cistercienses e dos agostinianos, para, depois, surgir a das Flores e, segundo os franciscanos, a sua própria. Já a nova ordem, que será “[...] como um fogo de amor no zelo de Deus”, mais corajosa e belicosa que as demais, será idealizada por Inácio de Loyola, tendo como missão divina a realização das profecias de Fiori, que anunciavam a catequese de todos os povos espalhados por todo o orbe. Trata-se da Companhia de Jesus que, por meio do estudo das línguas dos povos nativos, da construção de aldeamentos e da organização da mão de obra, tornará a empresa colonial possível. A Companhia de Jesus teria a missão de concretizar a profecia de Isaías, de acordo com a qual Deus virá “[...] a fim de reunir todas as nações e línguas; elas virão e verão minha glória [...], assim subsistirá a

⁹¹ FIORI, Joaquim de. *Exposito in Apocalypsim* apud CHAUI, Marilena. Profecias e tempo do fim. In: NOVAES, Adauto (Org.). **A descoberta do homem e do mundo**. São Paulo: Companhia das Letras, 1998, p. 487.

vossa descendência e o vosso nome.”⁹² Se Deus virá a todas as nações, e elas a Ele, é possível afirmar que a evangelização empreendida pelos jesuítas teria sido profetizada, sendo necessárias para que a profecia se cumprisse e a missão catequética iniciada pelos apóstolos se alastrasse por todo o orbe. O mundo todo deveria ser unificado sob uma só religião, uma só língua, uma só lei, um só rei. As motivações religiosas de Joaquim de Fiori passavam a dar justificativa profética e religiosa à monarquia absolutista espanhola e às investidas bélicas contra os povos nativos, desde que legitimadas por ordens religiosas, no caso, a dos jesuítas.

Jean Delumeau mostra o quanto a “[...] esperança de ver o soberano dos ‘últimos dias’ reinar em Jerusalém”⁹³ não se restringiu ao contexto espanhol das navegações, mas também fez parte do imaginário medieval. Essa crença, depois de ter alimentado a empresa das cruzadas, foi resgatada pelos “[...] reis de França, os imperadores da Alemanha, os soberanos espanhóis e os de Portugal” que tentaram “[...] simultânea ou sucessivamente fazê-la atuar em seu favor”⁹⁴. Ainda de acordo com Delumeau:

Ela estava presente no círculo de Carlos VIII da França e explica, ao menos em parte, sua expedição de 1494 na Itália, que deveria ser seguida pela reconquista de Jerusalém. Ela foi uma das ideias fundamentais de Cristóvão Colombo, que esperou financiar a retomada de Jerusalém, pelos soberanos da Espanha, graças às riquezas dos países que descobria.⁹⁵

Colombo entende suas descobertas dentro da perspectiva cristã, de acordo com a qual o tempo é realização da providência divina, sendo, portanto, providencial. Além disso, o tempo é teleológico, podendo ser representado por uma linha que caminha para um fim, o juízo final, “[...] que lhe dá sentido e orienta seu sentido, sua direção”⁹⁶, como explica Chauí. A linha que orienta o sentido do tempo pode ser descendente, simbolizando a queda e o sucessivo processo de degeneração dos homens, ou pode ser ascendente, simbolizando a conversão e o retorno à perfeição original por meio do conhecimento de Deus. Tal ascendência à unidade perfeita pode ser vislumbrada por meio da contemplação religiosa, mas só

⁹² ISAÍAS 66, 18-22 apud CHAUÍ, Marilena. **Brasil – mito fundador e sociedade autoritária**. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2007. p. 76.

⁹³ DELUMEAU, Jean. Uma travessia do milenarismo ocidental. In: NOVAES, Adauto (Org.). **A descoberta do homem e do mundo**. São Paulo: Companhia das Letras, 1998. p. 446.

⁹⁴ Ibidem, p. 446.

⁹⁵ Ibidem, p. 446.

⁹⁶ CHAUÍ, op. cit., p. 71.

terá seu sentido plenamente realizado depois da ressurreição de Cristo, do juízo final e da ascensão dos escolhidos ao paraíso celeste.

Sendo a natureza formada pela vontade de Deus, ela esconde verdades podem ser decifradas por aqueles que recebem o dom da profecia. O dom da profecia é, ao mesmo tempo, rememoração do passado e promessa, “história do futuro”, levando o homem a entender a história e o tempo como “[...] a realização de uma promessa divina e, por isso, finalizado e messiânico.”⁹⁷ Chauí explica ainda que, além de *profética*, a história é *providencial*, pois é predeterminada pela vontade de Deus que se manifesta no tempo. Não só profética e providencial, a história é *salvífica*, pois traz consigo a promessa de redenção, de salvação; é *escatológica*, pois se refere ao fim dos tempos, quando, depois da ressurreição e do apocalipse, os escolhidos serão levados para o paraíso; é *universal*, “pois não é a história deste ou daquele povo ou império, mas a história do Povo de Deus, que criou o homem e salvará a humanidade escolhida”; por fim, a história é *completa*, “pois só terminará quando estiver consumada a promessa.”⁹⁸ Assim, entende-se que: os acontecimentos do mundo remetem à providência divina; todos os homens, cedo ou tarde, serão apresentados à salvação; o mundo caminha para o fim, e o julgamento final determinará os escolhidos por Deus para irem ao Paraíso; a história do povo de Deus é a história universal, todos os outros povos não possuem história; a promessa será cumprida, portanto as profecias, a salvação e o apocalipse submeterão a todos; só o Povo de Deus será escolhido e levado ao céu. Sendo a história salvífica, trazendo a promessa de redenção, faz-se necessário converter ou condenar os povos gentios, não havendo uma terceira possibilidade. Se considerarmos, ainda, as influências da profecia joaquimita, de acordo com a qual o milênio viria depois da reunião de todos os povos sob um só cetro, a conversão assume também um caráter profético e, para que se anuncie o milênio, é imperativa.

A profecia de Joaquim de Fiori, que remonta ao século XIII, foi condenada pela Igreja, sendo considerada herética, por colocar a felicidade do Paraíso na vida terrena, e não depois do juízo final⁹⁹. Temendo o surgimento de seitas, Santo

⁹⁷ CHAUÍ, Marilena. **Brasil – mito fundador e sociedade autoritária**. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2007. p. 71.

⁹⁸ Ibidem, p. 72.

⁹⁹ Apesar de serem consideradas heréticas, as teses milenaristas foram associadas à descoberta do Brasil durante muito tempo. Vieira, por exemplo, foi submetido ao tribunal do Santo Ofício, entre 1660 e 1667, sendo acusado de heresia. O “[...] objeto da condenação é um escrito – Esperanças de Portugal – possivelmente parte de um inédito, a Clavis Prophetarum, e preparatório do livro, escrito

Agostinho, passa a condenar as profecias milenaristas e a interpretá-las como um símbolo, considerando que os mil anos de felicidade seriam o tempo de atuação da Igreja para preparar o povo de Deus para a glória. O paraíso em terra era a vida contemplativa e devota da Igreja, que só seria suplantada pelo Paraíso celeste, a terra do povo escolhido, após o julgamento final. Apesar de herética, como vemos no caso de Colombo, a profecia joaquimita motivou as viagens de descoberta, exercendo ainda forte influência na colonização, crendo na possibilidade de erigir uma nova humanidade católica, livre dos vícios oriundos do paganismo e dos males da civilização.

entre 1653 e 1661, *História do Futuro do Quinto Império de Portugal*, como aponta Chauí. Em sua *História do Futuro*, por meio da interpretação das profecias de Isaías, Vieira entende que os portugueses estavam predestinados a descobrir e colonizar a América, interpretando, por exemplo, os versículos “Quem são estes que vêm deslizando como nuvens, como pombas de volta aos seus pombais? [...] trazendo seus filhos de longe, com sua prata, seu ouro, por causa do nome de Deus, por causa do Santo de Israel” (ISAÍAS, 60 8-9 apud CHAUÍ, Marilena. Profecias e tempo do fim. In: NOVAES, Adauto (Org.). **A descoberta do homem e do mundo**. São Paulo: Companhia das Letras, 1998. p. 467). Como sinais da promessa, esses versículos, explica Vieira, profetizavam a conversão das Índias Ocidentais, sendo que, “As nuvens que voam a estas terras para as fertilizar são os Portugueses, pregadores do Evangelho, levados do vento como nuvens; e chamam-se também pombas porque levam estas nuvens a água do batismo sobre que desceu o Espírito Santo em figura de pomba, que são dois termos que sempre andaram juntos na significação do batismo, desde o princípio do mundo” (VIEIRA, Antônio. **História do futuro do Quinto Império de Portugal**. Lisboa: Imprensa Nacional/Casa da Moeda, [s.d.]. p. 204 apud CHAUÍ, op. cit., p. 467). A antecipação do paraíso para o mundo dos homens levou a Inquisição a condenar Vieira de judaizar a fé. O mais curioso, como assinala Chauí, é que Vieira é condenado ao latinizar Isaías “[...] adaptando-o às necessidades de sua própria tese teológico-política [...] no final do século XVII”. Colombo, no século XVI, ao descobrir as Índias afirma que “[...] plenamente cumpriu-se o que disse Isaías.” (CHAUÍ, op. cit., p. 469). Isso mostra que, mesmo em diferentes séculos e com fins diversos, a América foi tida como um símbolo que deveria ser analisado à luz das profecias.

Capítulo II

Bárbaros, canibais e a conversão do gentio

Prisioneiro sendo cozido pelos tupinambás. Hans Staden. **Warhaftige Historia...**,
Gedruckt zu Marpurg, Zu Marpurg im Kleeblatt, bei Andress Kolden, 1557, s/no.

2.1 De índios inocentes a bárbaros canibais

A ideia que subjaz à palavra índio é confusa, pois se trata de uma expressão genérica que abarcaria toda a diversidade étnico-cultural dos povos nativos da América do Sul, da América Central e da América do Norte. Chincangana-Bayona explica que o próprio termo índio é um equívoco pois, devido ao fato de Colombo pensar ter chegado às Índias, chamou de índios os moradores das Antilhas, utilizando o “[...] ‘conhecido e familiar’ para interpretar o ‘novo e desconhecido’”¹⁰⁰. O conceito adquire um caráter homogeneizante, aplainando diferenças, ignorando especificidades, e passa a transmitir uma ideia, “ambivalente e contraditória”, de que “[...] por um lado o índio é o selvagem, o feroz e o canibal; por outro lado é o domesticado, nobre ou ingênuo”¹⁰¹. Dessa forma, convivem, em um mesmo estereótipo, imagens negativas e positivas. Assim, o historiador colombiano entende que representar é uma palavra-chave no modo de compreender o processo de conformação dos povos nativos americanos à mentalidade europeia quinhentista, pois “[...] representar é classificar e enquadrar o real em uma fórmula esquemática.”¹⁰²

No caso específico do Brasil do século XVI, os povos que são chamados de índios são os falantes de língua tupi que, nesse momento, ocupavam a maior parte da costa litorânea, tendo como limite aproximado “[...] algo entre a boca do Tocantins [e] a boca do Parnaíba ao norte até São Vicente ao sul, talvez um pouco além se incluirmos a zona contestada dos Carijós”, como explica Carneiro da Cunha¹⁰³. De acordo com Ronald Raminelli, os Tupinambás, ou Tupis, não eram um grupo homogêneo, distinguam-se entre diversas “nações”, “castas” ou “gerações” que frequentemente guerreavam entre si e localizavam-se em pontos distintos do litoral. Assim, os Tupiniquins “[...] se expandiram pelo planalto e litoral de São Paulo”; os Tupinambás, ou Tamoios, “[...] estavam entre o litoral norte paulista, o vale do

¹⁰⁰ CHINCANGANA-BAYONA, Yobenj Aucardo. *Imago Gentilis Brasilis – Modelos de Representação Pictórica na Renascença*. 2004. 578 f. Tese (Doutorado em História Social) – Instituto de Ciências Humanas e Filosofia – Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2004. p. II.

¹⁰¹ Ibidem, p. II

¹⁰² Ibidem, p. II

¹⁰³ CUNHA, Manuela Carneiro da. Imagens de índios do Brasil: o século XVI. *Estudos Avançados*, v. 4, n. 10, p. 91-110, 1990. p. 91.

Paraíba e Cabo Frio; os Temiminós, na Baía da Guanabara”; os índios localizados entre o Espírito Santo e a Bahia também foram genericamente chamados de Tupiniquins; “[...] os Potiguares se distribuíam pela costa nordestina até o Ceará”¹⁰⁴. Embora seja muito provável que esses etnônimos tenham sido usados pelos índios no século XVI – Benedito Prezida prova a relação de parentesco entre eles por meio da análise de seus significados¹⁰⁵ – é muito possível que os grupos ainda se denominassem por outros nomes, visto que devido à grande belicosidade que havia entre os grupos, muitos deles possuíam, além da autodenominação, um nome pejorativo por meio do qual seus inimigos lhes chamavam. O nome pelo qual os Tupinambás chamavam os Tumiminós, *Tobajara Guaianã*, teria uma conotação pejorativa, visto que *Tobajara* significaria “inimigo” e *Guaianã*, “gente rude, selvagem”¹⁰⁶. Como os nomes dos grupos foram legados aos viajantes por outros grupos, que muitas vezes eram seus inimigos, é difícil assegurar se todos os etnônimos por meio dos quais eles são referidos eram autodenominações ou nomes pejorativos que lhes eram atribuídos por seus inimigos.

Além da especificidade dos grupos tupis no século XVI – as guerras que os fragmentavam e os faziam ter uma visão pejorativa dos outros grupos – havia também os demais “índios” que habitavam o continente. Estes eram chamados de *Tapuias*. Devido ao fato de os viajantes não terem tido contato com eles no século XVI, e de todo o conhecimento a seu respeito provir de fonte tupi, seus profundos inimigos, a visão que se terá dos Tapuias é ainda mais pejorativa e genérica. São tidos como povos de língua travada, que não se fazem entender, de farto apetite por carne humana, comendo-a crua, como repasto. Todas essas especificidades fazem

¹⁰⁴ RAMINELLI, Ronald. Verbete *Tupinambá*. In: VAINFAS, Ronald (Dir.). **Dicionário do Brasil Colonial (1500-1808)**. Rio de Janeiro: Editora Objetiva, 2000, p. 566 apud CHINCANGANA-BAYONA, Yobenj Aucardo. **Imago Gentilis Brasilis – Modelos de Representação Pictórica na Renascença**. 2004. 578 f. Tese (Doutorado em História Social) – Instituto de Ciências Humanas e Filosofia – Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2004. p. 332.

¹⁰⁵ Prezida discute como as autodenominações dos tupis levam em consideração graus de parentesco ou o tipo de relação que se tinha com outros grupos da mesma família linguística: “Ao se chamarem *Tupi*, os moradores do planalto e de São Vicente provavelmente estariam se referindo a si como ‘a raiz, a origem’. Seria talvez uma forma de se contraporem a seus vizinhos e inimigos, os *Tamuya/Tamoio*, cujo nome significa avô (VLB I: 48). De fato, entre os Tupinambá do Maranhão, *Tamoin* (= avô) era considerado o ‘antepassado mítico’, com o qual todos se encontrariam depois da morte. (D’ABBEVILLE, [1614] 1945: 247). O próprio nome *Tupinambá* (*tupi* = ‘origem’; *anama* = ‘parente’; *abã* = ‘gente’), como sugere Sampaio (In: Staden, 1900: VI, nota ao vocábulo *Typi*), seria uma maneira deste grupo também se autodenominar *os primeiros, gente próxima à origem*.” PREZIDA, Benedito A. **Os indígenas do planalto paulista nas crônicas quinhentistas e seiscentistas**. 2. ed. São Paulo: Humanitas, 2010. p. 162. Grifos do autor.

¹⁰⁶ Ver PREZIDA, op. cit., p. 154-155.

com que o modo como a palavra índio é utilizada seja cheio de contradições, camadas de interpretação e idiossincrasias.

Vimos que, considerando a história como providencial, profética, salvífica e completa, como explica Chauí, o presente se transforma na realização da promessa revelada pelas profecias. Assim, a visão que se tem do presente se transforma na interpretação das profecias, das promessas do passado que se revelarão, se mostrarão como leis universais. Desse modo, a realidade é vista como um símbolo que se deve interpretar de modo a revelar as profecias. Ao analisar a realidade como um símbolo, ou um hieróglifo, Sérgio Buarque a entende como um conjunto de significados a ser interpretados que o Criador quis pôr no mundo. Assim, a realidade não é tida como aquilo que se vê, mas como aquilo que se deve interpretar. A ideia de a visão ser também uma maneira de interpretar corrobora com o modo como Todorov apresenta Colombo, exegeta do Novo Mundo, que verá os homens da América a partir de uma interpretação literal da Bíblia, ou, como explica Chauí, que entende o seu papel de descobridor como a realização das profecias do tempo do Espírito Santo reveladas por Joaquim de Fiori.

Chincangana-Bayona, em seu trabalho monumental a respeito da imagética dos Tupinambás no século XVI, mostra como, frente ao iminente novo, recorre-se a modelos de interpretação que permitam assimilar a nova realidade ao horizonte conhecido. Assim, embora os textos de Colombo e Vespúcio, por exemplo, afirmassem que os indígenas da América andavam nus e livravam-se de toda pilosidade, na xilogravura de Froschauer que ilustra a *Mundus Novus*, de Vespúcio, eles eram representados com saíotes de penas e folhas e com rostos barbados. Assim, a nova realidade não poderia ser representada tal qual se apresentava, pois antes era necessário que fosse conformada a modelos de representação preexistentes.

Vainfas considera a “descoberta” da América um desencontro. Desencontro pois Colombo, com seus olhos sonhadores e sua mentalidade medieval, embora estivesse no “Novo Mundo” nunca o viu senão como o “Outro Mundo”, o Oriente, que já era conhecido pelos Europeus, porém habitava o imaginário distante. Com seus intérpretes - um era falante de árabe e o outro de aramaico - Colombo procurava ouvir os índios “[...] apesar de duvidar de que falassem. Mas quando o som do que ouvia correspondia vagamente ao de palavras orientais, achava a “informação” ótima”. Assim, a crença de que “[...] estava próximo da Índia, ou da China, e logo

encontraria o ‘reino do grande Khan’” fez Colombo avistar sereias, monstros marinhos, ciclopes e outros seres fantásticos que Marco Polo teria avistado no Oriente. Colombo viu outros povos, mas não os descobriu, sendo incapaz de perceber que possuíam língua e cultura próprias. Para solucionar seu problema, “[...] chamou-os de ‘índios’ e os tratou como objetos vivos.”¹⁰⁷

Acreditando ter chegado às Índias, Colombo entendeu ser lógico chamar os habitantes daquele lugar de índios. Esse não foi o único equívoco de Colombo: como vimos, também acreditou ter chegado ao Éden perdido e julgou ser ele próprio um salvador por meio do qual agia a providência realizando as profecias. Como explica Todorov, Colombo “[...] fala dos homens que vê unicamente porque estes, afinal, também fazem parte da paisagem.”¹⁰⁸ Os povos nativos não são tratados como detentores de um universo cultural próprio, mas como mais um dos elementos que integram a paisagem. Na “Carta a Santangel”, de fevereiro-março de 1493, o genovês afirma que “[...] no interior das terras, há muitas minas de metais e inúmeros habitantes”. No diário de 16/11/1492, escreve que “As raízes ali eram tão grossas quanto as pernas, e todos, diz, eram fortes e valentes”. Já no diário do dia 17/10/1492, “Notaram que as mulheres casadas usavam panos de algodão, mas não as meninas, algumas já com dezoito anos. Havia ainda cães mastins e perdigueiros. Encontraram também um homem que tinha no nariz uma pepita de ouro.”¹⁰⁹ Na primeira citação, os indígenas são apresentados junto às minas de metal. Na segunda, as raízes se assemelham às pernas. Na terceira, entre a descrição das mulheres, meninas e homens, fala-se a respeito de cães perdigueiros. No modo como Colombo apresenta os homens, eles são vistos como mais um elemento da paisagem, integrados ao universo natural, portanto, negando a existência de um universo cultural anterior à chegada dos europeus. De acordo com Todorov, o olhar de Colombo é como o de um “coleccionador de novidades”, pois sua atitude em relação aos indígenas “[...] nunca vem acompanhada de uma tentativa de compreender”¹¹⁰.

Assim, a imagem que Colombo constrói a respeito do índio, a princípio, parte dos mesmos pressupostos da descrição da natureza: decide admirar tudo, exaltando

¹⁰⁷ VAINFAS, Ronaldo. **América 1492: encontro ou desencontro?** Rio de Janeiro: Ao Livro Técnico, 1993, p. 23 e 24.

¹⁰⁸ TODOROV, Tzvetan. **A conquista da América – A questão do outro**. Tradução Beatriz Perrone Moisés. São Paulo: Martins Fontes, 2014, p. 47.

¹⁰⁹ COLOMBO, Cristóvão. Diário, 17 out. 1492 apud TODOROV, op. cit., p. 47.

¹¹⁰ TODOROV, op. cit., p. 49.

sua beleza. Começa pela exaltação da beleza física dos indígenas, dizendo que “Eram todos muito bem feitos, belíssimos de corpo e muito harmoniosos de rosto”, ou “Eram aqueles os mais belos homens e as mais belas mulheres que tinham encontrado até então.”¹¹¹ Essa exaltação física dos indígenas se estenderá à sua exaltação moral, dizendo que “São as melhores gentes do mundo, e as mais pacíficas”; “[...] o Almirante diz que não crê que um homem jamais tenha visto gente de coração tão bom”¹¹². Além de, a princípio, declarar que os indígenas são gente pacífica, Colombo dará sua contribuição para o mito do *bom selvagem*, afirmando que, além de não cobiçarem os bens de outrem, são gente extremamente generosa que oferece seus pertences ao outro com a maior liberalidade.

Todavia, contrariando suas próprias observações, após certa convivência com os indígenas, Colombo passa a considerá-los gente bestial. O mesmo motivo que lhe permite considerá-los generosos, leva-o a julgá-los idiotas. No *Diário*, por exemplo, afirma que “Tudo o que têm, dão em troca de qualquer bagatela que se lhes ofereça, tanto que aceitam na troca até mesmo pedaços de tigela e taças de vidro quebradas”¹¹³. Já na “Carta a Santangel” dirá que “Até pedaços de barris quebrados aceitavam, dando tudo o que tinham, como bestas idiotas.”¹¹⁴ A parcialidade e a inconstância dos julgamentos de Colombo podem ser vistas em um episódio que aconteceu na segunda viagem e foi relatado por Fernando, seu filho. Fernando observa que quando alguns índios, que tinham sido trazidos de Isabela, entraram nas cabanas dos índios locais e “[...] serviram-se de tudo o que era de seu agrado; os proprietários não deram o menor sinal de aborrecimento, como se tudo o que possuíassem fosse propriedade comum.”¹¹⁵ Acreditando que os europeus tinham o mesmo costume, pegaram deles o que era de seu agrado. Colombo, vendo o ocorrido, esquece-se de sua própria impressão de generosidade e liberalidade e:

[...] declara logo depois que os índios, longe de serem generosos, são todos ladrões (inversão paralela àquela que os tinha transformado de melhores homens do mundo em selvagens violentos). Imediatamente, impõe-lhes castigos cruéis, os mesmo que se costumava então aplicar na Espanha: “Como na viagem que fiz a Cibao, ocorreu que algum índio roubou, se fosse descoberto que alguns deles roubam, castigai-os

¹¹¹ COLOMBO, Cristóvão. *Diário*, 11 out. 1492 e 16 dez. 1492 apud TODOROV, Tzvetan. **A conquista da América – A questão do outro**. Tradução Beatriz Perrone Moisés. São Paulo: Martins Fontes, 2014, p. 50.

¹¹² Idem. *Diário*, 16 dez. 1492 e 21 dez. 1492 apud TODOROV, op. cit., p. 50, 51.

¹¹³ Idem. *Diário*, 11 out. 1492 apud TODOROV, op. cit., p. 52.

¹¹⁴ Ibidem, *Carta a Santangel* apud TODOROV, op. cit., p. 53.

¹¹⁵ Ibidem, apud TODOROV, op. cit., p. 54.

cortando-lhes o nariz e as orelhas, pois são partes do corpo que não se pode esconder.” (*Instruções a Mosen Pedro Margarite*, 9.4.1492).¹¹⁶

Colombo não vê, interpreta a partir dos seus valores e do modo como as coisas lhe convêm. Utilizando expressão de Carlos José Ferreira dos Santos, os índios são vistos ora como querubins, ora como demônios, sempre de modo radical e tendencioso¹¹⁷. Se os índios são querubins, podem ser considerados homens, iguais aos europeus. Considerá-los iguais, como explica Todorov, “[...] desemboca no assimilacionismo, na projeção de seus próprios valores sobre os outros”¹¹⁸. Se os índios são demônios, a discussão é traduzida em termos de superioridade e inferioridade, sendo os europeus, evidentemente, superiores. Tal visão “[...] recusa a existência de uma substância humana realmente outra, que possa não ser meramente um estado imperfeito de si mesmo”¹¹⁹. Seja considerando-os querubins, seja considerando-os demônios, é claro, para Colombo não há existência possível fora da cristandade; e mesmo sua simpatia pelos indígenas se traduzirá no “[...] desejo de vê-los adotar os seus próprios costumes”¹²⁰, evidenciando a postura etnocêntrica do descobridor que buscará fazer com que o outro adquira seu próprio sistema de crenças e valores. Olhar é interpretar, e a interpretação é sempre parcial.

Além de índio, outro termo que se vulgarizou para definir os povos nativos da América foi canibal. Como diz Lestringant, essa palavra se encontra “[...] no seio de uma verdadeira constelação semântica”¹²¹, tendo etimologias laterais, como trataremos a seguir. Assim como no caso de índio, o primeiro a utilizar canibal para definir os indígenas foi Colombo, no seu Diário do dia 23 de novembro de 1492:

O Almirante navegou todo o dia para a terra, sempre ao sul. Sobre esse cabo se sobrepõe outra terra ou cabo, que também vai para leste, e que aqueles índios que levava chamavam de “Bohio”. Diziam que era muito grande e que lá havia uma gente que tinha um olho na testa, e outros que chamavam de canibais, de quem demonstravam ter muito medo.¹²²

¹¹⁶ TODOROV, Tzvetan. **A conquista da América – A questão do outro**. Tradução Beatriz Perrone Moisés. São Paulo: Martins Fontes, 2014, p. 55.

¹¹⁷ Palestra “Histórias Culturais Indígenas e a Cidade de São Paulo – Saberes, Abordagens, Pesquisas e possibilidades de ensino (Lei n. 11.645/2008)”.

¹¹⁸ COLOMBO, Cristóvão. Diário, 11 out. 1492 apud TODOROV, op. cit., p. 58.

¹¹⁹ TODOROV, op. cit., p. 58.

¹²⁰ Ibidem, p. 59.

¹²¹ LESTRINGANT, Frank. **O canibal – Grandeza e decadência**. Tradução Mary Murray Del Priore. Brasília: Editora UnB, 1997. p. 32.

¹²² COLOMBO, Cristóvão. Diário, 23 nov. 1492. apud CHINCANGANA-BAYONA, Yobenj Aucardo. **Imago Gentilis Brasilis – Modelos de Representação Pictórica na Renascença**. 2004. 578 f. Tese

A palavra canibal, portanto, deriva do arawak “*caniba*” que, como explica Lestringant, seria uma alteração de “cariba”, “[...] palavra pela qual os índios caribes das Pequenas Antilhas se autodesignavam, e que, em sua língua, significaria ‘ousado’.” Porém, os arawak, que deram notícias dos caribas a Colombo, atribuíam ao termo “[...] um valor claramente pejorativo, por conotar uma ferocidade e uma barbárie extremas.”¹²³ Após ter sido utilizado por Colombo, o termo canibal será incorporado por diferentes línguas europeias, e ele abarca ao menos três sentidos completamente diferentes, como explica Chincangana-Bayona. O sentido que lhe davam os caribes, como autodenominação, significando povo ousado, corajoso; o que lhes atribuíam os arawak, povo feroz, guerreiro; e os sentidos que lhe atribuiu Colombo, homens semelhantes a cães (do latim *canis*, que geraria canibal) ou súditos do grão Cã.

No diário de 4 de novembro de 1492, por exemplo, desembarcando próximo à costa norte de Cuba, Colombo anota, a partir das informações que lhe dava um de seus intérpretes, que “[...] mais além [quer dizer, no continente em direção a leste] havia homens com um só olho e outros com focinhos de cachorro [que] comiam os seres humanos’: *hombres de um hojo e otros com hoçicos de perro que comiam los hombres*”¹²⁴. No trecho, o termo canibal ainda não aparece, vê-se, porém, a referência a seres bestiais como os cinocéfalos – homens com cabeça de cachorro – ou os ciclopes, que, assim como Polifemo, na *Odisseia*, alimentavam-se de carne humana. As referências de Colombo, nesse momento, certamente provêm das teratologias medievais, legadas por Isidoro de Sevilha e Pierre d’Ailly, no início do século XV.

Lestringant considera sintomático o fato de o termo cinocéfalo preceder a palavra canibal. O estudioso dos cronistas da França Antártica entende que, por meio de uma interpretação etimológica fantasiosa, o termo canibal incorporaria, ao mesmo tempo, o radical latino *canis* (cão), e o nome de Cã, o grande imperador do Oriente.

(Doutorado em História Social) – Instituto de Ciências Humanas e Filosofia – Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2004. p. 217.

¹²³ LESTRINGANT, Frank. **O canibal – Grandeza e decadência**. Tradução Mary Murray Del Priore. Brasília: Editora UnB, 1997. p. 27.

¹²⁴ COLOMBO, Cristóvão. La découverte de l’Amérique. I Journal de bord – 1492-1493. Apud LESTRINGANT, op. cit., p. 28.

Na palavra “cannibal” – ou mais exatamente “canibal” –, Colombo percebeu confusamente o radical do latim *canis*; donde a assimilação a cinocéfalo. Mas eis que nesse dia, 26 de novembro, se desdobrou a confusão: já enriquecido por um primeiro radical canino, “canibal” secretava por uma nova apócope a majestade do Grão-Cã da Tartária. Uma tal “alusão” nominal era fortemente lógica no pensamento de Colombo, que acreditava estar se dirigindo à costa ocidental da Ásia. De resto, ele confundira um pouco mais tarde, na data de 24 de dezembro, o nome indígena Cívao (ou Haiti) com o de Japão – Cipango –, que ele acreditava atingir nesse momento. Desde então, o almirante, que, no fundo de si mesmo, duvidava da existência de ciclopes cinocéfalos, opta decididamente pela segunda alusão etimológica, esta, ultimamente, mais promissora: os canibais pertencem, de fato, ao “senhorio do Grão-Cã”.¹²⁵

Assim, nos escritos de Colombo, o termo canibal oscila entre diversos significados, todos frutos de sua prodigiosa imaginação e de sua gana por interpretar aquilo que vê. Canibais são os bravos inimigos dos arawak, devoradores de carne humana; por serem devoradores de carne humana, são seres semelhantes àqueles que tinham o mesmo temível hábito, os cinocéfalos e os ciclopes, tal qual dava notícia Isidoro de Sevilha e Pierre d’Ailly; são súditos do Grão-Cã, imperador do Oriente que Colombo ansiava encontrar e converter à fé católica iniciando assim o seu projeto salvacionista.

Apesar de a etimologia que Colombo dá a canibal ser bastante difusa, Manuela Carneiro da Cunha mostra como, ao longo do século XVI, a associação dos indígenas americanos a cães foi comum.

Em 1540, por exemplo, o mapa de Sebastian Munster, na Geografia de Ptolomeu publicada em Basileia, coloca laconicamente, no espaço ainda largamente ignoto entre a boca do Amazonas e a boca do rio da Prata, a palavra Canibali, e a ilustra com um feixe de galhos de onde pendem uma cabeça e uma perna.¹²⁶

A antropóloga ainda faz referência a uma passagem de Nóbrega, que afirma “[Os índios] São cães em se comerem e matarem”¹²⁷. Assim, Cunha conclui que:

Os canibais são, na verdade, um fantasma, uma imagem, que flutua por muito tempo no imaginário medieval sem lograr ser geograficamente atribuído. Colombo, ao opor os pacíficos antilhanos aos caribes insulares que os devoram, permite uma primeira localização americana desse fantasma, assimilando caribes e canibais numa sinonímia que irá perdurar, no século XVIII, até à Enciclopédia.¹²⁸

¹²⁵ LESTRINGANT, Frank. **O canibal – Grandeza e decadência**. Tradução Mary Murray Del Priore. Brasília: Editora UnB, 1997. p. 30.

¹²⁶ CUNHA, Manuela Carneiro da. Imagens de índios do Brasil: o século XVI. **Estudos Avançados**, v. 4, n. 10, p. 91-110, 1990. p. 98.

¹²⁷ Ibidem, p. 98.

¹²⁸ Ibidem, p. 99.

Lestringant argumenta que o termo canibal como uma alusão ao Grão-Cã Kubilay, contemporâneo de Marco Polo, não sobreviveu depois de Colombo. Principalmente após as viagens de Vespúcio, quando fica claro que as terras descobertas se tratavam de um continente desconhecido e não do Oriente, “[...] a memória do imperador asiático apagava-se rapidamente das margens do Novo Mundo”¹²⁹. Porém, a palavra canibal e a etimologia canina se mantiveram, tendo “[...] prolongamentos surpreendentes [...] o canibal permanecia decididamente um filho do cão.”¹³⁰ Como “filhos do cão”, os canibais seriam associados a gente bestial, desprovida de qualidade humana, e que “prefere carne humana a qualquer outro alimento.”¹³¹

A carta *Mundus Novus*, de Américo Vespúcio, será fundamental para difundir a imagem dos indígenas como canibais, homens semelhantes a cães. Como explicam Ribeiro e Moreira Neto, a *Mundus Novus* gozou de grande celebridade e difusão, tendo, entre 1503 e 1512, treze edições latinas, dez edições alemãs, diversas versões italianas, além de versões holandesas e francesas.

[...] [A carta] refere-se à viagem que o navegador realizou ao Brasil a serviço do rei de Portugal [...] [e] é acompanhada de uma expressiva xilogravura que retrata os hábitos antropofágicos dos índios da costa do Brasil e constitui a primeira representação iconográfica dos índios da América do Sul.¹³²

Nela, assim como também fizera Colombo, Vespúcio apresenta uma visão paradoxal dos índios, ora querubins, ora demônios, exaltando-os por serem “gente mansa e tratável”, “de mui belas feições”, porém de costumes extremamente extravagantes, sendo as mulheres libidinosas e os homens podendo tomar “[...] tantas mulheres quantas querem, e o filho se junta com a mãe, e o irmão com a irmã, e o primo com a prima, e o caminhante com a que encontra. Basta a vontade para matrimoniarem, no que não se observa ordem alguma.”¹³³ Entretanto, embora os índios tivessem diversos hábitos reprováveis, certamente o pior deles seria o

¹²⁹ LESTRINGANT, Frank. **O canibal – Grandeza e decadência**. Tradução Mary Murray Del Priore. Brasília: Editora UnB, 1997. p. 32.

¹³⁰ Ibidem, p. 32.

¹³¹ Ibidem, p. 32.

¹³² RIBEIRO, Darcy; MOREIRA NETO, Carlos de Araújo. *A fundação do Brasil*. Petrópolis: Editora Vozes, 1992, p. 101.

¹³³ VESPÚCIO, Américo. *Mundus Novus*. In: RIBEIRO, Darcy; MOREIRA NETO, Carlos de Araújo, op. cit., p. 104.

canibalismo, que os assemelha a brutas feras. A esse respeito, o viajante italiano afirma:

Guerreiam-se entre si, sem arte nem ordem. Os mais velhos, com alguma parcialidade, obrigam a quanto querem os jovens, e os levam à guerra, na qual se matam cruamente; e aos que cativam não poupam as vidas senão para que os sirvam toda a vida, ainda que a outros comem, sendo certo que é entre eles a carne humana manjar comum; e se há visto haver o pai comido mulher e os filhos. E um conheci eu a quem falei, que se gabava de haver saboreado trezentos corpos humanos, e até estive vinte e sete dias em certa povoação, onde vi dependurada pelas habitações carne humana salgada, como entre nós se usa com o toucinho e a chacina de porco.¹³⁴

Diferente da guerra europeia, de acordo com Vespúcio a guerra entre os Tupinambás é uma guerra “sem arte e sem ordem”, pois eles “se matam cruamente”. Apesar da barbaridade atribuída à guerra entre os indígenas, nada seria mais bárbaro entre eles do que o ato de comer carne humana como “manjar comum”. Vespúcio, que aportou na Baía da Guanabara, afirma ter visto pais comerem mulheres e filhos e ter notícias de que um só homem teria “saboreado trezentos corpos humanos”. A violação de laços familiares e o número de mortes somente pelo prazer de comer carne humana demonstrariam o estado de “selvageria” dos índios. A destruição de aspectos humanos e a redução a um caráter brutal podem ser vistas no modo como tratavam com a carne humana, semelhante ao modo com os europeus salgavam o toucinho e realizavam a “chacina de porco”.

Observa-se que, na descrição, se busca apresentar o ato de comer carne humana como um canibalismo gastronômico. Chincangana-Bayona discute como, nas imagens e nos relatos da primeira metade do século XVI, as imagens sobre a antropofagia têm uma motivação mais gastronômica, pois tratam-se de “[...] representações de açougues, corpos retalhados, pendurados e espetados”. Somente a partir da segunda metade do século XVI é que “[...] surgem séries de imagens mais atentas e detalhadas dos costumes indígenas, se percebe uma mudança; a presença de um ritual é evidente nos conjuntos de gravuras de Staden, Thevet e Léry”¹³⁵. Se por um lado a figuração do ritual antropofágico como um canibalismo gastronômico pudesse ser proveniente do pouco contato que os viajantes da primeira metade do século XVI tiveram com os Tupis, por outro é

¹³⁴ VESPÚCIO, Américo. *Mundus Novus*. In: RIBEIRO, Darcy; MOREIRA NETO, Carlos de Araújo, *A fundação do Brasil*. Petrópolis: Editora Vozes, 1992, p. 104. p.104.

¹³⁵ CHINCANGANA-BAYONA, Yobenj Aucardo. *Imago Gentilis Brasilis – Modelos de Representação Pictórica na Renascença*. 2004. 578 f. Tese (Doutorado em História Social) – Instituto de Ciências Humanas e Filosofia – Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2004, p. 228.

possível que tivessem como objetivo diminuir ou rebaixar a “humanidade” dos ameríndios, visto o canibalismo gastronômico ser um hábito bárbaro, selvagem.

Manuela Carneiro da Cunha explica que os Tupis eram antropófagos, mas não canibais. Embora ambos termos estejam em um campo semântico muito próximo, a ideia de canibalismo associa-se a uma dieta alimentar baseada na ingestão de carne humana, aquilo que Chincangana-Bayona chama de canibalismo gastronômico. De acordo com a autora, “[...] muito distinta é a situação dos Tupis que comem seus inimigos por vingança”¹³⁶.

A antropóloga explica que, apesar de o termo canibal ter sido utilizado especificamente para nomear os Caribes insulares das Antilhas, ou mesmo os Caetés ou os Potiguaras, distinguindo-os dos Tupi, a sinonímia entre canibal e antropófago se vulgariza, sobretudo depois de Montaigne, apesar da diferença moral que recai sobre cada um dos termos permaneça. Thevet, por exemplo, distingue “Os canibais, cujas terras vão do Cabo de Santo Agostinho às proximidades do Marinhão, [que] são os mais cruéis e desumanos de todos os povos americanos, não passando de uma canalha”¹³⁷ dos povos Tupi, que não seriam tão “cruéis” e “desumanos”, pois estes não se alimentavam de carne humana, mas comiam-na por vingança. Como veremos adiante, o ritual antropofágico dos povos Tupi não era um acontecimento da vida cotidiana, porém um ritual de vingança que marcava a vida do guerreiro, que, ao ganhar mais um nome, obtinha maior respeito da tribo, realizando uma incisão do seu corpo e obtendo privilégios, como poder desposar uma mulher ou uma segunda esposa. O ritual, muitas vezes, reunia centenas de índios de grupos aliados para devorar apenas um prisioneiro, o que evidencia a antropofagia como um ritual, e não como um hábito alimentar.

Definindo o termo *canibalismo* no *Dicionário do Brasil Colonial*, Ronald Raminelli o desdobra em duas acepções: o exocanibalismo e o endocanibalismo:

[...] No período colonial, foram descritos dois tipos de canibalismo ou antropofagia: o *exocanibalismo*, comum entre os tupis, e o *endocanibalismo*, praticado, segundo cronistas coloniais, pelos chamados tapuias do nordeste. Entre os primeiros, os festins canibalescos faziam parte da guerra. O prisioneiro era conduzido à aldeia, onde, mais tarde, encontraria a morte em ritual marcado pela vingança e por demonstrações de coragem [...]. O *endocanibalismo*, por sua vez, não se pautaria na vingança contra o inimigo, mas na ingestão da carne de amigos ou parentes já mortos. Entre *tapuias*, não

¹³⁶ CUNHA, Manuela Carneiro. Imagens de índios do Brasil: o século XVI. **Estudos Avançados**, v. 4, n. 10, p. 91-110, 1990, p. 99.

¹³⁷ THEVET, André apud CUNHA, op. cit., p. 99, 100.

haveria melhor túmulo do que as entranhas dos companheiros... O endocanibalismo atribuído aos tapuias pode, no entanto, ser relativizado, pois há notícia de missionários e colonos por eles devorados [...].¹³⁸

Assim, se considerarmos o ponto de vista de Vespúcio expresso no trecho analisado da *Mundus Novus*, na primeira metade do século XVI o hábito de comer carne humana é apresentado como canibalismo gastronômico, visto que haveria índios que teriam se alimentado da carne de até trezentos homens; além disso, é tido como endocanibalismo, posto que o viajante dá notícia de um homem que teria devorado a própria mulher e os filhos. A ideia de exocanibalismo será posterior, datando aproximadamente a segunda metade do século, quando o ato de comer carne humana é associado a um ritual. A essa última forma de devorar carne humana chamaremos antropofagia, distinguindo-a, portanto, do canibalismo gastronômico e do endocanibalismo.

A primeira imagem em que os índios do Brasil aparecem representados é uma xilogravura de Johann Froschauer, que ficou conhecida como *Imagem do Novo Mundo* e foi impressa em Augsburg, em 1505, como ilustração da *Mundus Novus*, de Américo Vespúcio. Nela mostra-se evidente a visão dos índios como praticantes do canibalismo gastronômico.

¹³⁸ RAMINELLI, Ronald. Verbete *Canibalismo*. In VAINFAS, Ronaldo (Dir.). *Dicionário do Brasil Colonial (1500-1808)*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2000, p. 90-92. APUD: CHINCANGANA-BAYONA, Yobenj Aucardo. *Imago Gentilis Brasilis – Modelos de Representação Pictórica na Renascença*. 2004. 578 f. Tese (Doutorado em História Social) – Instituto de Ciências Humanas e Filosofia – Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2004, p. 227 (grifos do autor).

Figura 16 - Johann Froschauer. Imagem do Novo Mundo. Xilogravura aquarelada a mão. 22X33 cm. *Mundus Novus*, Ausburgo, 1505.

A imagem, como analisa Chincangana-Bayona, mostraria um episódio cotidiano da vida dos índios do Novo Mundo. No mar, ao fundo, veem-se duas caravelas, uma voltada para o oceano, outra para o continente. Na caravela que se dirige ao continente observa-se o desenho de uma cruz, simbolizando as navegações portuguesas. Em terra, há um grupo de onze índios, sendo “[...] cinco homens adultos, três mulheres, três crianças, todos reunidos em uma espécie de cabana perto da orla marítima. Aparentemente, os índios aparecem em atividades domésticas: cuidando das crianças, falando, comendo e se beijando”¹³⁹. Entre os supostos episódios da vida cotidiana dos indígenas, vê-se um deles devorando parte de um braço próximo à mesa em que o corpo teria sido esquartejado. Dois braços, uma perna e uma cabeça estão pendurados em um dos troncos que sustém a cabana. Ao lado da xilogravura, há um texto descritivo, que não fazia parte da *Mundus Novus*, e que “[...] foi feito especificamente para comentar a imagem”¹⁴⁰. Segue:

¹³⁹ CHINCANGANA-BAYONA, Yobenj Aucardo. Visões de terras, canibais e gentios prodigiosos. *ArtCultura*. Uberlândia, v. 12, n. 21, p. 35-53, jul./dez. 2010, p. 37.

¹⁴⁰ Ibidem, p. 37.

Essa imagem nos mostra o povo e a ilha descobertos pelo Rei Cristão de Portugal ou por seus súditos. Essas pessoas andam nuas, são bonitas e têm uma cor de pele acastanhada, sendo bem construídas de corpo. Cabeças, pescoços, braços, vergonhas e pés, tanto de homens quanto de mulheres, são enfeitados com penas. Os homens têm também no rosto e no peito muitas pedras preciosas. Ninguém é possuidor de coisa alguma, pois a propriedade é de todos. Os homens tomam por mulher a que mais lhes agrade, podendo ser sua mãe, irmã ou amiga, já fazem distinção. Guerreiam entre si e devoram uns aos outros, inclusive os que matam em combate, cujos corpos penduram para assar sobre fogueiras. Vivem 150 anos. E não possuem governo.¹⁴¹

O texto foi inspirado na imagem que, por sua vez, foi inspirada na *Mundus Novus*, e tem por objetivo “[...] conduzir o olhar para descobrir o que tanto o editor quanto o artista queria <sic> destacar na imagem”¹⁴². A legenda, portanto, destaca alguns elementos que considera importantes na visão do homem do Novo Mundo. Entre esses elementos, encontramos a presença metonímica de Portugal, por meio da alusão à cruz da ordem de Cristo nas caravelas; a beleza da compleição física dos índios; a nudez; os ornamentos corporais feitos com penas e pedras; a sensualidade e a libido, presentes em dois casais, sendo que um deles se beija e o outro se toca. Mesmo a referência às teses edênicas, que não é evidente na xilogravura, aparece no texto, na afirmação de que os índios viveriam 150 anos, provável alusão à ideia do estado de natureza ou ao mito da fonte da juventude.

Como explica Belluzzo, a imagética a respeito do Novo Mundo bebe da “[...] existência de tradições artísticas locais, [e de] a condição intercultural da elaboração das imagens, nas quais já se impõem significações que marcam toda a iconografia desse século”. Na xilogravura de Froschauer, tais significações podem ser “[...] polarizadas na visão edênica do bom selvagem e na visão ameaçadora do canibal”¹⁴³. No centro da imagem vê-se uma mulher, amamentando seu filho pequeno e cuidando de outros dois, maiores. À sua direita, de pé, portando arco e flecha, há um homem com quem troca olhar e que possivelmente é seu marido, zelando por si e pelos filhos. Essa família pode ser tida como a representação do bom selvagem, figurando a inocência de um casal e seus filhos na selva. Fazendo referência a imagens, como o detalhe de Adão e Eva cobrindo sua nudez na

¹⁴¹ CHINCANGANA-BAYONA, Yobenj Aucardo. Visões de terras, canibais e gentios prodigiosos. *ArtCultura*. Uberlândia, v. 12, n. 21, p. 35-53, jul./dez. 2010, p. 37.

¹⁴¹ Ibidem, p.37.

¹⁴² Ibidem, p. 38.

¹⁴³ BELLUZZO, *O Brasil dos viajantes*, p. 18 apud CHINCANGANA-BAYONA, Yobenj Aucardo. *Imago Gentilis Brasilis – Modelos de Representação Pictórica na Renascença*. 2004. 578 f. Tese (Doutorado em História Social) – Instituto de Ciências Humanas e Filosofia – Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2004, p. 253.

tapeçaria flamenga *A Tentação de Eva*, de meados do século XVI, ou ainda à *Família de Selvagens*, do Maestro de BXG, de 1470-1490, Chincangana-Bayona mostra como o mito medieval do *homo silvestris* estabeleceu o modelo de vida natural, o estereótipo do nobre selvagem, por isso era frequente encontrar nas iluminuras famílias formadas pelo casal de homens selvagens e seus filhos descansando tranquilamente nas florestas, ou enquanto o homem desenvolvia alguma atividade doméstica a mulher amamentava e cuidava de seus filhos.¹⁴⁴

Assim, a suposta pureza do homem selvagem era conformada aos olhos europeus por meio da referência a modelos medievais que ilustravam o selvagem europeu ou Adão e Eva no Paraíso. No entanto, na xilogravura de Froschauer não aparece apenas a referência ao bom selvagem, mas também ao mau selvagem, visto como libidinoso e canibal. Esta última alusão aparece no grupo do canto esquerdo, em que se vê a mesa de esquartejamento, a fogueira sobre a qual braços, perna e cabeça são cozidos, e um casal, cuja moça segura um braço e beija seu companheiro, fundindo a luxúria do beijo à barbaridade do canibalismo.

Chincangana-Bayona também observa que, por meio da visão dos índios e do canibalismo, podem-se supor os modelos que serviram à ilustração de Froschauer. Apesar da carta de Vespúcio e da legenda explicativa da xilogravura afirmarem que os índios viviam nus, na xilogravura de Froschauer os homens aparecem vestidos com saíotes de penas e as mulheres com saias de folhas. Os homens barbados, que “[...] eram contrários às informações etnográficas e aos relatos dos cronistas, mas muito comuns na imagética do século XVI”¹⁴⁵, sobrepõem-se às informações de Colombo e Vespúcio, segundo as quais os índios não tinham ou retiravam sua pilosidade. O consumo de carne humana que, como vimos anteriormente, era realizado de acordo com o ritual antropofágico, é apresentado como um canibalismo gastronômico, sendo que o grupo de onze índios se alimenta do corpo de dois homens, visto que há quatro braços na ilustração. Vê-se, desse modo, que a ilustração de Froschauer não “representa” as descrições presentes na carta de Vespúcio, mas sim conforma a imagem do índio do Novo Mundo às visões de bom e mau selvagem presentes no imaginário medieval.

¹⁴⁴ CHINCANGANA-BAYONA, Yobenj Aucardo. Visões de terras, canibais e gentios prodigiosos. *ArtCultura*. Uberlândia, v. 12, n. 21, p. 35-53, jul./dez. 2010, p. 40.

¹⁴⁵ CHINCANGANA-BAYONA, Yobenj Aucardo. *Imago Gentilis Brasilis – Modelos de Representação Pictórica na Renascença*. 2004. 578 f. Tese (Doutorado em História Social) – Instituto de Ciências Humanas e Filosofia – Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2004, p. 309.

Talvez a ilustração mais representativa na associação do índio ao canibal seja a xilogravura de Lorenz Fries. Essa xilogravura, como explica Chicangana-Bayona, foi elaborada “[...] em 1525, para acompanhar a reedição da *Geografia* de Ptolomeu, feita por Martim Waldseenmüller, sobre os canibais do Brasil com cabeça de cachorro”¹⁴⁶. Nela vê-se a retomada das ideias de Colombo, que associa os canibais aos cinocéfalos. Em meio a uma paisagem aprazível, observam-se dois cinocéfalos ao centro, sendo que um deles, com uma machadinha, esquarteja um corpo sobre uma mesa, em que se pode ver um pedaço de perna e uma cabeça. Ao seu lado, há outro cinocéfalo que, ao que parece, separa as partes que o outro esquarteja. Acima deles há uma espécie de açougue em que pedaços de braços e pernas são colocados. No canto inferior esquerdo chega um terceiro cinocéfalo em uma montaria híbrida com corpo de cavalo, cara de camelo e chifres curvos. Em sua montaria, ele traz o que parece ser uma mulher amarrada, provavelmente a próxima vítima a ser sacrificada e devorada. A vara que porta na mão pode ser um instrumento para conduzir a montaria ou para castigar sua prisioneira.

Figura 17 - Lorenz Fries. *Canibais com cabeça de cachorro. Islegung Der Mer Carthen*. Xilogravura. Estrasburgo, 1525.

A representação dos Tupis como homens com cabeça de cachorro retoma, em 1525, um significado de canibal que fora apresentado por Colombo e parecia ter desaparecido logo nos primeiros anos de contato e colonização. Como dissemos anteriormente, Colombo acreditou que os canimas (ou caribes) pudessem ser homens que tinham um só olho e cabeça de cachorro. As informações “etnográficas”, entretanto, desmentiram tal afirmação, de modo que esse significado de canibal caíra

¹⁴⁶ CHINCANGANA-BAYONA, Yobenj Aucardo. Canibais do Brasil: os açougues de Fries, Holbein e Münster (Século XVI). *Tempo*, n. 28, 2010, p. 167.

em desuso e a palavra teria passado a significar tão somente devorador de carne humana. Vê-se, por meio da xilogravura de Fries, uma retomada da mesma ideia possivelmente devido ao julgamento moral que se fazia a respeito da antropofagia. Porém, se as notícias a respeito dos povos do Novo Mundo negavam a existência de cinocéfalos, por que representar os nativos do Novo Mundo dessa maneira? Como explica Lestringant, a intrusão de elementos com cabeça de cão no teatro do Novo Mundo traduz a impressionante força dos mitos legados pela Antiguidade. Mas ela opera, por outro lado, uma espécie de condensação fantasmagórica. Testemunhas do imaginário americano em seu estado arcaico, os açougueiros cinocéfalos de Estrasburgo conjugam o canibalismo real dos povos do Extremo-Occidente com a suposta aparência canina daqueles do Oriente. Entre os dois, a ligação é feita por um jogo de palavras – *canis-caniba*. É assim que, do arawak ao latim, o *witz* freudiano assegura a necessária montagem onírica.¹⁴⁷

Assim, baseado na teratologia medieval e nos seres monstruosos do Oriente – que foram analisados no primeiro capítulo desta dissertação – os cinocéfalos monstruosos passam a figurar na imagética a respeito do Brasil.

Chincangana-Bayona explica que, “[...] se nas xilogravuras de Vespúcio começava-se a insinuar as mesas de sacrifício das vítimas do repasto canibal, com Fries, os lugares de sacrifício ganham características de abatedouros e açougues”, pois, nesse caso, há “[...] inúmeras partes humanas retalhadas e penduradas, confirmando assim a carne humana como dieta gastronômica dos novos *cinocéfalos*”¹⁴⁸. A imagem, desse modo, está de acordo com as afirmações de Vespúcio, segundo as quais “[...] a carne humana é manjar comum” aos índios, e sua gana por ela levou um homem a devorar sua mulher e filhos ou mesmo a “[...] haver saboreado trezentos corpos humanos”. Mesmo o modo de pendurar a carne em um açougue se aproxima das descrições de Vespúcio, que afirma ter visto carne humana salgada “[...] dependurada pelas habitações [...] como entre nós se usa com o toucinho e a chacina de porco”¹⁴⁹.

Como analisamos anteriormente, a apresentação dos indígenas como praticantes do canibalismo gastronômico, embora eles fossem praticantes da antropofagia ritual, tem um objetivo claro: destituir o homem de sua humanidade, apresentando-o a partir de uma perspectiva que permita julgá-lo como bruta fera, detentor de um caráter bestial. A xilogravura de Fries, nesse sentido, é extremamente interessante pois, embora o artista dispusesse de descrições de viajantes ou mesmo de outras ilustrações a respeito do Novo Mundo, sua ilustração

¹⁴⁷ LESTRINGANT, Frank. **O canibal – Grandeza e decadência**. Tradução Mary Murray Del Priore. Brasília: Editora UnB, 1997, p. 34.

¹⁴⁸ CHINCANGANA-BAYONA, Yobenj Aucardo. Canibais do Brasil: os açougues de Fries, Holbein e Münster (Século XVI). **Tempo**, n. 28, 2010, p. 173.

¹⁴⁹ Ibidem, p. 173.

foge a qualquer informação “etnográfica”, evidenciando seu compromisso com o julgamento comum que se fazia a respeito da antropofagia. Como explica Chincangana-Bayona, “[...] na maioria das imagens do Novo Mundo os artistas não tinham nenhum compromisso com o natural”, pois “[...] as tradições e as convenções jogavam um papel maior do que a experiência de olhar diretamente do natural”. Citando Gombrich, o historiador conclui: “[...] toda arte tem origem na mente humana, em nossas reações ao mundo mais que no mundo visível em si [...]”¹⁵⁰.

Como vimos, a reação aos índios por parte dos viajantes e dos artistas do século XVI não buscava uma compreensão do seu sistema de crenças, tampouco compreendia seus hábitos como manifestações culturais. Pelo contrário, usavam seu conhecimento a respeito do Novo Mundo para poder julgar os indígenas de acordo com seu próprio sistema de crenças. Nesse sentido, o julgamento que os europeus tinham a respeito do hábito de comer carne humana não lhes permitirá, a princípio, compreender a antropofagia como um ritual, mas somente ver os índios como praticantes do canibalismo gastronômico. Matar outros homens para satisfazer a própria gula não poderia ser tido como um valor humano. Por esse motivo, a imagem de Fries pode ser compreendida como uma alegoria do modo como os índios foram vistos na primeira metade do século XVI: destituídos de humanidade, sua representação torna-se um julgamento que busca assemelhá-los às brutas feras.

¹⁵⁰ CHINCANGANA-BAYONA, Yobenj Aucardo. *Imago Gentilis Brasilis – Modelos de Representação Pictórica na Renascença*. 2004. 578 f. Tese (Doutorado em História Social) – Instituto de Ciências Humanas e Filosofia – Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2004, p. 330.

2.2 O bárbaro, selvagem e a conversão do gentio

Como vimos, tanto Vespúcio quanto Froschauer apresentam uma visão contraditória dos índios. Ora associam-nos ao bom selvagem e seu estado de natureza, vivendo sem leis, como o *homo silvestris* medieval; ora associam-no ao mau selvagem, libidinoso, sedento pela carne humana, consumindo-a como se fosse carne de porco. Fries levará a representação do mal selvagem às últimas consequências figurando os Tupis como seres híbridos, meio homens, meio cachorros, e, portanto, homens de humanidade contestável. Já no caso de Caminha e dos missionários portugueses – a visão oficial da colonização –, o mito do bom selvagem será relativizado em função do projeto colonial, de modo a prevalecer, na visão do índio, a ideia do mau selvagem, do bárbaro que precisa ser amansado.

No início da *Carta* de 1º de maio de 1500, Caminha descreve a compleição física dos índios: “A feição deles é serem pardos, maneira de avermelhados, de bons rostos e bons narizes, bem feitos. Andam nus, sem cobertura alguma. Não fazem o menor caso de encobrir ou de mostrar suas vergonhas”. E acrescenta: “Os cabelos seus são corredios. E andavam tosquiados, de tosquia alta, mais que de sobre-pente, de boa grandura e rapados até por cima das orelhas”¹⁵¹. O escrivão da armada de Cabral ainda acrescenta detalhes sobre os ossos e pedras que eram usados como tembetás e as “cabeleiras de penas de aves” que usavam pegada aos cabelos e cobrindo “o toutiço e as orelhas”. Talvez essa seja a descrição mais generosa que Caminha nos dê dos indígenas. No restante da sua carta não hesitará em animalizá-los ou construir argumentos em prol da suposta necessidade (ou facilidade) de conversão.

Há duas passagens a respeito dos indígenas na *Carta* que nos permitem discutir o modo como Caminha os compreende. A primeira relaciona-se à noção do índio manso ou o índio que se deve amansar. Analisemos um trecho:

Bastará dizer-vos até aqui, como quer que eles um pouco se amansassem, logo duma para a outra se esquivavam, como pardais, do cevadoiro. Homem não lhes ousa falar

¹⁵¹ CAMINHA, Pero Vaz de. Carta de 1º de maio de 1500. In RIBEIRO, Darcy & MOREIRA NETO, Carlo Araújo. **A fundação do Brasil**. Petrópolis: Editora Vozes, 1992, p. 85.

de rijo para não se esquivarem mais; e tudo passa como eles querem, para os bem amansar.¹⁵²

Vê-se, na passagem, que a ideia de amansar opõe-se à de se esquivar, e que os índios se esquivavam frente aos homens que lhes falavam “de rijo”. Por isso, com o objetivo de os “amansar”, os homens lhes falavam de maneira branda, caso contrário “se esquivavam como pardais”. Aliás, a comparação entre os indígenas e animais é bastante frequente em Caminha, como em “Os outros dois, que o Capitão teve nas naus, a que deu o que já disse, nunca mais aqui apareceram – do que tiro ser gente bestial, de pouco saber e por isso tão esquiva”¹⁵³, ou ainda “E conquanto com aquilo muito os segurou e afagou, tomavam logo uma esquiveza como de animais monteses, e foram-se para cima” e, por fim “[...] andam muito bem curados e muito limpos. E naquilo me parece ainda mais que são como aves ou alimárias monteses, às quais faz o ar melhor pena e melhor cabelo que às mansas”¹⁵⁴. No primeiro trecho, observa-se que, devido ao fato de os dois índios a quem Cabral teria presenteado não atenderem à sua expectativa de voltarem à nau, são considerados “gente bestial” e “esquiva”. No segundo trecho, por cansarem-se da música de gaita tocada por Diogo Dias, são tomados pela “esquiveza de animais monteses”. No terceiro trecho, o bom clima lhes proporciona asseio e saúde, como nas “alimárias monteses”. A associação entre os indígenas e os animais parecem evidentes, e apresentam-nos como seres inferiores, semelhantes às feras. Além disso, em três dos trechos os índios figuram como gente esquiva, como em “gente bestial” e “esquiva” ou “esquiveza de animais monteses”. No primeiro trecho analisado, vê-se que, “para não se esquivarem” buscava-se “bem os amansar”. O índio esquivo parece ser o contrário do índio manso. Mas como seria o índio manso? Um trecho mais adiante na *Carta* associa a ideia de mansidão à bondade:

Andavam todos tão dispostos, tão bem feitos e galantes com suas tinturas, que pareciam bem. Acarretavam dessa lenha, quanta podiam, com mui boa vontade, e levavam-na aos batéis.

Andavam já mais mansos e seguros entre nós, do que nós andávamos entre eles.¹⁵⁵

¹⁵² CAMINHA, Pero Vaz de. Carta de 1º de maio de 1500. In RIBEIRO, Darcy & MOREIRA NETO, Carlo Araújo. **A fundação do Brasil**. Petrópolis: Editora Vozes, 1992, p. 88.

¹⁵³ Ibidem, p. 88.

¹⁵⁴ Ibidem, p. 88.

¹⁵⁵ Ibidem, p. 89.

No trecho, diversos valores positivos são atribuídos aos indígenas: “tão dispostos”, “tão bem feitos e galantes”, “pareciam bem”. Possuíam “mui boa vontade” e, por fim, sentem-se “mansos e seguros”. O trecho parece revelar-nos o significado que Caminha atribui à ideia de mansidão: o índio manso, que seria o índio “bom”, é aquele que se dispõe a trabalhar junto aos portugueses em suas atividades, no caso, na extração do pau-brasil. O índio esquivo, como vimos, seria aquele que não atende às suas expectativas, e portanto seria um índio “mau”.

A segunda ideia por meio da qual se pode entender o modo como Caminha compreende os índios está presente no seguinte trecho:

Parece-me gente de tal inocência que, se homem os entendesse e eles a nós, seriam logo cristãos, porque eles, segundo parece, não têm, nem entendem em nenhuma crença.

E portanto, se os degradados, que aqui hão de ficar aprenderem bem a sua fala e os entenderem, não duvido que eles, segundo a santa intenção de Vossa Alteza, se hão de fazer cristãos e crer em nossa santa fé, à qual praza a Nosso Senhor que os traga, porque, certo, esta gente é boa e de boa simplicidade. E imprimir-se-á ligeiramente neles qualquer cunho, que lhes quiserem dar. E pois Nosso Senhor, que lhes deu bons corpos e rostos, como a bons homens, por aqui nos trouxe, creio que não foi sem causa.¹⁵⁶

No trecho, o valor que se destaca nos índios é a inocência, aspecto que é considerado fundamental por Caminha para justificar a capacidade (e suposta predisposição) dos índios se converterem ao catolicismo. Uma vez que os índios seriam inocentes, “[...] se homem os entendesse, e eles a nós, seriam logo cristãos.” Observa-se que superada a barreira da língua, do entendimento recíproco, sendo inocentes, supõe-se que os índios tornar-se-iam cristãos. Por isso Cabral deixa alguns degradados entre eles, “[...] para aprenderem bem sua fala e os entenderem”. A compreensão da língua, portanto, será tida como um dos estágios necessários para transformar a “gente inocente” em “homens cristãos”. A ideia de inocência também se relaciona ao fato de, segundo Caminha, os índios não entenderem “em nenhuma crença”. A ideia tão comum entre os viajantes da primeira metade do século XVI de que, por não terem templos, os indígenas brasileiros não possuíam religião, está na base da noção de “gente inocente”, “gente boa” e “de boa simplicidade”, pois, por não terem religião, “[...] imprimir-se-á ligeiramente neles qualquer cunho, que lhes quiserem dar”.

¹⁵⁶ CAMINHA, Pero Vaz de. Carta de 1º de maio de 1500. In RIBEIRO, Darcy & MOREIRA NETO, Carlo Araújo. **A fundação do Brasil**. Petrópolis: Editora Vozes, 1992, p. 89-90.

Pela análise da *Carta* de Caminha vimos que, excetuados os aspectos físicos – também aqui são louvados a compleição e o porte físico dos indígenas – os valores supostamente positivos que ele atribui aos índios não se vinculam diretamente à ideia de “bom selvagem”, presente nos textos de Colombo, Vespúcio e, em partes, na xilogravura de Froschauer. Associados aos “animais monteses” e aos “pardais do cevadoiro”, os índios não são bons se forem esquivos, são melhores quando mansos, e, se não o forem, devem ser amansados, caso contrário só podem ser tidos como “gente bestial”. Por outro lado, não parece difícil amansá-los, pois são “gente inocente”, na qual imprimir-se-á qualquer cunho que se quiser lhes dar. Apesar de, talvez para motivar a vinda de colonos, Caminha ignorar completamente a antropofagia, a associação ao canibalismo gastronômico e aos cinocéfalos, o escrivão da armada de Cabral não se furtará a apresentar uma visão do índio que partia de determinadas tradições e convenções. Os valores considerados positivos por Caminha só o são em função do projeto colonial, da capacidade de explorar o indígena como força de trabalho e da facilidade de convertê-los à fé cristã. Diferente de como consideram Vespúcio e Colombo, para Caminha os índios não possuem nenhuma bondade imanente, mas uma bondade que dependia de sua capacidade de conversão e do modo como se comportavam em relação ao projeto colonial.

Assim como Caminha, a princípio os missionários da Companhia de Jesus também acreditaram ser possível imprimir nos índios qualquer caráter que se quisesse lhes dar, pois eles seriam gente “inocente”, que não tem nenhuma notícia de Deus. Nóbrega, em carta escrita um mês após a sua chegada à Bahia, referindo-se ao índio dirá: “[...] é gente que nenhum conhecimento tem de Deus”. E, como destaca Mecenas Dourado, em carta de 10 de agosto de 1549, “[...] reitera sua afirmação de que ‘nenhum Deus tem certo e qualquer que lhes digam ser Deus acreditam’”. Tais “constatações” o levam a concluir que “[...] poucas letras bastariam aqui, porque tudo é papel em branco, e não há que fazer outra coisa, senão escrever à vontade as virtudes mais necessárias e ter zelo em que seja conhecido o Criador destas suas criaturas”¹⁵⁷.

Assim como Caminha, logo que chegam ao Brasil os missionários da Companhia de Jesus vão acreditar que os índios são uma *tabula rasa*, a página em

¹⁵⁷ NÓBREGA, Manuel da apud DOURADO, Mecenas. Introdução ao Diálogo da Conversão do Gentio. In: NÓBREGA, Manuel da. **Diálogo da Conversão do Gentio** (Introdução de Mecenas Dourado). Rio de Janeiro: Ediouro, [s.d.]. p. 38.

branco na qual, com facilidade, imprimir-se-ão os valores que se quiser lhes dar. Bastaram poucos meses de convívio com os índios, entretanto, para que os missionários percebessem que a colonização das almas não seria tão fácil assim, pois o índio possuía diversos hábitos e valores que dificultavam a assimilação da doutrina, dos quais a inconstância talvez seja o que causou maior espanto e dificuldade aos missionários.

No “Diálogo da conversão do gentio”, de Manuel da Nóbrega, o ferreiro Mateus Nogueira pergunta ao irmão Gonçalo Álvares: “Dizei-me, meu irmão, qual será mais fácil de fazer? Fazer crer a um destes [índios], tão fáceis a crer, que nosso Deus morreu, ou a um judeu que esperava o Messias poderoso e Senhor de todo o mundo?”, ao que Gonçalo Álvares responde que “Com mais dificuldade a um judeu, mas dêis que ele caísse na conta ficaria mais constante, como ficaram muitos que logo davam a vida por isso”¹⁵⁸. Assim, embora o judeu dificilmente fosse dissuadido de suas crenças para vir a crer no catolicismo, devido ao fato de acreditar em Deus e submeter-se às ordens de um governo, uma vez convertido, tornar-se-ia constante em sua crença. Os índios, por outro lado, seriam inconstantes, de modo que a conversão e o batismo não seriam garantia de que eles permaneceriam firmes na fé católica.

Hansen explica que, nas letras coloniais, os “[...] conceitos que constituem as normas” são transferidos de “[...] sua função institucional prática ou doutrinária de regulação social em formulações ficcionais de vários gêneros nas quais os conceitos das normas de regulação se tornam *metáforas* de conceitos de regulação”¹⁵⁹, ou seja, as normas éticas, morais, teológico-políticas etc. não são, na maioria dos casos, apresentadas de maneira prescritiva, mas sim metaforizadas ou alegorizadas, dando maior expressividade na constituição do conceito e do seu julgamento. Logo no início do “Diálogo da conversão do gentio”, Mateus Nogueira, por meio de uma imagem e uma série de metáforas, explica e julga a inconstância dos índios:

Uma coisa têm estes pior de todas, que quando vêm à minha tenda, com um anzol que lhes dê os converterei a todos, e com outros os tornarei a desconverter, por serem inconstantes e não lhes entrar a verdadeira fé nos corações.

¹⁵⁸ NÓBREGA, Manuel. **Diálogo da conversão do gentio**, apud DOURADO Mecenaz. Introdução ao Diálogo da Conversão do Gentio. In: NÓBREGA, Manuel da. **Diálogo da Conversão do Gentio** (Introdução de Mecenaz Dourado). Rio de Janeiro: Ediouro, [s.d.]. 114.

¹⁵⁹ HANSEN, João Adolfo. Para uma história dos conceitos das letras coloniais luso-brasileiras dos séculos XVI, XVII e XVIII. p. 6. – grifos do autor.

Ouvi eu já um evangelho a meus Padres, onde Cristo dizia: “Não deis o Santo aos cães, nem deiteis as pedras preciosas aos porcos”. Se alguma geração há no mundo por quem Cristo N. S. isto diga, deve ser esta, porque vemos que são cães em se comerem e matarem, e são porcos nos vícios e na maneira de se tratarem. E esta deve ser a razão por que alguns Padres que do reino vieram, os vejo resfriados, porque vinham cuidando de converter a todo brasil em uma hora, e vêem-se que não podem converter um, em um ano, por sua rudeza e bestialidade.¹⁶⁰

O ferreiro Mateus Nogueira, que representa o *éthos* do missionário simples, mais cultivado nas ações do que na filosofia e na escolástica, acredita que “[...] todas as almas, sem graça e caridade de Deus, são ferro frio sem proveito [...] e sem virtude”¹⁶¹. Sem serem tocadas pelo fogo da graça, que as aquece e permite moldá-las, estão em pecado mortal, “fora da graça de Deus” que não têm “vontade para fazer coisa boa nenhuma” e que “não vale[m] nada”¹⁶². No caso dos índios, a situação seria ainda pior pois, uma vez convertidos por um anzol, por outros tornam-se a se desconverter, voltando a ser o ferro frio que não vale coisa nenhuma. Considerando a inconstância evidenciada por tal imagem, Nogueira elabora uma série de metáforas que demonstram seu julgamento a respeito dos índios. Por não se manterem constantes na conversão, são como “cães”, “porcos”, sendo cães por comerem-se e matarem-se; porcos por seus vícios e por seus hábitos. A constatação da inconstância dos índios seria o motivo pelo qual os missionários se encontram resfriados do fogo da fé, pois, acreditando a princípio que chegariam e converteriam facilmente todos os brasis em uma hora, veem que não podem converter um em um ano, o que seria prova de sua “rudeza” e “bestialidade”.

Em “A servidão natural do selvagem e a guerra justa contra o bárbaro”, Hansen analisa o modo como os cronistas e jesuítas que atuaram no Brasil nos séculos XVI e XVII construíram o índio como um novo objeto do conhecimento é feito

[...] por meio de um mapeamento descritivo de suas práticas, ao qual se associam prescrições teológico-políticas que as interpretam e orientam segundo um sentido providencialista da história, que faz de Portugal a nação eleita por Deus para difundir a verdadeira fé. Obviamente, não havia “índio” nem “índios” nas terras invadidas pelos portugueses, mas povos nômades, não cristãos e sem Estado. No contato, repito, os missionários e os cronistas do século XVI classificam a pluralidade desses povos como “índios” e, simultaneamente, produzem uma essência, “o índio”, que definem como ala selvagem ou animal sem alma naturalmente subordinados às instituições. Quando classificam o novo objeto com as metáforas “animal”, “gentio”, “índio”, “selvagem” e “bárbaro”, também

¹⁶⁰ NÓBREGA, Manuel. **Diálogo da Conversão do Gentio** (Introdução de Mecenaz Dourado). Rio de Janeiro: Ediouro, [s.d.], p. 102.

¹⁶¹ Ibidem, p. 112.

¹⁶² Ibidem, p. 112.

evidenciam a positividade prescritiva da universalidade de “não-índio”, ou seja, o “civilizado”, branco, católico, de preferência fidalgo e letrado.¹⁶³

Ao descreverem as práticas indígenas, cronistas e missionários buscam compreendê-las de acordo com as prescrições teológico-políticas que atestam a universalidade da história cristã, classificando os índios como “animais”, “gentios”, “bárbaros”, “selvagens”, naturalmente subordinados aos europeus, “civilizados” e católicos.

A observação dos hábitos dos índios permitiria, de acordo com a perspectiva teológico-política do século XVI, afirmar que eles não eram civilizados e que infringiam a universalidade dos *Dez Mandamentos*. Seus principais hábitos, que demonstravam a infringência à lei natural baseada no decálogo, são, como elenca Hansen:

[...] fazem guerras por vingança; comem carne humana; não têm senso de propriedade; são polígamos, sensuais e luxuriosos. Santo Agostinho afirma que os órgãos sexuais são a parte maldita que transmite o pecado no ato da geração; logo, a roupa é “decência civil”. A nudez dos selvagens evidencia que não têm vergonha das vergonhas e que ignoram a culpa do pecado original. E, principalmente, não adoram a Deus ou a nenhum deus; ou adoram uma multiplicidade de deuses, demônios e ídolos.¹⁶⁴

Em “O nu e a luz: cartas jesuíticas do Brasil. Nóbrega – 1549-1558”, Hansen elenca ainda mais motivos que levavam os missionários a considerarem os índios bárbaros:

[...] o índio que recebeu o batismo foi encontrado comendo carne humana; o menino que ajudava no Colégio fugiu para o mato, como um corvo; a aceitação de Cristo pelo gentio é volúvel, facilmente substituída por sua negação, displicência ou esquecimento; os colonos são perversos, etc. como diz o Pe. Gonçalo, do *Diálogo sobre a Conversão do Gentio*, os índios trocam a crença por um anzol e, com a mesma facilidade que dizem “pa, sim”, falam “aani, não”, e “neim tia, Bem, já vou”, só sendo constantes na inconstância.¹⁶⁵

Os índios só seriam constantes na inconstância, aceitando a conversão com a mesma facilidade que voltavam a praticar os hábitos tribais. As guerras por vingança se oporiam às “guerras justas”, pois, sendo estas motivadas pelo direito natural e

¹⁶³ HANSEN, João Adolfo. A servidão natural do selvagem e a guerra justa contra o bárbaro. In: NOVAES, Adauto. **A descoberta do homem e do mundo**. São Paulo: Companhia das Letras, 1998. p. 351, 352.

¹⁶⁴ Idem, p. 354.

¹⁶⁵ Idem. O nu e a luz: cartas jesuíticas do Brasil. Nóbrega – 1549-1558. **Revista do Instituto de Estudos Brasileiros**. São Paulo, n. 38, p. 87-119, 1995. p. 105.

pela religião, refletiam os ideais de civilização; o canibalismo infringia os mandamentos do decálogo e associava os homens a animais; a poligamia, a sensualidade e a luxúria eram contrárias à instituição do casamento e à castidade; a nudez infringia a decência civil apontada por Santo Agostinho; a descrença tornava os índios suscetíveis à adoração de demônios e ídolos. Esses elementos seriam o bastante para provar a inferioridade natural dos índios, devendo eles, para salvar sua alma, ser convertidos e integrados à sociedade civilizada.

Em “A civilização pela palavra”, Hansen explica a necessidade de se definir os conceitos de “educar” e “educação”, “civilizar” e “civilização” no contexto do século XVI “[...] evitando-se a generalização transistórica de sua significação e sentido”¹⁶⁶. A teologia-política, que regula o absolutismo quinhentista, segue o mesmo modelo do poder espiritual do papa, tido como o vice Cristo na Terra. Assim, “[...] os jesuítas e os dominicanos neoescolásticos [...] doutrinaram e organizaram a ‘política católica’ da Coroa como ação indissociável da ética cristã, opondo-se enfaticamente a Lutero e a Maquiavel, sempre identificados como autores ‘diabólicos’”¹⁶⁷. O reino português, no qual o índio se insere, é tido como um “corpo místico” de estamentos cuja vontade se aliena do poder submetendo-se à “[...] pessoa mística do rei que deve ser posta como fundamento da ação educacional e catequética da pregação da ‘política católica’”¹⁶⁸. Não há como, portanto, entender as ideias de civilização e educação fora do âmbito teológico-político em que elas se inserem.

Agindo como principal difusora da política-católica no Estado do Brasil, a Companhia de Jesus, por meio dos colégios jesuíticos, que receberão tanto meninos índios como mamelucos e filhos de portugueses, terá um importante papel na propagação dos ideais de civilização católica. O principal pressuposto da educação proporcionada pelos colégios era promover a integração dos índios e dos colonos à civilização, por meio da catequese e da conversão, incutindo-lhes a noção de liberdade subordinada. A respeito dos ideais civilizatórios propagados pelos colégios da Companhia, Hansen comenta que:

¹⁶⁶ HANSEN, João Adolfo. A civilização pela palavra. In: LOPES, Eliane Marta Teixeira; FARIA FILHO, Luciano Mendes de; VEIGA, Cynthia Greive (Org.). **500 anos de educação no Brasil**. 4. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2010. p. 24.

¹⁶⁷ Ibidem, p. 24.

¹⁶⁸ Ibidem, p. 25.

O ensino ministrado nas escolas de ler e escrever civiliza o Estado do Brasil com os conceitos de “civilização” da política católica portuguesa. Reproduz as humanidades latinas, interpretando-as escolasticamente segundo os fins católicos da doutrina teológico-política do poder. Ou seja, não se dissocia dos processos da conquista da terra, reproduzindo nela a hierarquia do reino. Assim, o ensino prevê e aplica um conjunto de *normas*, que definem os saberes a serem ensinados e condutas a serem inculcadas em crianças e jovens indígenas, mamelucos e portugueses, e um conjunto de *práticas*, que permitem a transmissão desses saberes e a incorporação de comportamentos, normas e práticas. As normas e as práticas atuam sobre as faculdades que então definem a humanidade da pessoa humana, a memória, a vontade e a inteligência, integrando os alunos socialmente como membros subordinados do Império português. De modo semelhante, o ensino de ofícios aos jovens índios os isola do tempo das suas tribos com o tempo cristão do trabalho para incluí-los como plebeus nas ordens mecânicas dos trabalhadores manuais do Império.¹⁶⁹

Os colégios jesuíticos davam continuidade aos processos de conquista da terra por meio da educação, que difundia um conjunto de normas e regras que deveriam ser incorporadas pelos jovens indígenas, de modo que eles e sua próxima geração estivessem cada vez mais integrados à civilização católica portuguesa e cada vez menos integrados às práticas sociais dos seus pais, consideradas heréticas. As normas difundidas pelos jesuítas agiam sobre as três potências da alma humana – a memória, a vontade e a inteligência – transformando, ao mesmo tempo, a mentalidade e a “alma” dos jovens que supostamente abandonariam, por meio da educação, os valores “bárbaros” e “selvagens”, incorporando os valores tidos como civilizados. Além de ensinarem a doutrina que incorporaria os jovens à teologia-política do Estado por meio da “servidão livre”, também são ensinados ofícios, que isolam os jovens da convivência com a tribo e transformam-nos em trabalhadores manuais, sendo produtivos para o capitalismo monárquico português e contribuindo para o bem comum.

Como no caso do conceito de civilização, também é importante especificar o que se entende por bem comum no contexto do século XVI. Concebida como um “corpo místico” em que o monarca seria a cabeça, como explica Hansen, “Os particulares [...] classificavam-se como membros de ordens integradas no “pacto de sujeição” e não tinham nenhuma autonomia, a não ser aquela conferida pelos seus privilégios que faziam com que, justamente, fosse autonomia subordinada”¹⁷⁰. Embora a expressão pareça paradoxal, toda a autonomia de que os homens

¹⁶⁹ HANSEN, João Adolfo. Ensaio – Manuel da Nóbrega. In: _____. (Org.). **Manuel da Nóbrega**. Recife: Fundação Joaquim Nabuco/Editora Massanga, 2010. p. 139. Grifos do autor.

¹⁷⁰ Idem. A civilização pela palavra. In: LOPES, Eliane Marta Teixeira; FARIA FILHO, Luciano Mendes de; VEIGA, Cynthia Greive (Org.). **500 anos de educação no Brasil**. 4. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2010. p. 37

dispunham estava subordinada ao pacto de sujeição por meio do qual os particulares desempenhavam o papel que lhes cabe dentro do corpo místico do Estado. O termo “comum”, nesse período, era sinônimo de “público” e a ideia de “bem” não se vincula somente às posses, mas é “[...] antes de tudo [...] uma categoria moral, específica da ‘política católica’ fundamentada nas antigas virtudes e vícios aristotélicos e estoicos”¹⁷¹. Em outro texto, Hansen afirma que “Nessa hierarquia, que desce da cabeça real até as plantas dos pés escravos, os índios do Brasil têm garantida toda a liberdade necessária para subordinar-se voluntariamente à hierarquia”¹⁷².

Dentro dessa política-teológica que estabelece o índio como os pés do corpo místico do Estado, a Companhia de Jesus possui papel central, uma vez que detém o monopólio de sua administração por meio dos aldeamentos. Seguindo as teses anti-luteranas e anti-maquieváticas do Concílio de Trento, a Companhia afirma a humanidade dos índios - se opondo, muitas vezes, aos interesses dos colonos - e reunindo-os sob o sistema de aldeamento. O resultado objetivo da catequese é a destribalização das culturas indígenas e a inserção dos índios como súditos e escravos da Coroa e de particulares. Assim, como explica Hansen, a “Companhia de Jesus integra-se *objetivamente* no processo colonialista”, visto que a pacificação de tribos inimigas, “[...] a conversão, subordinação e controle de seus membros como trabalhadores livres e escravos, colaboram *materialmente* para a fixação e o desenvolvimento da empresa colonial”¹⁷³. Ao mesmo tempo que o projeto de catequese escola contribui para a consolidação do projeto colonial, destribalizando os grupos, colabora nas ações militares para destruição das tribos inimigas dos portugueses e para consolidação do território do Estado do Brasil.

O conceito de civilização do século XVI – que opõe de um lado brancos, católicos, europeus; de outro não-brancos, não-católicos e não-europeus – contou, em sua elaboração teórica, com a noção de direito natural apoiada na autoridade da Bíblia e de Aristóteles. Viveiros de Castro considera Aristóteles o “[...] patrono do

¹⁷¹ HANSEN, João Adolfo. A civilização pela palavra. In: LOPES, Eliane Marta Teixeira; FARIA FILHO, Luciano Mendes de; VEIGA, Cynthia Greive (Org.). **500 anos de educação no Brasil**. 4. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2010. p. 37.

¹⁷² Idem. Ensaio – Manuel da Nóbrega. In: _____ (Org.). **Manuel da Nóbrega**. Recife: Fundação Joaquim Nabuco, Editora Massanga, 2010. p. 62.

¹⁷³ Ibidem, p. 17. Grifos do autor.

debate quinhentista sobre a natureza e condição do gentio americano”¹⁷⁴. O antropólogo explica que, na “Metafísica”, Aristóteles considera que o homem que “[...] ‘não tem opinião sobre nada’, recusando-se, em particular, a se curvar ao princípio de não contradição, ‘não é melhor que um vegetal’; mais adiante o filósofo pergunta: se este homem ‘não acredita em nada, que diferença haveria entre ele e as plantas?’”¹⁷⁵. Como se pode perceber, o homem-planta, nesse trecho, é o sofista, que em seu relativismo radical recusa-se a aceitar a não contradição. O homem que não acredita em nada, entretanto, para Viveiros de Castro, pode se relacionar aos Tupis, que, sendo inconstantes, para tudo dizem sim e para tudo dizem não. O problema dos índios não residiria no entendimento, “aliás ágil e agudo”, mas “[...] nas outras duas potências da alma: a memória e a vontade, fracas, remissas. ‘É gente de muy fraca memória para as coisas de Deus’”¹⁷⁶. Como veremos adiante, Nóbrega considera que os índios teriam alma justamente por deterem as três potências que a constituem: entendimento, memória e vontade.

Outro conceito aristotélico utilizado como arcabouço teórico para significar a relação entre índios e europeus foi o conceito de “servidão natural”. Embora a ideia de servidão natural tenha sido combatida pelo Concílio de Trento, e mesmo refutada por Nóbrega, ela possui posteridade, influenciando a concepção que se terá a respeito do índio. Serafim Leite, por exemplo, ao publicar sua *História da Companhia de Jesus*, entre 1938 e 1950, abordará os índios considerando-os humanos, mas de uma humanidade negativa, posto que distante e deformada em relação à verdade cristã. A ideia de civilização, aqui, corresponde à de Nóbrega, considerando civilizada a sociedade católica definida por direitos jurídico-teológicos. Discorrendo a respeito do contato entre índios e brancos e do extermínio que os índios sofreram seja devido à guerra justa, seja devido a doenças, Serafim Leite afirma: “Que importa o debate acerca da sobrevivência das culturas e a verificação de que a cultura inferior, posta em contacto com a superior, ou se desagrega ou morre? Não ficará sempre, como dado positivo, a maior extensão o duma cultura superior?”¹⁷⁷. O

¹⁷⁴ CASTRO, Eduardo Viveiros de. A inconstância da alma selvagem. In: _____. **A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia**. 5. reimpr. São Paulo: Cosac Naify, 2014. p. 187.

¹⁷⁵ Ibidem, p. 188.

¹⁷⁶ Ibidem, p. 186. Citação de GANDAVO, Pero de Magalhães de. Tratado da Terra do Brasil. In: _____. **Tratado da Terra do Brasil/ História da província de Santa Cruz**. São Paulo: Itatiaia/Edusp, 1980, p. 122.

¹⁷⁷ LEITE, Serafim. Prefácio. In: _____. **História da Companhia de Jesus**. Tomo I, p. XIII apud HANSEN, João Adolfo. Serafim Leite – História da Companhia de Jesus no Brasil. In: MOTA,

contato das sociedades ditas civilizadas com as sociedades ditas bárbaras supõe sempre um jogo unilateral em que, para o bem da civilização e como condição do progresso, a “cultura inferior” deverá desagregar-se ou ser submetida pela “cultura superior”, que passará a orientar o futuro dos homens.

A tese polêmica da servidão natural, que trata da submissão de “[...] povos bárbaros, servos por natureza, à autoridade das instituições cristãs”¹⁷⁸, como explica Hansen, está na base da argumentação de Juan Ginés Sepúlveda em seu *Diálogo llamado Demócrates*¹⁷⁹. Considerada herética pela sessão do Concílio de Trento realizada em 1550 em Valladolid, a tese de Sepúlveda tem como argumento de autoridade a Bíblia, “Aquele que é néscio servirá ao sábio” (*Provérbios*) e a passagem da “*Política*”

[...] em que Aristóteles afirma ser próprio do inferior subordinar-se naturalmente ao superior. A decorrência lógica da tese é a de que sempre será justo, segundo o direito natural, que os povos bárbaros e inumanos se submetam ao governo dos príncipes e de nações mais cultas e humanas para que, por meio do exemplo de virtudes, abandonem a barbárie. Se os bárbaros recusam tal império, ele pode ser-lhes imposto por meio da força das armas. Essa guerra será justa, segundo o direito natural.¹⁸⁰

O direito natural de Aristóteles, lido a partir da chave da civilização católica, leva Sepúlveda a afirmar que “os povos bárbaros e inumanos” devem se submeter ao governo das nações “mais cultas e humanas”. A “desumanidade dos homens”, no caso de Sepúlveda, relacionar-se-ia aos sacrifícios humanos feitos pelos Astecas, no México, e ao fato de “[...] comerem os corações dos sacrificados em cerimônias religiosas”¹⁸¹, o que seriam evidências de sua barbárie, tornando-os naturalmente servos por ferirem o direito natural. A barbaridade dos índios justificaria os massacres espanhóis ocorridos no México, no Caribe e no Peru. Segundo Sepúlveda, na Bíblia há exemplos de que Deus julga justo o extermínio dos bárbaros, pois mandou o dilúvio universal para poder recomeçar a humanidade livre do pecado ou, ainda, destruiu as cidades de Sodoma e Gomorra por serem redutos

Lourenço Dantas (Org.). **Introdução ao Brasil – Um Banquete no Trópico**. São Paulo: Senac, 2001. v. II. p. 52.

¹⁷⁸ HANSEN, João Adolfo. A servidão natural do bárbaro e a guerra justa contra o selvagem. In: NOVAES, Adauto (Org.). **A descoberta do homem e do mundo**. São Paulo: Companhia das Letras, 1998. p. 365.

¹⁷⁹ SEPÚLVEDA, Juan Ginés de. **Diálogo llamado Demócrates**. (Estudio preliminar y edición de Francisco Castilla Urbano). Madrid: Editorial Tecnos, 2012.

¹⁸⁰ HANSEN, João Adolfo. A civilização pela palavra. In: LOPES, Eliane Marta Teixeira; FARIA FILHO, Luciano Mendes de; VEIGA, Cynthia Greive. (Org.). **500 anos de educação no Brasil**. 4. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2010. p. 365 e 366.

¹⁸¹ Ibidem, p. 366.

de pecadores. Vê-se assim que as metáforas canibal, bárbaro e selvagem estão na base da ideia tão polêmica quanto difusa da guerra justa contra os índios.

Duas sessões do Concílio de Trento foram fundamentais para definir o modo como a política católica lidou com os indígenas da América. Uma, ocorrida em 8 de abril de 1548, redefiniu a *traditio*, e a outra ocorrida em 1550, em Valladolid, condenou a ideia de “servidão natural” defendida por Sepúlveda. Como explica Hansen, em 1548, o Concílio reuniu-se para discutir a tese de Lutero da *sola scriptura*. Segundo Lutero, para adorar a Deus não seriam necessários os ritos e as liturgias da Igreja romana, mas apenas a leitura individual da Escritura. Por isso, acreditava-se na necessidade de se traduzir a Bíblia para as línguas vernáculas de modo que pudesse ser lida e difundida entre grande público. Contra Lutero, a tese foi considerada herética, e os teólogos redefiniram a *traditio* baseada em dois sentidos. Por um lado, “[...] por tradição deviam ser entendidos os textos canônicos dos doutores da Igreja e comentaristas autorizados [...]”. Por outro, determinaram que o padre, não o fiel, era a única autoridade capacitada para [...] transmitir a verdade dos textos canônicos”¹⁸². Os padres deveriam transmitir os textos por meio da pregação oral e não por meio da leitura. A Bíblia, inclusive, é inserida na lista de livros proibidos pelo *Index Librorum Prohibitorum*, de 1558. Portanto, a pregação dos padres deveria, sobretudo, utilizar-se dos textos canônicos e dos comentaristas autorizados das Escrituras.

Além de a pregação da Bíblia pela palavra combater a tese luterana da *sola scriptura*, ela possibilitava que os padres contagiassem o seu público com o ardor do “fogo do Espírito Santo”. É o que afirma Mateus Nogueira, no “Diálogo da conversão do gentio”. Questionado por Gonçalo Álvares se para converter, “Não basta ser língua e saber-lho bem dizer?”, Mateus Nogueira responde que:

Muito mais há mister. Vede vós o que tinha um dos Apóstolos de Cristo, que converteram o mundo, e por aí vos regereis. Primeiramente tinham muito espírito, tanto que ardiam, de dentro, do fogo do Espírito Santo, porque doutra maneira como há-de atear fogo divino em o coração de um gentio o que tem o seu caramelo? Há-de ter muita fé, confiando muito em Deus e desconfiando muito de si; há-de ter graça e falar muito bem a língua; há-de ter virtude para fazer milagres quando cumprir, e outras

¹⁸² HANSEN, João Adolfo. A servidão natural do bárbaro e a guerra justa contra o selvagem. In: NOVAES, Adauto (Org.). **A descoberta do homem e do mundo**. São Paulo: Companhia das Letras, 1998. p. 362.

graças muitas, que tinham os que converteram gente, e sem isto não tenho ouvido que ninguém se convertesse.¹⁸³

Baseado nas diretrizes lançadas pelo Concílio de Trento, Nóbrega mostra, por meio da fala de Mateus Nogueira, que a pregação dos padres não só retoma a *traditio*, mas também consegue inflamar o público por meio de missionários que são exemplos de fé, cultivados na graça divina. O estudo e o cultivo da *traditio* levaria os missionários a se tornarem uma espécie de homens santos, com “[...] virtude para fazer milagres [...] e outras graças muitas” de modo que apenas o contato com esses homens iluminaria a treva em que os gentios se encontravam. O “fogo do Espírito Santo” que arderia no coração dos missionários seria fundamental para transformar o ferro frio que eram os índios em ferro quente, podendo, então, moldá-los, catequizá-los.

Na sessão do Concílio de Trento de 1550, em que se discutiu a tese do dominicano Juan Ginés Sepúlveda a respeito da servidão natural dos selvagens e da guerra justa contra eles, os teólogos reunidos encontraram uma semelhança entre as teses do dominicano e as teses de Lutero. Hansen explica que Lutero,

[...] numa das teses de Wittenberg, de 1517, afirma que a lei do pecado original [*lex peccati*], transmitida de pai para filho no ato da geração, corrompe irremediavelmente a natureza humana, tornando-a incapaz de reconhecer o *verum Deum absconditum*, o verdadeiro Deus oculto. Em decorrência, se cada homem individual não é capaz de distinguir o bem do mal ao agir, os homens em conjunto, como sociedade, tendem sempre à anarquia. Logo, os poderes políticos que existem – e que devem existir – são totalmente necessários para a manutenção da ordem social. É Deus quem confere diretamente o poder aos reis para impor a ordem. E, se o rei reina por “direito divino”, isso significa que, sendo enviado por Deus, também é um vigário dele, um vice-Cristo, como o papa em Roma.¹⁸⁴

Tanto Lutero quanto Sepúlveda alegavam, portanto, que o pecado original teria destituído os homens de toda a bondade e que, portanto, eles teriam se tornado maus por natureza. O convívio social, desse modo, tenderia à infringência das leis naturais – como era o caso dos índios – e à anarquia. É nesse sentido que Lutero afirma o poder divino dos monarcas, pois crê que eles seriam os únicos capazes de impor a ordem no mundo dos homens. A tese entra em conflito com os dogmas católicos, para os quais, apesar do pecado original, a Graça é inata a todos

¹⁸³ NÓBREGA, Manuel da. **Diálogo da Conversão do Gentio** (Introdução de Mecenas Dourado). Rio de Janeiro: Ediouro, [s.d.]. p. 115, 116.

¹⁸⁴ HANSEN, João Adolfo. A servidão natural do selvagem e a guerra justa contra o bárbaro. In: NOVAES, Adauto. **A descoberta do homem e do mundo**. São Paulo: Companhia das Letras, 1998. p. 364.

os homens e o poder divino era específico ao papa. Opondo-se à teoria do mau irremediável que assola a humanidade e deve ser controlado pelo poder divino dos monarcas, os jesuítas, sobretudo, passaram a divulgar a doutrina da Graça inata. Segundo essa doutrina, “[...] o pecado não corrompe totalmente a natureza humana e [...] a luz natural da Graça inata deve ser universalmente apregoada como o critério definidor da legitimidade dos códigos legais positivos inventados pelas comunidades humanas para governar-se”¹⁸⁵. Mesmo a pregação por meio da palavra dos missionários, e não da leitura da Bíblia, como vimos, teria como objetivo despertar a luz da Graça, iluminando a mente do gentio e predispondo-o à conversão. Por ser universal, a Graça inata orientaria a ação de todos os homens, católicos ou gentios, e não apenas a do monarca, opondo-se, portanto, à teoria do direito divino do monarca, de Lutero, e à teoria da servidão natural do selvagem, de Sepúlveda.

A teoria da Graça inata foi difundida por teólogos como Suárez, como explica Hansen, e ela orienta as ações dos homens a partir do julgamento do foro interno e do foro externo. Segundo Suárez, “Foro significa o lugar onde se executa o juízo”. Desse modo, “[...] tudo quanto o Estado solicita ou concede deve ser examinado à luz da razão desse foro, que contém como permanentemente escrita a lei natural de Deus”. O foro externo é evidenciado, por exemplo, quando o homem fala de modo justo, pois nesse caso pode-se perceber “[...] a presença da luz divina acesa na consciência”. Já o foro interno, a consciência humana, “[...] é simplesmente o ‘foro de Deus’”¹⁸⁶. Assim, se o juízo conclui que determinada ação do Estado está de acordo com seu foro interno, ou “foro de Deus”, é porque a ação está de acordo com a lei natural e, portanto, reflete a vontade divina. Como conclui Hansen:

[...] quando um indivíduo obedece uma lei justa, é como se o mesmo Deus o ordenasse, pois sua justiça espelha a luz natural. Por outras palavras, o pregador inspirado pelo Espírito Santo mantém-se animado do ideal de justiça revelado nas *Escrituras* e na *tradição* como vontade de Deus. Essa íntima fusão de teologia e política caracteriza toda a pregação pós-tridentina.¹⁸⁷

¹⁸⁵ HANSEN, João Adolfo. A civilização pela palavra. In: LOPES, Eliane Marta Teixeira; FARIA FILHO, Luciano Mendes de; VEIGA, Cynthia Greive (Org.). **500 anos de educação no Brasil**. 4. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2010. p. 21.

¹⁸⁶ Ibidem, p. 22.

¹⁸⁷ Ibidem, p. 22 e 23.

Assim, o poder do monarca é baseado, contra Maquiavel e contra Lutero, na lei positiva que impõe a lei natural. Hansen explica em outro texto que “[...] a doutrina católica prescreve que a autoridade política é instituída *de iure humano* (por direito humano) num ato de abandono (*largitio*) ou quase alienação (*quase alienatio*) do poder pelo povo”. A transferência de poder pode ser entendida por um estado de sujeição, visto que “[...] o príncipe católico não tem superior [...] é *legibus solutus*, livre do poder coercitivo das leis”. Entretanto, como príncipe católico, deve seguir a lei natural, caso contrário pode ser acusado de tirania, ser destronado ou até mesmo morto pelo povo. O pacto de sujeição aparece intrinsecamente relacionado ao pacto de soberania, visto que, agindo o rei de acordo com a lei natural, “[...] a coletividade abre mão do poder e seus indivíduos recebem os privilégios, que constituem e reiteram a natureza da sua posição subordinada na hierarquia”¹⁸⁸.

O pacto de sujeição firmado entre o monarca e os súditos tem como base a ideia de “pessoa mística”, que, a princípio, é utilizada para definir a dupla personalidade do Papa. Hansen explica que, “[...] desde que Jesus nomeou Simão Pedro seu primeiro vice-Cristo, a transmissão do vicariato é hereditária, fazendo com que o papa atual tenha duas pessoas, a pessoa humana, pecadora e falível, e a pessoa *ficta* ou *mystica*, absoluta e infalível”¹⁸⁹. A pessoa mística do Papa, desse modo, é infalível, possuindo “[...] as chaves do direito delegadas a Pedro por Cristo”. A tese de Lutero negava a pessoa mística do papa, transferindo o poder divino aos reis. As monarquias absolutistas, entretanto, passaram a ter na Igreja Católica o verdadeiro modelo de “[...] uma monarquia absoluta e racional sobre uma base mística”, de modo que “[...] os novos Estados manifestaram mais e mais uma tendência a tornar-se uma quase Igreja, como uma monarquia mística sobre uma base racional”¹⁹⁰.

Fazendo parte do “corpo místico” do Estado, o povo aliena-se de seu poder e transfere-o à pessoa mística do rei que, sendo um rei católico, é iluminado pela “lei natural”, agindo, portanto, em prol do “bem comum”. A educação, propagadora dos ideais político-teológicos da “civilização”, deve inteirar os súditos de suas funções dentro do corpo místico, de modo a exercerem sua liberdade como “servidão livre”, pois se subordina à cabeça real. Em *Defensio fidei*, Suárez explica que:

¹⁸⁸ HANSEN, João Adolfo. **Para uma história dos conceitos das letras coloniais luso-brasileiras dos séculos XVI, XVII e XVIII**. Texto disponibilizado pelo autor. p. 13.

¹⁸⁹ Ibidem, A civilização pela palavra, p. 24.

¹⁹⁰ Ibidem, p. 24.

A liberdade cristã não consiste em estar isento das justas leis humanas, nem em estar imunes da justa coação do castigo dos pecados quando se cometem contra a paz e a justiça; mas consiste em uma servidão livre, por amor e caridade, que não contradiz o regime humano, mas antes o ajuda, se efetivamente existe, e se não existe, a supre com a coação.¹⁹¹

O corpo místico divide-se em estamentos que estavam de acordo com as funções de cada indivíduo. Ainda com Hansen, a função de cada um dos indivíduos era diferente, “[...] do mesmo modo como são diferentes, por exemplo, as funções do pé e do olho”¹⁹². A desigualdade, desse modo, era institucionalizada, sendo que cada um dos estamentos possuía suas funções e recebia os privilégios que lhes cabiam. Para que o “corpo místico” funcionasse corretamente, o monarca, que seria a cabeça desse corpo, não poderia “[...] dissociar-se da ética cristã, evidenciando em suas decisões a íntima fusão de política e religião que caracteriza o que se chamou de ‘política católica’”¹⁹³.

A “política-católica” foi fundamental para o processo de colonização, sobretudo no caso de Portugal e da Espanha, tornando as ordens religiosas, como a Companhia de Jesus, verdadeiros braços de ação do Estado nas colônias. Hansen explica que, desde o rei D. Diniz, no século XIII, os reis portugueses receberam do Papa

[...] o privilégio de nomear homens de confiança da Coroa como bispos das dioceses, vetando ou aprovando o nome dos padres designados por eles para ocupar cargos nas paróquias. No século XVI, esse poder determina a associação direta da Coroa com os negócios da Companhia de Jesus constituída por D. João III como a principal agência difusora dos princípios doutrinários de sua política expansionista na África, na Ásia e na América.¹⁹⁴

A Companhia de Jesus tem um papel importantíssimo na difusão do projeto político-teológico no século XVI, levando o ideal de “bem comum” e de “civilização” para as colônias. Ao deter monopólio sobre a educação nas colônias e sobre a conversão dos índios, a Companhia propaga a *devotio moderna*, inserindo seus membros na sociedade de acordo com o papel que lhes era destinado dentro da hierarquia. Aprendiam as línguas dos povos nativos, construíam catecismos e traduziam rezas nas línguas locais de modo a inseri-los na civilização católica,

¹⁹¹ SUÁREZ, Defensio fidei, III, IV apud HANSEN João Adolfo (Org.). **Manuel da Nóbrega**. Recife: Fundação Joaquim Nabuco, Editora Massanga, 2010. p. 25.

¹⁹² HANSEN, op. cit., p. 25.

¹⁹³ Ibidem, p. 60.

¹⁹⁴ Ibidem, p. 66.

criando-lhes, artificialmente, uma memória da culpa e do pecado. Nos colégios, tiravam os meninos índios do convívio com a tribo, visando a fazer com que eles abandonassem os hábitos de seus pais. Nos aldeamentos, ensinavam-lhes ofícios, tornavam grupos nômades sedentários, podendo torná-los mais produtivos e úteis para a coroa.

Além disso, os aldeamentos mostravam-se uma opção mais eficaz de ocupação do território - protegendo-o de invasores (como os franceses e os holandeses) - do que as capitanias hereditárias que, devido à falta de recursos dos donatários, em sua maior parte não obtiveram êxito. Tornando-se aliados dos índios, os jesuítas favoreciam as políticas de conquista do território, aproveitando-se das rixas ancestrais que eles possuíam com outros grupos para avançar sobre áreas que estavam sob perigo de invasão de outros povos, como foi o caso da conquista portuguesa da Confederação dos Tamoios, em que os Tupiniquins de São Paulo, aliados dos portugueses, derrotaram os Tamoios do Rio de Janeiro, aliados dos franceses. Embora houvesse conflitos entre jesuítas e colonos – sobretudo no que diz respeito à administração dos índios, que eram reclamados como escravos por estes e mantidos em aldeamentos por aqueles – é importante salientar que a Companhia de Jesus desempenhava um papel central na difusão da política-teológica portuguesa.

Considerando que a Companhia de Jesus possui, portanto, uma finalidade bastante específica em sua ação na colônia, difundindo a *devotio moderna* e criando condições para funcionamento do Estado por meio da liberdade subordinada, é importante afirmar, com Hansen, que os textos produzidos por ela, como o “Diálogo da conversão do gentio” ou os autos e poemas escritos por Anchieta, não podem ser classificados como “literatura de informação”, como são incluídos nas histórias literárias. Primeiro, porque o uso do termo “literatura” seria anacrônico, visto que surge na segunda metade do século XVII, e, além disso, nenhum desses textos tem “finalidade ‘literária’ ou ‘estética’”. Ao contrário, “[...] são textos instrumentais ou utilitários produzidos em meios materiais e com categorias e conceitos doutrinários, procedimentos técnicos, finalidades e usos didáticos, catequéticos e devocionais”. As letras do século XVI também não podem ser classificadas como “*manifestações literárias*”, o que pressuporia, por exemplo, prefigurarem o “[...] ‘nacional’ que caracteriza a instituição literária brasileira dos séculos XIX, XX, e XXI”. Não prefiguram nada, visto que os seus produtores não poderiam imaginar que o Estado

do Brasil se tornaria uma nação, tampouco que o índio seria associado à figuração do nacional. Eles possuem uma série de sistemas de regulação – como a noção de “bem comum”, “civilização”, “Graça inata” e “corpo místico” – que orientam o seu modo de produção, de maneira que também não podem ser considerados “uma evidência documental positiva”. Concluindo, Hansen afirma que “[...] não há nenhum “realismo” neles – a não ser o realismo escolástico”¹⁹⁵.

Em outro texto, “Para uma história dos conceitos das letras coloniais luso-brasileiras dos séculos XVI, XVII e XVIII”, Hansen ainda complementa que a própria concepção de história no período colonial impede que as letras sejam associadas ao conceito de literatura. Durante a colônia, a História ainda não é compreendida como um processo “[...] meramente humano e quantitativo, condicionado ou determinado por estruturas impessoais anônimas e coletivas”. Tampouco é compreendida como “[...] a disciplina que se ocupa do que está arruinado para sempre e não mais se repete”¹⁹⁶. De maneira diferente, a História é concebida, segundo o que vimos com Chauí, como providencial, ou seja, só pode ser entendida como realização da vontade de Deus, de modo que aos homens cabe interpretar os signos que demonstram a revelação das profecias e legitimam a história universal do povo escolhido. Devido a essa diferença na concepção da História, no caso das letras coloniais, o conceito de “representação”:

[...] não pressupõe a iniciativa autoral individualizada e a autonomia crítica de seus produtores e, assim, que não são “literatura”, nem prescrevem apropriação e crítica estética, não pressupondo a contemplação desinteressada de seus públicos. Em todos os casos, impõe-se a normatividade mimética que determina a repetição regrada de modelos retóricos e teológico-políticos do costume.¹⁹⁷

Diversas noções fundamentais para a construção do texto literário, como “iniciativa autoral”, “autonomia crítica de seus produtores”, “apropriação e crítica estética” e “contemplação desinteressada de seus públicos”, não estão presentes nas letras coloniais, visto que o tempo é tido como a realização da vontade de Deus, e que essa vontade se efetiva por meio da “lei natural”, defendida pelo monarca. Desse modo, as noções de “autonomia” e de “crítica” são anacrônicas em relação ao

¹⁹⁵ HANSEN, João Adolfo. Ensaio – Manuel da Nóbrega. In: _____. (Org.). **Manuel da Nóbrega**. Recife: Fundação Joaquim Nabuco, Editora Massanga, 2010. p. 64 e 65.

¹⁹⁶ Idem. Para uma história dos conceitos das letras coloniais luso-brasileiras dos séculos XVI, XVII e XVIII. Texto disponibilizado pelo autor. p. 16.

¹⁹⁷ Ibidem, p. 16.

contexto colonial, posto que, nesse caso, a liberdade é subordinada e a servidão é livre. Os artifícios de linguagem que aparecem nos textos – como recursos retóricos, tópicos, prescrições de gênero etc. – são utilizados todos em função de um fim utilitário, a saber, a propagação dos princípios teológico-políticos que regem o “corpo místico” do Estado, na qual a Companhia de Jesus possui papel central.

O “Diálogo da conversão do gentio” – que o Pe. Serafim Leite conclui ter sido composto entre 1556 e 1557 para ser difundido entre os missionários da Companhia de Jesus em 1559¹⁹⁸ – é um texto fundamental para se pensar as políticas de catequese no Brasil quinhentista. Em 1556, Pero Fernandes Sardinha, primeiro bispo do Brasil, embarca rumo a Portugal na nau Nossa Senhora da Ajuda acompanhado de aproximadamente uma centena de pessoas. A nau, entretanto, naufraga próximo à foz do rio Coruripe, a cerca de seis léguas do rio São Francisco. Os naufragos são aprisionados pelos Caetés, e a maioria deles é devorada, incluindo o Bispo Sardinha. O acontecimento só corroborava com o “resfriamento” vivido no período pelos jesuítas da Companhia de Jesus, que a princípio acreditavam na facilidade da conversão do gentio, mas que, após alguns anos vivendo no Brasil, percebiam que a empresa não era tão simples quanto parecia da Europa. Os índios, em seus hábitos “bárbaros”, pareciam inconvertíveis e, se convertidos, eram sobretudo inconstantes, o que desanimava as ações dos missionários. O “Diálogo da conversão do gentio” se insere nesse contexto, sendo que, por meio desse texto, Nóbrega procura motivar a ação dos missionários e sistematizar as maneiras de se converter o gentio.

No seu programa de conversão dos gentios, Nóbrega lança seis itens básicos que se devem impor a eles. Os itens aparecem em uma carta de 10 de agosto de 1549, enviada ao dr. Navarro.

A lei que lhes hão-de dar é defender-lhes [proibir-lhes] comer carne humana e guerrear sem licença do Governador; fazer-lhes ter uma só mulher; vestirem-se, pois têm muito algodão, ao menos depois de cristãos; tirar-lhes os feiticeiros; mantê-los em justiça entre si e para com os cristãos; fazê-los viver quietos, sem se mudarem para outra parte senão for para entre

¹⁹⁸ LEITE, Serafim apud DOURADO, Mecenaz. Introdução ao Diálogo da Conversão do Gentio. In: NÓBREGA, Manuel da. **Diálogo da Conversão do Gentio**. (Introdução de Mecenaz Dourado). Rio de Janeiro: Ediouro, [s.d.]. P. 13.

cristãos, tendo terras repartidas que lhes bastem, e com estes Padres da Companhia para os doutrinare[m].¹⁹⁹

O programa educacional de Nóbrega, que visava a tornar os índios “civilizados”, primeiro propunha que vivessem “[...] com estes Padres da Companhia para os doutrinare[m]” - reforçando o monopólio da Companhia na administração dos índios, como havia sido assegurado por D. João III – o que garantiria uma supervisão constante e evitaria o seu retorno aos hábitos tribais. A primeira proibição seria a antropofagia, pois feria a “lei natural”, sendo, como querem os jesuítas, um hábito bestial de “desumaniza” o homem. A poligamia também é combatida pois, além de ser um hábito luxurioso, fere a noção de família que, sendo um preceito social cristão, era fundamental para o processo de destribalização dos índios. Era necessário também que se vestissem, pois o sexo é a fonte do pecado original e, ao mantê-lo à vista, os índios demonstravam não ter consciência da culpa e do pecado. Dever-se-ia “[...] tirar-lhes os feiticeiros”, grandes inimigos dos jesuítas, que anunciavam que a água batismal levava à morte, profetizavam a Terra sem mal e incitavam a vingança contra os inimigos, dificultando a catequese e o aldeamento. Os índios deveriam também viver em “[...] justiça entre si e para com os cristãos”. As guerras, quando houvesse, deveriam ser feitas sob a licença do Governador, tendo como objetivo não a vingança, mas assegurar a integridade do território à Coroa de Portugal. Deveriam “viver quietos” e “entre cristãos”, proibindo-se o nomadismo que era combatido por meio da política dos aldeamentos.

Outro elemento que dificultava a conversão dos indígenas era o convívio com os colonos. Caminha, como vimos, acreditava que os índios logo seriam convertidos ao catolicismo, bastando para isso que se enviassem cristãos cujos bons hábitos pudessem ser imitados. Os colonos, entretanto, não possuíam bons hábitos. No “Diálogo da conversão do gentio”, por exemplo, sendo indagado por Gonçalo Álvares a respeito do motivo de os índios não se converterem logo, visto que os padres pregam com amor, Mateus Nogueira responde que é “[...] porque até agora não têm os Índios visto essa diferença entre os Padres e os outros cristãos”, apesar de “[...] muitos outros da Aldeia, os quais ainda que alguns não deixem a vida viciosa por exemplo de outros maus cristãos que vêem, todavia se crê deles terem fé

¹⁹⁹ NÓBREGA, Manuel da. *Carta da Bahia*, 8 maio 1558. apud HANSEN, João Adolfo. Serafim Leite – História da Companhia de Jesus no Brasil. In: MOTA, Lourenço Dantas (Org.). **Introdução ao Brasil – Um Banquete no Trópico**. v. II. São Paulo: Senac, 2001. p. 55.

[...]”²⁰⁰. Em carta de 1549, encaminhada ao Pe. Mestre Simão Rodrigues, Provincial da Companhia de Jesus, Nóbrega afirma que:

[...] e é desta maneira que fazem [os cristãos] pazes com os negros para lhe trazerem a vender o que têm, e por engano enchem os navios deles, e fogem com eles; e alguns dizem que o podem fazer por os negros terem já feito mal aos cristãos [...]. De maravilha se achará cá terra, onde os cristãos não fossem causa de guerra e dissensão, e tanto que nesta Bahia, que é tido por um gentio dos piores de todos, se levantou a guerra contra os cristãos. Porque um padre, por lhe um principal destes negros não dar o que lhe pedia, lhe lançou a morte, no que tanto imaginou que morreu, e mandou ao filho que o vingasse. De maneira que os primeiros escândalos são por causa dos cristãos; e certo que, deixando os maus costumes que eram de seus avós, em muitas coisas fazem vantagem aos cristãos, porque melhor moralmente vivem e guardam a lei da natureza [...].²⁰¹

Ao lado dos hábitos dos índios, que ferem a lei natural, Nóbrega apresenta o contato com os colonos e com os maus missionários como algumas das dificuldades da conversão. Ele não está sozinho nessa opinião, pois corrobora com uma das teses de Las Casas, anunciada no Concílio de Trento de Valadollid, segundo a qual, visto o escarnecimento dos colonos, seria fundamental que a administração dos índios ficasse a cargo dos missionários. Em sua *Brevíssima relación de la destrucción de las Indias*, Las Casas afirma que:

Todas estas universas y infinitas gentes a *toto género* criou Dios las más simples, sin maldades ni dobleces, obedentísimas, fidelísimas a sus señores naturales y a los cristianos a quien sirven; [...]

En estas ovejas mansas y de las calidades susodichas por su Hacedor y Criador así dotadas, entraron los españoles desde luego que las conocieron como lobos y tigres y leones crudelísimos de muchos días hambrientos. Y outra cosa no han hecho de cuarenta años a esta parte, hasta hoy, y hoy en este día lo hacen, sino despedazallas, matallas, angustiallas, afligillas, atormentallas y destruillas por su estrañas y nuevas y varias y nunca otras tales vistas ni leídas ni oídas maneras de crueldad.²⁰²

Las Casas apresenta a colonização da América Espanhola como uma verdadeira carnificina com requintes de crueldade. A respeito da invasão da ilha da Nova Espanha, por exemplo, afirma que “[...] han muerto los españoles dentro de los doce años dichos en las dichas cuatrocientas y cincuenta léguas, a cuchillo y a

²⁰⁰ NÓBREGA, Manuel. **Diálogo da Conversão do Gentio** (Introdução de Mecenaz Dourado). Rio de Janeiro: Ediouro, [s.d.]. p. 116.

²⁰¹ NÓBREGA, Manuel da [Carta a Pe. Mestre Simão Rodrigues], 1549 apud HANSEN, João Adolfo. Ensaio – Manuel da Nóbrega. In: _____. (Org.). **Manuel da Nóbrega**. Recife: Fundação Joaquim Nabuco, Editora Massanga, 2010. p. 25.

²⁰² LAS CASAS, Bartolomé de. **Brevíssima relación de la destrucción de las Indias**. –. 18. ed. Madrid: Ediciones Cátedra, 2013. (Edición de André Saint-Lu). p. 75.

lanzadas, y quemándolos vivos, mujeres y niños y mozos y viejos”²⁰³. A respeito do Peru, reproduz o testemunho de frei Marc de Nise, em que se afirma “[...] vi ante mis ojos a los españoles cortar manos, narices y orejas a índios e índias, sin proposito, sino porque se les antojaba hacerlo, y en tantos lugares y partes que sería largo de contar”²⁰⁴. A respeito do Novo Reino de Granada, Las Casas conta uma situação “[...] que no sé cual sea más cruel y más infernal, y mas llena de ferocidad de fieras bestias”. Conta que os espanhóis das Índias (América) ensinavam e amestravam cães “[...] bravísimos e ferocísimos para matar y despedazar los indios” e, embora se digam cristãos, “[...] para mantener los dichos perros traen muchos índios en cadenas por los caminos que andan, como si fuesen manadas de puercos, y matam dellos y tienen carniceria pública de carne humana”²⁰⁵. Dado o modo como os espanhóis invadem os territórios da América e realizam sua “conquista”, Las Casas não considera que os colonos possam ser responsáveis pela administração dos índios, pois “[...] lo que ellos llaman conquistas, siendo invasiones violentas de crueles tiranos, condenadas no sólo por la ley de Dios, pero por todas las leyes humanas, como lo son y muy peores que las que hace el turco para destruir la Iglesia cristiana”²⁰⁶. Las Casas acreditava que a administração dos índios realizada pelos colonos era contrária às leis humanas e às leis cristãs, sendo inclusive pior do que as ações dos turcos ao tentarem destruir a Igreja, pois que desconsiderava seu aspecto humano, exauria-os em trabalhos forçados e os matava de maneira brutal.

O Concílio de Trento, reunido em Valadollid em 1550, como vimos, apoia a tese de Las Casas, considerando que os índios possuem alma, devendo ser catequizados, contrariando as teses de Sepúlveda, de acordo com as quais, por serem brutas feras, devem ser escravizados. Nóbrega, junto com o Concílio e com Las Casas, entenderá que os índios possuem alma, e que cabe aos jesuítas educá-los para torná-los “mais homens”.

No “Diálogo da conversão do gentio”, Gonçalo Álvares pergunta a Mateus Nogueira se os índios “[...] têm alma como nós?”, ao que o ferreiro responde: “Isso está claro, pois a alma tem três potências, entendimento, memória, vontade, que

²⁰³ Ibidem, p. 105.

²⁰⁴ Ibidem, p. 162.

²⁰⁵ LAS CASAS, Bartolomé de. **Brevíssima relación de la destrucción de las Indias**. —. 18. ed. Madrid: Ediciones Cátedra, 2013. (Edición de André Saint-Lu). p. 172 e 173.

²⁰⁶ Ibidem, p. 77.

todos têm”²⁰⁷. Como explica Hansen, a filosofia escolástica define a pessoa humana como detentora das três faculdades que a definem: a memória, a vontade e a inteligência, faculdades que “todos têm”, segundo as palavras de Mateus Nogueira. O *Ratio studiorum*, série de diretrizes que orientava a educação nos colégios jesuíticos, tinha por fim desenvolver essas três faculdades, de modo a “[...] ensinar-lhes [aos índios] o autocontrole, visando a harmonia dos apetites individuais e a amizade do restante corpo político do Estado”²⁰⁸. Por meio da educação jesuítica, os índios aprenderiam “[...] a agir segundo a *recta ratio agilibium* e a *recta ratio factibilium* da Escolástica, a reta razão das coisas agíeis e a reta razão das coisas factíveis, visando o ‘bem comum’ da concórdia e da paz do todo do Estado”²⁰⁹.

Gonçalo Álvares, entretanto, não se sente satisfeito com a resposta, pois, se todos os homens têm alma, “[...] de que veio estes negros serem tão bestiais, e todas as outras gerações, como os romanos e gregos e os judeus, serem tão discretos e avisados?”²¹⁰, ao que Mateus Nogueira replica ser essa uma boa pergunta, embora seja clara a resposta. O ferreiro explica ao irmão que “[...] todas as gerações tiveram também suas bestialidades. Adoravam pedras e paus, dos homens faziam deuses, tinham crédito em feitiçarias do diabo”²¹¹. Ainda havia aqueles que adoravam por deus bois, vacas, rato “e outras imundícias”. Mesmo os judeus, “[...] que eram a gente de mais razão que no mundo havia e que tinha conta com Deus e tinham as Escrituras desde o começo do mundo, adoraram uma bezerra de metal”, e “[...] sacrificavam seus próprios filhos a ídolos”. Assim, comparando os povos de “crenças bestiais” aos índios, Nogueira conclui que:

Se querei cotejar coisa com coisa, cegueira com cegueira, bestialidade com bestialidade, todas achareis de um jaez, que procedem de uma mesma cegueira. Os mouros crêm em Mafamede, muito vicioso e torpe: e põe-lhes a bem-aventurança nos deleites da carne e nos vícios; e estes dão crédito a um feiticeiro, que lhes põe a bem-aventurança na vingança de seus inimigos e na valentia em terem muitas mulheres. Os romanos, os gregos, e todos os outros gentios, pintam e têm inda por deus a um ídolo, a uma vaca, a um galo; estes têm que há deus e dizem que é o trovão, porque é coisa que eles acham mais temerosa, e nisto têm mais razão que os

²⁰⁷ NÓBREGA, Manuel da. **Diálogo da Conversão do Gentio** (Introdução de Mecenas Dourado). Rio de Janeiro: Ediouro, [s.d.]. p. 111.

²⁰⁸ HANSEN, João Adolfo. A civilização pela palavra. In: LOPES, Eliane Marta Teixeira; FARIA FILHO, Luciano Mendes de; VEIGA, Cynthia Greive (Org.). **500 anos de educação no Brasil**. 4. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2010. p. 25.

²⁰⁹ Ibidem, p. 25.

²¹⁰ NÓBREGA, Manuel, **Diálogo da Conversão do Gentio** (Introdução de Mecenas Dourado). Rio de Janeiro: Ediouro, [s.d.], p. 112.

²¹¹ Ibidem, p. 112.

que adoram as rãs ou os galos. De maneira que, se me cotejardes error com error, cegueira com cegueira, tudo achareis mentira, que procede do pai da mentira mentiroso desde o começo do mundo.²¹²

Comparando a religião dos mouros, gregos, romanos e tupis, Nogueira afirma cotejar “cegueira com cegueira”, “bestialidade com bestialidade”, prosseguindo todas “de uma mesma cegueira” que procede do “[...] pai da mentira mentiroso desde o começo do mundo”. O pai da mentira, pela argumentação de Nogueira, supõe-se ser o demônio, pois os hábitos elencados para caracterizar os “povos gentios” estão todos no âmbito do pecado: acreditar a “bem-aventurança” nos “deleites da carne e dos vícios” ou na “valentia em terem muitas mulheres”; crer em ídolos, como uma vaca, um galo, uma rã ou um trovão, sendo, dentre eles, o trovão menos enganoso, pois é temeroso, assim como Deus.

Gonçalo Álvares ainda questiona a argumentação de Nogueira, pois se os índios têm alma assim como os outros gentios, como os judeus, os mouros, os romanos e os gregos, por quais motivos estes seriam “[...] mais polidos, sabem ler, escrever, tratam-se limpamente, souberam filosofia, inventaram as ciências, que agora há: e estes nunca souberam mais que andarem nus e fazerem uma frecha?”²¹³, ao que Nogueira responde:

Isso podem-vos dizer chãmente, falando a verdade, que lhes veio por maldição de seus avós, porque estes cremos serem descendentes de Cam, filho de Noé, que descobriu as vergonhas de seu pai bêbado, e em maldição, e por isso, ficaram nus e têm outras mais misérias. Os outros gentios, por serem descendentes de Sem e Jafete, era razão, pois eram filhos de benção, terem mais alguma vantagem.²¹⁴

No trecho, Nogueira explica a maldição que existiria entre os índios desde os tempos dos seus avós, proveniente do fato de serem descendentes de Cam, o filho que foi amaldiçoado por Noé por tê-lo visto bêbado e nu. No “Diálogo” explica-se a nudez dos índios, bem como o fato de “não terem desenvolvido ciência”, “polícia” ou serem discretos, por sua ascendência maldita. Depois de Colombo e Vespúcio, os missionários portugueses não foram os únicos a crer serem os índios descendentes de Cam. Analisando a hipótese camita em Léry, Andréa Daher mostra que, para o huguenote francês, “[...] os índios do Rio de Janeiro eram legítimos descendentes de

²¹² Ibidem, p. 113.

²¹³ NÓBREGA, Manuel, **Diálogo da Conversão do Gentio** (Introdução de Mecenaz Dourado). Rio de Janeiro: Ediouro, [s.d.], p. 113.

²¹⁴ Ibidem, p. 113 e 114.

Cam”, sendo, portanto, nas palavras do próprio Léry, “[...] ‘objeto de uma maldição particular que se adiciona à do pecado original, comum a todos os homens’”²¹⁵.

Hansen explica como a seleção léxica e o modo como ela é disposta no discurso “[...] indicam para o destinatário os campos semânticos do agente, como paradigmas institucionais interpretantes dos discursos locais”²¹⁶. Para referir-se aos índios, por exemplo, Nóbrega utiliza o termo “negro”, como em “Dizei-me, Irmão, por amor de N. Senhor, não há, entre meus Irmãos e Padres, quem este da parte destes *negros*?”²¹⁷; ou em “[...] todos temos huma alma e huma bestialidade naturalmente, e sem graça todos somos huns, de que veyo estes *negros* serem tão bestiais”²¹⁸. O termo também aparece nas cartas e nos demais textos em que Nóbrega refere-se aos índios. Ao utilizar o termo negro, Nóbrega não faz uma confusão étnica, pois a distinção entre os povos nativos da África e os povos nativos da América para ele é clara. O uso do termo negro para referir-se aos índios tem base jurídica e não étnica, como explica Hansen:

[...] é decorrência do pensamento analógico operante em sua teologia-política, que constitui em uns e outros a mesma carência de Bem, como “gentilidade” herdeira do pecado de Cam e, ainda, de um critério jurídico, que para uns e outros postula o “naturalmente escravo”, como bárbaros interpretados através da *Política* aristotélica. [...] Toda figuração é mediada, enfim, por uma perspectiva avaliativa particular, específica da Conquista portuguesa do Brasil no XVI [...] ²¹⁹

Assim, a escolha lexical orienta tanto o ponto de vista do missionário em relação ao índio quanto o ponto de vista do leitor de seus textos: ambos devem possuir a mesma orientação ideológica que, do ponto de vista político-teológico, vê no índio e no negro um descendente amaldiçoado de Cam ou um homem bárbaro, inferior, e que, se pensarmos com Aristóteles e Sepúlveda, é naturalmente escravo.

Embora os índios tivessem as três potências da alma, seus hábitos bárbaros e sua ascendência maldita levavam-nos a práticas que contrariavam a “lei natural”. Assim, embora humanos, os índios serão considerados de uma “humanidade negativa” que se precisa resgatar. Como explica Hansen, levar a fé aos gentios é

²¹⁵ LÉRY, Jean. *Histoire d'un Voyage fait en la terre du Bresil*. Genebra: A. Chuppin, 1580, p. 306 e 338 apud DAHER, Andrea. **A oralidade perdida: ensaios de história das práticas letradas**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2012. p. 108 e 109.

²¹⁶ HANSEN, João Adolfo. O nu e a luz: cartas jesuíticas do Brasil. Nóbrega – 1549-1558. **Revista do Instituto de Estudos Brasileiros**. São Paulo, n. 38, p. 87-119, 1995. p. 102.

²¹⁷ NÓBREGA, Manuel. Diálogo da conversão do gentio. In: HANSEN, op. cit., p. 150. Grifo meu.

²¹⁸ Ibidem, p. 157. Grifo meu.

²¹⁹ HANSEN, João Adolfo. O nu e a luz: cartas jesuíticas do Brasil. Nóbrega – 1549-1558. **Revista do Instituto de Estudos Brasileiros**. São Paulo, n. 38, p. 87-119, 1995. p. 102.

tido como um ato de caridade, pois se trata de um ato de amor ao próximo, e os missionários teriam a obrigação moral de aconselhar os índios a aceitarem a verdade. Caso não a aceitassem, “[...] ainda que em teoria a conversão não possa ser forçada, deve ser-lhes imposta pela força das armas e da vara de ferro”²²⁰. Desse modo, diferente dos primeiros anos da colonização, em que se acreditava na facilidade da conversão e na “pedagogia do amor”, a partir do momento em que o Bispo Sardinha é devorado as crenças dos jesuítas em relação aos índios e às estratégias de conversão serão suplantadas por uma “pedagogia do medo”, baseada na ideia de “sujeição”.

Mecenas Dourado reúne uma série de citações de diferentes autoridades eclesiásticas que apresentam a sujeição como um recurso de catequese válido. O papa Clemente VII, na bula “*Inter Arcana*”, de 8 de maio de 1529, pontificava que

[...] as nações bárbaras [era aos índios que se referia] venham ao conhecimento de Deus não só por meio de editos e admonições como também pela força e pelas armas, se for necessário, para que suas almas possam participar do reino do céu.²²¹

Nos “Apontamentos das coisas do Brasil”, Nóbrega, dirigindo-se a D. João III, observa que “Primeiramente, o gentio se deve sujeitar e fazê-los viver como criaturas que são racionais, fazendo-lhes guardar a Lei Natural [...]”. Em seguida, discutindo os modos de devem ser utilizados para levar os índios a guardar a lei natural, afirma:

Esse gentio é de qualidade que não se quer por bem, senão por temor e sujeição como se tem experimentado e por isso se S. A. [...] os quer ver todos convertidos manda-os sujeitar e deve fazer estender os cristãos pela terra a dentro e repartir-lhes o serviço dos índios aqueles que os ajudarem a conquistar e senhorear como se fez em outra parte da terra nova.²²²

Discutindo a dificuldade de conversão dos índios, Anchieta afirma que:

Parece-nos agora que estão as portas abertas nesta Capitania para a conversão dos gentios, se Deus Nosso Senhor quiser dar maneira com que sejam postos debaixo de jugo, porque para este gênero não há melhor pregação do que espada e vara de ferro,

²²⁰ Idem. Ensaio – Manuel da Nóbrega. In: _____. (Org.). **Manuel da Nóbrega**. Recife: Fundação Joaquim Nabuco, Editora Massanga, 2010. p. 68.

²²¹ CLEMENTE VII, Papa. **Bula *Inter Arcana***, 8 maio 1529 apud DOURADO, Mecenas. Introdução ao Diálogo da Conversão do Gentio. In: NÓBREGA, Manuel da. **Diálogo da Conversão do Gentio**. (Introdução de Mecenas Dourado). Rio de Janeiro: Ediouro, [s.d.]. p. 20 (acréscimo do autor).

²²² NÓBREGA, Manuel da apud DOURADO, op. cit., p. 20.

na qual mais do que em nenhuma outra é necessário que se cumpra o *compele eos intrare*.²²³

O momento de desânimo no programa catequético, portanto, acarretara uma mudança no modo da Companhia de Jesus lidar com a catequese, que passará a ter a sujeição como tema central e será apoiada pelas ações militares de Mém de Sá, inclusive louvadas por José de Anchieta. Assim, como explica Hansen ao analisar as cartas de Nóbrega, a inconstância dos índios, que levava ao “resfriamento” dos missionários, em momento algum significava a desistência ou o fracasso da missão catequética. Pelo contrário, era tida como motivo para “[...] intensificação das razões da obra missionária, pouco a pouco sistematizada com a experiência”²²⁴, o que fica evidente nos seis itens do programa de Nóbrega para a conversão do gentio e em sua sistematização feita no “Diálogo”. A orientação que se terá em relação ao índio, ainda com Hansen,

[...] pode lembrar a orientação da Igreja medieval em relação aos mouros, como programa de redução do gentio ou do infiel, e que inclui naturalmente a morte, os castigos, a guerra, a sujeição, a imposição da Fé, a servidão e a catequese como atos caridosos.²²⁵

Tanto a sujeição por força quanto a escravidão são tidas como atos caridosos, visto que levariam os indígenas a agir de forma civilizada e de acordo com o bem comum.

Em seu ensaio a respeito da obra de Manuel da Nóbrega, Hansen discute que, mesmo quando as ações e os textos jesuíticos estabelecem “[...] a legalidade da ordenação política das sociedades indígenas e as defende contra a predação dos colonos, o Direito é um dispositivo de sujeição”²²⁶. Isso porque a doutrina do Direito português, no século XVI, é teológica, não possuindo fundamento antropológico algum que permitisse julgar e conhecer os índios a partir daquilo que a antropologia chamou de “alma selvagem”, “[...] ou seja, segundo as próprias razões da ‘razão selvagem’ que necessariamente determinam e evidenciam a particularidade da razão do observador”²²⁷. É impensável, no século XVI, conceber o outro como

²²³ ANCHIETA, José de apud DOURADO, op. cit., p. 20 e 21.

²²⁴ HANSEN, João Adolfo. O nu e a luz: cartas jesuítas do Brasil. Nóbrega – 1549-1558. **Revista do Instituto de Estudos Brasileiros**. São Paulo, n. 38, p. 87-119, 1995. p. 106.

²²⁵ Ibidem, p. 105.

²²⁶ Idem. Ensaio – Manuel da Nóbrega. In: _____. (Org.). **Manuel da Nóbrega**. Recife: Fundação Joaquim Nabuco, Editora Massanga, 2010. p. 90.

²²⁷ Ibidem, p. 90.

detentor de um sistema próprio de crenças e de organização social, pois o próprio Direito tem fundamento teológico, neutralizando as razões *a priori* dos povos gentios e classificando-as como “falta de Bem”. Assim, de acordo com Hansen:

A religião católica afirma que a alma participa na substância metafísica de Deus como efeito criado e signo reflexo dela. Assim, a alma é o núcleo teórico das classificações do indígena ou como “animal” ou como “humano”. A atribuição ou a produção de uma alma para ele, como ocorre nas práticas catequéticas, pressupõe que é “próximo”, como no mandamento “Amar o próximo”. Mas “próximo” metafísica e politicamente distanciado da Lei eterna de Deus, pois de alma boçal, emporcalhada pela bestialidade dos pecados. É preciso salvá-la, determinam os padres. Sua caridade significa justamente a destribalização colonialista acusada por muitos autores, como Florestan Fernandes.²²⁸

Desse modo, amar o próximo significa produzir uma alma para ele por meio das práticas catequéticas, visto que, do modo como vivia, tinha alma “[...] boçal, emporcalhada pela bestialidade dos pecados”. Somente salvando suas almas, os índios tornar-se-iam humanos, deixando, assim, de serem “animais”. Pautado pelo Direito com base teológica, não existe ser fora da cristandade, de modo que o Outro é sempre tido como o Mesmo, apesar de ser refletido por um espelho embaçado, que deforma suas características essenciais. Catequizar o índio seria, nessa perspectiva, destribalizá-lo e destituí-lo de todos os hábitos de sua vida regressa, tornando-o mais civilizado.

Em 1556, Mém de Sá é nomeado governador geral do Brasil por D. João III. Em sua administração foram criadas as primeiras missões jesuíticas com o objetivo de catequizar os meninos índios; os franceses huguenotes foram expulsos da baía da Guanabara e foi criada a cidade de São Sebastião do Rio de Janeiro. Suas ações com relação aos índios atendiam a maior parte dos itens propostos por Nóbrega e sistematizados no “Diálogo da conversão do gentio”. A partir do seu governo, a “pedagogia do medo” e da força substitui efetivamente a “pedagogia do amor”, tendo como fundamentos a destribalização, a conversão dos meninos índios e o princípio da guerra justa. Em 1556, de acordo com Hansen, “[...] a presença dos meninos e moços índios na escola passou a ser garantida pelas medidas disciplinares do governador geral”. Além disso, a partir de 1558, “[...] a proibição de comer carne humana e a pena de morte para quem o faz determinadas pelo governador geral atemorizam os índios, servindo como ‘andaimes’ da ‘pedagogia do medo’ na

²²⁸ HANSEN, João Adolfo. Ensaio – Manuel da Nóbrega. In: _____. (Org.). **Manuel da Nóbrega**. Recife: Fundação Joaquim Nabuco, Editora Massanga, 2010. p. 90 e 91.

edificação das almas das crianças”²²⁹. Como afirma Nogueira, no “Diálogo”, “[...] ainda que não converta os pais, a subordinação forçada converterá filhos e netos.”²³⁰

Por terem devorado o bispo Sardinha, Mem de Sá propõe, em 1556, a organização de uma “[...] expedição punitiva contra eles [os Catetés], coisa que não pôde realizar até 1562, por estar às voltas com guerras contra outras tribos, principalmente em São Vicente, onde atacavam São Paulo, e no Rio de Janeiro, onde os tamoios se aliavam aos franceses”, como explica Hansen. E ainda “em 1562, decretou que todos os caetés eram escravos, permitindo aos colonos encetar ‘guerra justa’ contra eles, matá-los, aprisioná-los e distribuí-los por suas propriedades como escravos”²³¹. Também será considerada “justa” a guerra empreendida contra “os tamoios do litoral de São Vicente e do Rio de Janeiro, em 1565 e 1567, classificados como ‘bárbaros’ enquanto se recusam a subordinar-se ao governador geral e a ser catequizados pelos jesuítas, como aliados dos hereges, os huguenotes franceses”²³².

Os feitos de Mem de Sá são louvados no poema épico de Anchieta escrito em latim, “*De Gestis Mendi de Saa*”, demonstrando a convergência entre os interesses do governador geral e da Companhia de Jesus. Douglas Soares de Miranda, analisando o épico de Anchieta, explica que, na “Epístola Dedicatória”, introdução do poema, convida-se Mem de Sá a “[...] contemplar os feitos que Deus realizou por seu intermédio em terras brasílicas: a pacificação dos índios, a imposição de leis justas, a proibição de bárbaros costumes, sobretudo a antropofagia, e a cristianização dos índios”²³³, feitos esses que não se distanciam das seis teses de Nóbrega, mostrando a proximidade entre as ações do governador geral e o programa de catequese do índio proposto pelo “Diálogo da conversão do gentio”. Tais feitos permitiriam a elevação de Mem de Sá à condição de herói, visto que eles

²²⁹ Ibidem, p. 110.

²³⁰ NÓBREGA, Manuel apud HANSEN, João Adolfo, op. cit., p. 129.

²³¹ HANSEN, João Adolfo. Ensaio – Manuel da Nóbrega. In: _____. (Org.). **Manuel da Nóbrega**. Recife: Fundação Joaquim Nabuco, Editora Massanga, 2010. p. 47.

²³² Ibidem, p. 93 (acréscimo meu).

²³³ MIRANDA, Douglas Soares de. **A guerra em nome de Deus: uma análise crítica do *De Gestis Mendi de Saa*, de José de Anchieta**. 2007. 154 f. Dissertação (Mestrado em Literatura Brasileira) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2007. p. 45.

seriam necessários “[...] para que Cristo expulse o tirano infernal das terras do Sul/ e nelas implante o seu reinado”²³⁴.

Miranda explica que, para escrever a respeito da guerra movida “[...] contra o índio hostil à boa nova trazida pelos lusos e contra o francês herege”, uma das tópicas heroicas que se pode depreender ao longo do poema é a da “guerra justa”²³⁵. Para explicar o conceito, o autor remete ao princípio da lei natural, e à ideia do rei como “[...] um governante comprometido com a vontade divina de expansão do Evangelho cristão entre as gentes pagãs d’além mar”²³⁶. Para tanto, remete-se ao Regimento emitido por D. João III, em 1548, um ano antes do governo de Tomé de Sousa, em que se determina a respeito dos hábitos que deverão ser guardados pelos índios, de modo a manter o bem comum dos súditos e satisfazer a vontade de Deus. D. João III afirma no Regimento que:

Eu são emformado que os jemtios que abitão ao longuo da costa da capitania de Jorge de figueiredo da villa de São Jorge atee a dita Bahia de Todolos Samtos são da linhagem dos Topynambaes e se alevantarão já per vezes contra os christãos e lhes fizerão muitos danos e que ora estão ainda alevantados e fazem gerra e que seraa muito serviço de Deus e meu serem lançados fora desa terra pera se poder povoar asy dos christãos como dos jemtios da linhagem dos Topiniquins que dizem he jemte pacifica e que oferecem a os ajudar a lançar fora e a povoar e defender a terra.²³⁷

O Regimento de D. João III é explícito em declarar que a guerra contra aqueles que se levantaram contra os cristãos será “muito serviço de Deus e meu”, pois eles deveriam ser “lançados fora desa terra pera se poder povoar asy dos christãos”. Embora o Regimento remonte os anos de Tomé de Souza, Mem de Sá será o grande realizador da “guerra justa”. Miranda analisa alguns trechos do “*De Gestis Mendi de Saa*” que permitem observar a oposição entre “as virtudes do herói” e “as paixões viciosas de seus inimigos”, para usar termos do autor. Destacam-se alguns versos:

Sabe então o valente chefe que cruas guerras se apresentam
contra os cristãos, tribos ferozes se insurgem
de toda parte, decididas de uma vez para sempre
a ferir, matar, devorar a todos os brancos.
[...]
Vês como gentes cruéis em hordas imensas preparam
aos Cristãos batalhas ferozes. De morte humilhante
ameaçam agora as cabeças dos pobres colonos,

²³⁴ ANCHIETA, José de apud MIRANDA, op. cit., p. 46.

²³⁵ MIRANDA, Douglas Soares de, op. cit., p. 95.

²³⁶ Ibidem, p. 99.

²³⁷ THOMAS, Georg. Política indigenista dos portugueses no Brasil: 1500-1640. São Paulo: Edições Loyola, 1982, p. 220 apud MIRANDA, Douglas Soares de, op. cit., p. 98.

quais tigres cruéis em redor da preia lanhada
 sorvendo com fauces sedentas o sangue inocente.
 Que esperança ou que alívio resta ainda aos sitiados?
 [...]

 Voa em auxílio da pobre gente no que puderes.²³⁸

O trecho inicia-se com a exaltação do herói, “valente chefe”, justamente por guerrear contra “as tribos ferozes” que insurgem de toda parte contra os cristãos e “todos os brancos”. Miranda destaca dois motivos que, no trecho, legitimam a guerra contra os Tupinambás: a intenção de promover o bem e evitar o mal, visto que os brancos estavam sendo atacados, além do “motivo justo”, que é a defesa dos cristãos. A caracterização dos índios, devido aos seus hábitos considerados bárbaros, é muito semelhante àquela que já foi destacada na carta de Caminha ou nos textos de Nóbrega. São apresentados como “gentes cruéis”, que realizam “batalhas ferozes”, quais “tigres cruéis”. A comparação dos índios a tigres, bem como a adjetivação deles e de suas guerras como cruéis e ferozes, trata-se de referências evidentes à antropofagia, principal contradição à lei natural, defendida pelo monarca e pelo governador geral. Outro trecho interessante em que se pode ver a comparação dos índios a animais é o seguinte:

Então com arrogância o índio sanhudo
 olhava para os cristãos, e estes, entrincheirados
 detrás de seus muros, tremiam de pavor vergonhoso:
 como quando lobos vorazes, que a fome impiedosa
 açula e avassala, rangendo os dentes, cobiçam,
 à ronda do aprisco, espotejar os tenros cordeiros
 e extinguir a sede ardente no sangue que sugam;
 lá dentro as ovelhas estremecem e fremem com medo
 das feras que rondam fora, mal confiadas no aprisco.²³⁹

No trecho há a clara oposição entre os cristãos, que “tremiam de pavor vergonhoso” e o “índio sanhudo”. Os índios, dotados de um caráter instintivo e animalesco, são comparados a “lobos vorazes” avassalados por uma fome impiedosa. Os cristãos, temerosos, são comparados a “tenros cordeiros” que “estremecem e fremem com medo”. A construção discursiva de Anchieta opõe o

²³⁸ ANCHIETA, José de apud MIRANDA, Douglas Soares de. **A guerra em nome de Deus: uma análise crítica do *De Gestis Mendi de Saa*, de José de Anchieta**. 2007. 154 f. Dissertação (Mestrado em Literatura Brasileira) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2007. p. 100.

²³⁹ ANCHIETA, José apud MIRANDA, Douglas Soares de. **A guerra em nome de Deus: uma análise crítica do *De Gestis Mendi de Saa*, de José de Anchieta**. 2007. 154 f. Dissertação (Mestrado em Literatura Brasileira) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2007. p. 102.

índio, tido como forte e bestial, ao português, fraco e manso. A caracterização dos portugueses como cordeiros ou ovelhas é ainda uma referência metonímica aos cristãos. Vê-se que, no modo como são concebidas as imagens do texto, estipula-se o papel de cada um dos agentes envolvidos, projetando os valores do enunciador no leitor, que vê nas ovelhas amedrontadas por lobos uma imagem de injustiça cometida pelos povos da terra contra os povos de Deus.

A imagem de Mem de Sá apresentada por Anchieta é a de um governante justo, assim como a guerra que empreendia. Ao prender Curupeba, o principal dos Tupinambás, que além de viver contra a lei natural insultara os cristãos, os índios ficam aterrorizados, aceitando “[...] seguir as leis impostas pelo governador que, além de proibir-lhes, por exemplo, a antropofagia e as guerras constantes entre as tribos, também, nesse momento, impõe-lhes costumes cristãos”²⁴⁰. O mesmo se dá na guerra empreendida contra os Tamoios de Ilhéus. Ao vê-los derrotados, Mem de Sá “[...] vibra de alegria, ao ver os selvagens submissos e ansiosos por conhecer o nome de Cristo”²⁴¹. As guerras empreendidas por Mém de Sá, desse modo, são figuradas de modo a evidenciar o “zelo pela evangelização”.²⁴²

Analisando a motivação religiosa de D. João III, e consequentemente de Mem de Sá, na conquista do território do Estado do Brasil, Mecenias Dourado afirma que

[...] o motivo religioso, oficial, alegado, da conversão do gentio, como fim principal da colonização do Brasil, seria uma fórmula diplomática fácil de invocar para acostar-se à autoridade do Chefe da Igreja Católica – poderoso ainda – que poderia, também, favorecer o rei muito cristão.²⁴³

Em relação às ações da Companhia de Jesus, Dourado acredita que, se por um lado havia a caridade dos jesuítas, por outro “[...] toda a base econômica da Companhia no Brasil dependia da cláusula jurídica de ser empregada na obra da conversão do gentio”²⁴⁴, de modo que, objetivamente, uma das principais consequências da conversão do gentio tenha sido dar força à atuação da

²⁴⁰ MIRANDA, Douglas Soares de. **A guerra em nome de Deus: uma análise crística do *De Gestis Mendi de Saa*, de José de Anchieta**. 2007. 154 f. Dissertação (Mestrado em Literatura Brasileira) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2007. p. 102-103.

²⁴¹ Ibidem, p. 104.

²⁴² Ibidem, p. 104.

²⁴³ DOURADO, Mecenias. Introdução ao Diálogo da Conversão do Gentio. In: NÓBREGA, Manuel da. **Diálogo da Conversão do Gentio**. (Introdução de Mecenias Dourado). Rio de Janeiro: Ediouro, [s.d.]. p. 38.

²⁴⁴ Ibidem, p. 38.

Companhia no Estado do Brasil. Embora sejam argumentos que pesem e que devam ser considerados do ponto de vista da história positiva, é importante modalizá-los visto que, como discutimos, no século XVI, a visão da história é salvífica e providencial, e, de acordo com tal perspectiva, não haveria como conceber a existência de homens se não compartilhassem da história universal do povo de Deus. A catequese e a luta pela conversão seriam consequências naturais, bondade e caridade realizada pelos que conhecem a verdade e têm como obrigação propagá-la a todos os homens.

Ao analisar a imagem do índio brasileiro no século XVI, Manuela Carneiro da Cunha discute a dificuldade de enquadrar o índio em um sistema único de compreensão. A antropóloga discute que, no século XVI, prevalece “[...] uma visão que adere estreitamente ao etnocentrismo tupi”²⁴⁵, de modo que, por exemplo, os Aimorés de Porto Seguro e Ilhéus serão considerados por Gabriel Soares de Sousa “[...] tão selvagens que, dos outros bárbaros são havidos por mais que bárbaros”. Os Oitacás ou – utilizando o termo tupi genérico para os índios do sertão, ditos de “língua travada” – os Tapuias “Comem sua caça crua ou mal assada, omofagia que prenuncia o que constitui o paroxismo da selvageria, sua antropofagia alimentar”²⁴⁶. Diferente dos Tupis, seu canibalismo é alimentar e não por vingança, o que reforçaria seu estado de barbaridade. Para os franceses, sobretudo o protestante Jean de Léry, a antropofagia Tupinambá figura como “[...] a forma mais civilizada dentro do gênero”²⁴⁷, considerando-a fruto de uma vingança que tinha por objetivo reestabelecer a honra e que, se comparada com as “[...] crueldades inauditas durante as guerras de religião, na França, ou na conquista espanhola das Américas”²⁴⁸, são atos que demonstram menor crueldade, maior humanidade. Por outro lado, se a princípio Caminha disse que a terra era povoada por “homens”, logo o escambo verá nesses homens os “brasis”, ou “brasileiros”, peças fundamentais para o tráfico da madeira cobiçada pelos primeiros colonizadores. Para Nóbrega os indígenas seriam filhos de Cam, “negros da terra” ou simplesmente “negros”, condição jurídica que lhes é atribuída devido à sua ascendência maldita. Os atos “bárbaros” e “selvagens” que faziam os índios viverem fora da lei natural obrigavam,

²⁴⁵ CUNHA, Manuela Carneiro da. Imagens de índios do Brasil: o século XVI. **Estudos Avançados**, v. 4, n. 10, p. 91-110, 1990. p. 107.

²⁴⁶ SOUSA, Gabriel Soares de. Tratado Descritivo do Brasil em 1587. 4. ed. São Paulo: Editora Nacional/Edusp, 1971. p. 79 apud CUNHA, op. cit., p. 108.

²⁴⁷ CUNHA, op. cit., p. 108.

²⁴⁸ Ibidem, p. 108.

por caridade, que os cristãos convertessem e “produzissem” uma alma para os “gentios”, devolvendo-lhes sua humanidade.

Assim como é difícil compreender o índio do século XVI a partir de uma visão única, também é difícil enquadrar as ações da Companhia de Jesus em um sistema único de compreensão. Ao lembrar “[...] as cadeias históricas das interpretações sobre a prática de Nóbrega desde o século XVI”²⁴⁹, Hansen mostra como os agentes históricos que as produzem não possuem valores idênticos, estando muitas vezes situados em “campos teórica e politicamente inimigos”. Quando avaliada por padres ou missionários da Companhia de Jesus, como José de Anchieta, no século XVI, Simão de Vasconcelos e Antônio Vieira, no XVII, e Serafim Leite, no século XX, “[...] louva-se na ação de Nóbrega e toda a obra da Companhia como civilizatória, necessária, justa e caridosa”. Já quando avaliada pelo Marquês de Pombal, no século XVIII, opõe-se a ela um combate ferrenho, alterando o seu sentido radicalmente. “Também as muitas interpretações feitas por historiadores, sociólogos, antropólogos, ideólogos e literatos dos séculos XIX e XX são polêmicas.”²⁵⁰ Desse modo, evidencia-se a inexistência de um consenso, pois as interpretações a respeito das ações a Companhia de Jesus no Brasil

[...] alinham-se à direita e à esquerda em posições católicas, liberais, ateias, agnósticas, deterministas, fascistas, anarquistas, marxistas, comunistas etc., constituindo um campo muito dividido onde se pode achar, por exemplo, desde a mais total apologia da prática da Companhia como obra civilizatória até a sua mais total condenação como colonialismo responsável pela destruição das culturas indígenas.²⁵¹

²⁴⁹ HANSEN, João Adolfo. Ensaio – Manuel da Nóbrega. In: _____. (Org.). **Manuel da Nóbrega**. Recife: Fundação Joaquim Nabuco, Editora Massanga, 2010. p. 140.

²⁵⁰ HANSEN, João Adolfo. Ensaio – Manuel da Nóbrega. In: _____. (Org.). **Manuel da Nóbrega**. Recife: Fundação Joaquim Nabuco, Editora Massanga, 2010. p. 140.

²⁵¹ Ibidem, p. 140.

Capítulo III

A polêmica eucarística, as singularidades e a alegoria do canibalismo

Mulheres e crianças tupinambás alimentando-se do prisioneiro.
Theodore de Bry, 1592.

3.1 A França Antártica entre católicos e protestantes

A recepção da obra de Léry – ou mesmo a de Thevet - naturalizou-a como um documento portador de um testemunho histórico por meio do qual poder-se-iam reconstituir os hábitos dos Tupinambás, sendo um rico material para o trabalho etnográfico. Analisando a “arqueologia” dos *Tristes trópicos*, de Lévi-Strauss, Lestringant retoma um trecho final da aula inaugural do etnógrafo do século XX, em que se lamenta o suposto nascimento tardio da etnografia:

Como é possível que a etnografia não tenha recebido seu lugar quando ainda era jovem, e os fatos guardavam sua riqueza e seu frescor? Pois em 1558 é que se gostaria de imaginá-la estabelecida, quando Jean de Léry, voltando do Brasil, redigia sua primeira obra, e quando apareciam *Les singularités de la France Antartique* de André Thevet.²⁵²

Analisando a conjectura de Lévi-Strauss, Lestringant discute o quanto as ideias de juventude e frescor atribuídas aos indígenas conhecidos por Léry seriam espécies de promessas malogradas da realização de “[...] uma disciplina que acabava de florescer do outro lado do Atlântico e que ainda não tinha recebido nome”. Em outra passagem analisada, o antropólogo ainda afirma que:

A leitura de Léry me ajuda a escapar de meu século, a retomar contato com o que eu chamaria de “sobre-realidade”, não aquela de que falam os surrealistas, mas uma realidade ainda mais real do que aquela que testemunhei. Léry viu coisas que não têm preço, porque era a primeira vez que eram vistas e porque foi há quatrocentos anos.²⁵³

Devido, portanto, à antiguidade da *Histoire* de Léry - o momento do qual fala e o índio cujos hábitos aborda - em sua obra seria possível um retorno no tempo, voltando-se ao “tempo das origens”²⁵⁴. Lendo-a com magia e imaginação, poder-se-

²⁵² LÉVI-STRAUSS, Claude apud LESTRINGANT, Frank. De Jean de Léry a Claude Lévi-Strauss: por uma arqueologia de *Tristes trópicos*. **Revista de Antropologia**, São Paulo, v. 43, n. 2, 2000. p. 81.

²⁵³ LESTRINGANT, Frank, op. cit., p. 82.

²⁵⁴ Eliade, em “Mito e realidade”, demonstra como a crença no tempo primordial, no primórdio dos tempos, alimenta o pensamento mitológico. Dominar a estrutura dos primórdios não só permitiria conhecer a origem do cosmo, das sociedades e de seu modo de vida, mas também reintegrar o momento em que algo veio a ser. Embora saibamos que o pensamento de Lévi-Strauss não pode ser considerado um “pensamento mítico”, pois baseia-se no método científico da antropologia estruturalista, percebe-se uma afinidade de interesses, o privilégio da “origem”, da busca por “[...]”

ia “[...] escapar do triste presente e recuperar a euforia dos princípios, quando tudo ainda era possível” e “[...] a humanidade que surgia ainda não estava condenada, prematuramente desgastada, assassinada na infância por uma conquista das mais horríveis”²⁵⁵, como analisa Lestringant. A crença de se poder, por meio da leitura de Léry, retomar o “primórdio dos tempos” e acessar uma “humanidade ainda não condenada”, ainda com Lestringant, apesar de fazer parte do universo de expectativas dos leitores do século XX, não fazia parte do modo como Léry compreendia a humanidade. Para ele, o Brasil já era um mundo velho e “[...] a humanidade que nele habita pertence indubitavelmente à ‘raça corrompida de Adão’. A maldição que sobre ela pesa só será afastada com a condição de uma conversão, bastante improvável, ao cristianismo”.²⁵⁶ Assim, a crença de que o texto de Léry interessa-se pelos índios por serem homens que vivem tal qual na “origem dos tempos” extrapola alguns dos seus pressupostos de composição. Primeiro, considerando que no século XVI a História é a história do povo de Deus, prescrita pela Bíblia, os povos do Novo Mundo não poderiam ser povos novos, pois a tese monogenética prescrevia que toda a humanidade teria origem na descendência de Noé. A História, também, é salvífica e profética, de modo que não haveria qualquer riqueza a se considerar fora do cristianismo. Por fim, as práticas letradas do período pressupõem a apropriação e o uso de elementos da instituição retórica que problematizam a visão das letras quinhentistas como “documentos” ou “testemunhos”.

Avancemos mais um pouco na recepção da obra de Léry no século XX para podermos discutir os pressupostos que foram naturalizados em sua leitura e então apresentarmos os pressupostos que serão considerados em nossa análise. Segundo as palavras de Sérgio Milliet, que traduziu a *Histoire d'un voyage* para o português, essa é uma obra de “qualidades notáveis”. Na sua introdução, a título de apresentação da obra, Milliet afirma que:

Léry revela em toda sua obra uma qualidade notável, raríssima em seu tempo de paixões e preconceitos e só encontrável atualmente, nos espíritos mais adiantados de

reintegrar o momento em que tal ou tal coisa foi criada. Ora, isso se traduz num ‘voltar atrás’ até a recuperação do Tempo original, forte, sagrado”. ELIADE, Mircea. **O sagrado e o profano – a essência das religiões**. Tradução Rogério Fernandes. São Paulo: Martins Fontes, 2013. p. 38

²⁵⁵ LESTRINGANT, Frank. De Jean de Léry a Claude Lévi-Strauss: por uma arqueologia de *Tristes trópicos*. **Revista de Antropologia**, São Paulo, v. 43, n. 2, 2000. p. 82.

²⁵⁶ Ibidem, p. 83

nossa civilização ocidental: o senso de relatividade dos costumes, a “simpatia”, no sentido sociológico da palavra, que conduz à compreensão dos semelhantes e à análise objetiva de suas atitudes. Esse estado de espírito, que comporta certo ceticismo muito do gosto científico, nós o observamos em alguns grandes escritores do Renascimento, principalmente Montaigne, que por tantas outras características, inclusive o estilo, se aparenta a Jean de Léry.²⁵⁷

Em seu elogio à obra de Léry, Milliet a distancia das “paixões e preconceitos” que caracterizariam o período em que escreve. O “senso de relatividade” que caracterizaria a obra do huguenote seria, inclusive, uma característica de “espíritos mais adiantados” e se traduziria pela “simpatia” em relação ao outro, o que levaria a uma “análise objetiva” das atitudes dos “semelhantes”. O ceticismo “muito do gosto científico”, inclusive, seria uma marca renascentista que aproximaria Léry de Montaigne²⁵⁸. Mais do que apresentar a obra de Léry, Milliet acaba por direcionar sua leitura no sentido do relativismo presente na sociologia e na antropologia do século XX.

Continuando sua apresentação de Léry, Milliet condena a “paixão religiosa”, considerada um dos defeitos da obra de sua obra:

Naturalmente, como homem de carne e osso que era, com defeitos como todos nós, não podia mostrar-se isento por completo de paixões. E, sobretudo, era-lhe difícil fugir à maior paixão do meio em que viveu e se formou: a paixão religiosa. Onde o famigerado prefácio, [...] no qual, se discute coisas nossas com seu compatriota Thevet, é movido antes de mais nada pela posição religiosa do contendor, bom católico, adversário declarado de Calvino. Duas ou três vezes ainda, no próprio texto de sua narrativa, destila Léry sua bília contra os católicos e ateus em rápidas e incisivas apóstrofes. Mas bem pouco espaço ocupam tais invectivas em relação ao texto aproveitável etnográfico.²⁵⁹

No trecho, Milliet opõe o “espírito mais adiantado” de Léry, que lhe dota de um senso de relatividade, ao fato de ser um “homem de carne e osso”, que o insere nas

²⁵⁷ MILIET, Sérgio. Introdução. In: LÉRY, Jean. **Viagem à terra do Brasil**. Tradução e notas Sérgio Milliet. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Edusp, 1980. p. 16.

²⁵⁸ Daher discute o quanto “[...] as obras do *corpus* huguenote sobre a América – representado não somente pelos textos de Léry, Chauveton e La Popelinière, mas também pelas gravuras de Theodore de Bry – foram recicladas pela filosofia das Luzes de modo simplificador, a serviço da Razão, para inventar um selvagem naturalmente bom” (DAHER, Andrea. **A oralidade perdida – Ensaios de história das práticas letradas**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2012. p. 53). A respeito da suposta proximidade entre o modo de Léry e Montaigne de considerar o selvagem, explica que “A historiografia não deixou de coroar Lescarbot – ao lado, especialmente, de Léry e de Montaigne – como construtor da representação do *Bon Sauvage*. Comemorou-se também, anacronicamente, a sua contribuição para a tradição humanista do ‘relativismo cultural’, posto que a tolerância para com o índio e a exaltação de suas virtudes teriam superado, em sua obra, a acusação de seus vícios” (DAHER, A., op. cit., p. 146-147). Como veremos adiante, a suposta “visão positiva” que Léry tem dos índios não se trata de uma construção do *Bon Sauvage*, mas de um recurso retórico que lhe permite construir amplificações e condenar os vícios dos europeus que lhe são contemporâneos.

²⁵⁹ MILIET, Sérgio, op. cit., p. 16.

paixões de seu tempo, dentre as quais a paixão religiosa ocupava lugar de destaque. Pode-se ver, nessa oposição, a ideia de que o “senso de relatividade” de Léry o colocaria fora de seu tempo, para além, inclusive, de leitores do século XX caso não tivessem um “espírito adiantado”. Por outro lado, a problemática religiosa que aborda no prefácio e que, como calvinista, situava-o contra Thevet e Villegagnon, é tida como uma espécie de “defeito do texto”, distinguindo nele o que deve ser aproveitado, o seu aspecto “etnográfico”, e o que não deve, a polêmica religiosa.

O que se pretende neste trabalho é, dentro das nossas possibilidades, desnaturalizar a visão dos textos quinhentistas como fontes positivas que servem como “testemunho” de um conhecimento antropológico primordial. Consideradas as discussões de seu contexto de produção, as questões político-teológicas não podem ser ignoradas ou relegadas a um segundo plano, visto que, como discutiremos adiante, determinam a *auctoritas* do escritor, bem como suas motivações de escrita e o público ao qual ela se dirige, o que será fundamental para discutirmos o modo como a verossimilhança é construída no texto. Além disso, acreditar que o interesse da obra de Léry estaria no fato de ele ter um espírito avançado, que teria uma “visão científica” dos índios, portanto mais realista ou respeitosa à alteridade, pode ser tido como um anacronismo, pois descontextualiza seu texto das práticas letradas em que se insere, orientadas pela instituição retórica.

A França Antártica, expedição relativamente curta, durou de 1555 a 1560. Ela tinha como objetivo comercial o tráfico do pau-brasil da Baía da Guanabara, cuja tintura era muito cara às tecelagens de Rouen. Nicolas Durand de Villegagnon, líder da expedição, era cavaleiro da Ordem de Malta, com voto de castidade e pobreza, hábitos e liderança rigorosos, como destacam tanto Thevet quanto Léry. De acordo com Elmalan, os principais objetivos da expedição de Villegagnon eram três: descoberta, comércio e expansão. Ainda de acordo com esse autor:

Logo ao desembarcar na ilha que leva hoje o nome de Villegagnon, os franceses se empenham em estabelecer as fundações do forte de Coligny e constroem, na praia do Flamengo, as primeiras casas de Henriville, assim batizadas em homenagem ao rei Henrique II. Paralelamente, fazem contato com os trugimoes franceses (les truchements) que participaram das expedições anteriores na região, que vivem com os índios, e que servirão, no começo pelo menos, de intérpretes. Os recém-chegados lançam-se à descoberta dos indígenas agrupados em aldeias de ocas coletivas. Ao

chegar à Baía da Guanabara, Villegagnon dá ordens para iniciar a construção do forte Coligny e da Henriville, vila que ficaria no continente.²⁶⁰

A construção de Henriville no continente e o conhecimento dos *truchments* - degredados, em sua maior parte franceses, que viviam entre os indígenas e serviam de intérpretes - colocaram os franceses em contato mais estreito com os hábitos dos índios. Como explica Lestringant, “[...] submetendo homens apenas desembarcados de uma navegação de três a quatro meses a um regime de trabalhos forçados, com o objetivo de fortificar o mais depressa possível o sítio ocupado, [Villegagnon] proíbe-lhes qualquer comércio sexual com as belas indígenas” que cruzavam nuas na praia à frente do Forte Coligny ou em Henriville. Então, instigados pelos *truchements*, que há muito estavam aclimatados à “vida selvagem”, eclode uma revolta em decorrência da qual Villegagnon perde recursos e alguns de seus homens, que preferem a vida na selva junto aos tupinambás à rigorosa disciplina imposta no forte Coligny. Com poucos homens e poucos recursos, Villegagnon apela a Calvino, “seu condiscípulo na faculdade de direito de Orléans”, ao qual solicita que envie cristãos reformados, “de uma moralidade mais segura”, para “substituir os facínoras recrutados nas prisões”²⁶¹

Segundo Elmalan, em 1556, “[...] acompanhado por alguns índios e um Thevet doente, Bois le Comte parte para a França, obedecendo a uma ordem de Villegagnon, para buscar verbas e reforços”²⁶². O autor das *Singularitez*, após sua curta estadia de dez semanas, voltava doente para a França na mesma nau que levava o apelo de Villegagnon a Calvino. Como explica Lestringant, “[...] apenas catorze ‘genebrinos’ respondem ao apelo. Tratava-se de refugiados recentes, correndo de exílio em exílio, em busca da improvável terra da promessa a salvo dos perseguidores”²⁶³. Entre os pastores e os trabalhadores enviados, estava um sapateiro nativo de Borgonha, Jean de Léry. Ainda de acordo com Lestringant, “[...]”

²⁶⁰ ELMALAN, Serge. Villegagnon ou a utopia tropical. **História** [online], 2008, v. 27, n. 1 (Especial França Antártica), p. 247-281. ISSN 1980-4369. p. 260. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/his/v27n1/a13v27n1.pdf>>. Acesso em: 6 jan. 2015.

²⁶¹ LESTRINGANT, Frank. A outra conquista: os huguenotes no Brasil. In: NOVAES, Adauto. **A descoberta do homem e do mundo**. São Paulo: Companhia das Letras, 1998. p. 420 e 421.

²⁶² ELMALAN, Serge. Villegagnon ou a utopia tropical. **História** [online], 2008, v. 27, n. 1 (Especial França Antártica), p. 247-281. ISSN 1980-4369. p. 260. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/his/v27n1/a13v27n1.pdf>>. Acesso em: 6 jan. 2015, p. 262.

²⁶³ LESTRINGANT, Frank. op. cit., p. 421.

eles desembarcam em 7 de março de 1557 na terra do Brasil e são recebidos de braços abertos, na praia da ilha Coligny, por um Villegagnon jovial”²⁶⁴.

Apesar da boa acolhida, as desavenças entre Villegagnon e os huguenotes não tardaram a eclodir. Lestringant explica que, “[...] desde domingo, 21 de março, dia em que a Ceia é celebrada pela primeira vez no ‘Forte Coligny na América’, Villegagnon manifesta um comportamento bem estranho”. Apesar de ostentar uma ortodoxia reformada, pronunciando as orações com os olhos voltados para o céu em sinal da “[...] transcendência de Deus, o horror pelo pecado e a impotência fundamental do homem para elevar-se por si mesmo ao benefício da graça”, o líder do forte de Coligny ajoelhou-se em um coxim de veludo e recebeu, em seguida, “[...] o pão e o vinho da mão do ministro”. A postura de Villegagnon ia de encontro às recomendações do calvinismo, que pregavam uma atitude mais contida e neutra²⁶⁵. Desde então, as discordâncias entre os calvinistas e Villegagnon começam a se acirrar, e eclodirão “[...] no dia de Pentecostes de 1557, quando se celebra a Santa Ceia pela segunda vez”²⁶⁶ no forte Coligny. Ainda com Lestringant:

Recusando-se a aderir à concepção simbolista do sacramento defendida pelo ministro Richer, Villegagnon estima que o pão e o vinho são “realmente transformados no corpo e no sangue do Senhor” [...] O divórcio é inelutável. Pierre Richer, o porta-voz dos genebrinos, pediu a seu interlocutor que rejeitasse não apenas a transubstanciação católica como “muito indigesta e absurda”, mas também a consubstanciação ou empanação de luteranos. Para Léry, que traduz sem dúvida muito fielmente o pensamento do feroso pastor, esses dogmas bárbaros merecem ser confundidos com a omofagia dos uetacás, os mais selvagens entre os selvagens, os quais, como cães e lobos, “mastigam e engolem crua” a carne de seus inimigos.²⁶⁷

O calvinismo entendia que o sacramento da eucaristia era um rito simbólico, criando, portanto, o pão e o vinho como símbolos e não propriamente como o corpo e o sangue de Cristo. Villegagnon, ao contrário, acredita na transubstanciação, ou seja, por meio do rito o pão e o vinho são “[...] realmente transformados no corpo e no sangue do Senhor”. Nada mais bárbaro, segundo os calvinistas, visto que o ritual, como explica Lestringant, transformava o “[...] cozido inicial (o significante pão) em um cru simbólico (a carne do Cristo vivo)”²⁶⁸. Portanto, por meio da eucaristia os católicos assemelhavam-se aos mais bárbaros dentre os bárbaros, os Uetacás, que,

²⁶⁴ LESTRINGANT, Frank. A outra conquista: os huguenotes no Brasil. In: NOVAES, Adauto. **A descoberta do homem e do mundo**. São Paulo: Companhia das Letras, 1998. p. 421.

²⁶⁵ Ibidem, p. 422.

²⁶⁶ Ibidem, p. 422.

²⁶⁷ Ibidem, p. 422.

²⁶⁸ Ibidem, p. 431.

diferente dos Tupinambás, devoravam a carne de seus inimigos crua, e não preparada, cozida e transformada em moquém. A antropologia estrutural de Claude Lévi-Strauss estabelecerá o cru e o cozido como ferramentas conceituais para abordar o pensamento selvagem. Por meio do ritual antropofágico, da cozinha e do repasto canibal, diminuía-se o escândalo da autofagia – comer a si mesmo –, o que seria a principal causa de horror. Visto de maneira simbólica, o ritual é tido como um ato de vingança; por meio do cozimento, a cozinha transforma a “[...] unidade anatômica do ‘homem em pé’ à diversidade dos pratos defumados ou assados, líquidos ou sólidos”²⁶⁹; esses pratos são distribuídos entre os convivas de acordo com o papel que desempenham na tribo: aos guerreiros, cabem os músculos; às mulheres e às crianças, as vísceras; às velhas, a gordura; às grávidas, os genitais. A interpretação eucarística católica operava o sentido contrário: o cozido se transforma em cru, o pão, na carne, o vinho, no sangue. Assim, aqueles que comungam passam a ser comparáveis a cães ou lobos, como os Uetacás. A antropofagia real dos Tupinambás, devido ao fato de cozer o corpo do prisioneiro e transformá-lo por meio do fogo, torna-se preferível à antropofagia simbólica dos católicos, que, por meio do pão e do vinho, devoram o corpo cru de Cristo e bebem seu sangue²⁷⁰.

A polêmica eucarística rouba a paz à França Antártica, que logo se verá estilhaçada. Villegagnon se opõe aos cultos calvinistas, que passam a ser celebrados somente à noite. Em revolta, os calvinistas tramam lançá-lo ao mar, e iniciam a greve da corveia. No mês de outubro de 1557, de acordo com Lestringant,

²⁶⁹ LESTRINGANT, Frank. A outra conquista: os huguenotes no Brasil. In: NOVAES, Adauto. **A descoberta do homem e do mundo**. São Paulo: Companhia das Letras, 1998. p. 431.

²⁷⁰ Em “À espera do outro”, Lestringant insere mais um elemento à polêmica eucarística entre católicos e protestantes: o gigantesco *Mappe-monde nouvelle papistique*, composto pelo italiano João Batista Trento, reformado refugiado em Genebra. A seu respeito, afirma: “Nesse mapa alegórico que representa a uma só vez o mundo e a cidade de Roma no interior da boca do diabo, veem-se os reformadores atacando muralhas, de Bíblia e espada na mão. Os padres teófagos, que povoam a província de Missa, são assimilados a selvagens do Novo Mundo, ‘nus de caridade’ e ávidos de carne humana. Eles afirmam a realidade da transubstanciação e devoram com vontade o corpo de Jesus Cristo, um corpo que retalham e distribuem dia após dia aos fiéis de toda cristandade. Esses ‘carniceiros’ são ‘dessa raça cruel dos canibais do Brasil, que comem carne humana’. Mais ainda, o Brasil está mais povoado de canibais do que nunca! Pois ‘esses canibais enviaram alguns bandos de gente a esse país, e deixaram sua raça por todo o mundo papista, de tal sorte que há mais canibais neste momento, e são mais cruéis e bárbaros que aqueles que nasceram no Brasil’. Pode-se ver aí uma alusão às primeiras missões católicas, especialmente jesuítas, nesse país” (À espera do outro – Nota sobre a antropologia da Renascença. Um desafio ao espírito de sistema. In: NOVAES, Adauto (Org.). **A outra margem do Ocidente**. São Paulo: Companhia das Letras, 1999. p. 45). Observa-se no trecho a associação entre a eucaristia e as primeiras imagens a respeito dos canibais no Brasil, como as de Froschauer ou de Fries, em que os antropófagos exibem partes de corpos humanos prestes a serem devorados, exaltando o horror da autofagia e reforçando o aspecto bárbaro do repasto canibal.

são obrigados a “[...] abandonar o forte para encontrar refúgio em ‘terra continente’, na chamada Olaria, na proximidade imediata das tribos antropófagas que o chefe católico tanto temia”²⁷¹. Em janeiro de 1558, após fracassarem em sua tentativa de voltar à França, cinco dos huguenotes retornam à ilha governada pelo “Caim da América”, que manda prendê-los, tenta convertê-los à força às “[...] santas verdades da Igreja de Roma e executa por afogamento os três recalcitrantes”²⁷², o que lhe renderá severas críticas na introdução à *Histoire* de Léry, como veremos adiante. Fato é que, diferente do que aconteceu com Thevet, cuja experiência com os índios restringiu-se às suas dez semanas vivendo na ilha do Forte Coligny na Baía da Guanabara, a polêmica eucarística “[...] deu aos calvinistas a possibilidade de verificar *in situ* uma similitude bem fundada, os católicos mostraram-se piores que os canibais, incomparavelmente mais cruéis e decididamente irrecuperáveis”²⁷³.

Em “À espera do outro”, Lestringant discute como tanto o fracasso da França Antártica quanto a divisão religiosa entre os “irmãos inimigos”, católicos e protestantes, foram fecundos para construir uma visão do índio que, diferente do caso de Nóbrega, era difratada e encontrava neles traços de civilidade que estariam ausentes na sociedade europeia ou católica:

[...] Houve sobretudo o fracasso providencial dos franceses na Guanabara. Um fracasso mais fecundo para o pensamento antropológico do que muitas vitórias e muitos impérios. Na efêmera França Antártica de Villegagnon (1555-1560), a divisão religiosa fez com que o europeu – no caso, o francês – não se unisse em sua oposição ao ameríndio. O divórcio entre protestantes e católicos da Colônia gerou no interior desta uma situação de “irmãos inimigos”. Estando fraturado o polo do colonizador, daí resultou uma visão difratada, cuja principal consequência foi reconhecer, com Léry e depois com Montaigne, a parte de barbárie presente em nossa sociedade e, por outro lado, a civilidade inerente à sociedade pretensamente selvagem.²⁷⁴

O fracasso da França Antártica, que será extinguida pelas ações de Mem de Sá durante a chamada Confederação dos Tamoios, louvada por Anchieta em “*De gestis Meendi de Saa*”, é considerado por Lestringant como fecundo para o “pensamento antropológico”. Durante o período em que durou, a França Antártica foi um pequeno palco das discussões teológicas que ocorriam entre católicos e

²⁷¹ LESTRINGANT, Frank. A outra conquista: os huguenotes no Brasil. In: NOVAES, Adauto. **A descoberta do homem e do mundo**. São Paulo: Companhia das Letras, 1998. p. 422.

²⁷² Ibidem, p. 422.

²⁷³ Ibidem, p. 423.

²⁷⁴ Idem. À espera do outro – Nota sobre a antropologia da Renascença. Um desafio ao espírito de sistema. In: NOVAES, Adauto (Org.). **A outra margem do Ocidente**. São Paulo: Companhia das Letras, 1999. p. 47.

protestantes na Europa, fraturando o polo colonizador que, conseqüentemente, não se une ao ameríndio em oposição. Pelo contrário, para os huguenotes os Tamoios que comem, a carne humana cozida, são menos bárbaros que os católicos, que, simbolicamente, devoram o corpo de Cristo cru. Como veremos adiante, ao contrário do que anunciava Milliet em seu prefácio, são justamente os conflitos religiosos traduzidos na polêmica eucarística que levarão Jean de Léry, e posteriormente Montaigne, a ter uma visão “positiva” do índio que, efetivamente, traduz-se numa visão simbólica que parte de seus hábitos pretensamente bárbaros para construir uma amplificação que lhe permite condenar a crueldade e a barbaridade de certos hábitos europeus.

Como discute Andrea Daher em “O Brasil francês”,

[...] uma visão comparativa de textos de franceses e portugueses, protestantes e católicos, poderia revelar aspectos importantes sobre as clivagens intelectuais que emergem da discussão teológico-política em torno da conquista, em particular das almas, na América portuguesa.²⁷⁵

Como discutido anteriormente, duas visões radicalmente opostas dramatizam a busca por definir o “[...] estatuto do índio e as modalidades da conquista: a de Bartolomeu de Las Casas e a de Juan Ginès Sepúlveda”. Do lado de Sepúlveda, baseado no direito natural de Aristóteles, considerava-se o índio escravo por natureza, devendo ser integrado “[...] enquanto súdito ao corpo político do Estado [...] pelo exercício do direito divino monárquico”. Do lado de Las Casas, considerando-se a teoria da graça natural e o “[...] princípio divino da obrigação evangélica”, “[...] o esforço de conversão é um gesto cristão inalienável do fato do contato com novos povos, não importando o seu grau de polícia, de civilização ou de racionalidade”²⁷⁶. Desse modo, o índio deveria ser integrado ao Estado exercendo sua liberdade subordinada “[...] pelo reconhecimento de sua liberdade natural e de seu renascimento, devido à sua introdução nos mistérios do sacramento”²⁷⁷. Somente nos casos em que os índios se opusessem à evangelização dever-se-ia empreender contra eles a “guerra justa”, como discutido anteriormente. A polêmica a respeito do estatuto do índio levantada no Concílio de Trento, em Valladolid,

²⁷⁵ DAHER, Andrea. **O Brasil francês**: as singularidades da França Equinocial, 1612-1615. Tradução Alberta Stückenbruck. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007. p. 213.

²⁷⁶ Ibidem, p. 213 e 214.

²⁷⁷ Ibidem, p. 214.

marcará não só os escritos ibéricos, mas também os franceses, como vê-se na oposição entre o católico Thevet ao protestante Léry.

É praticamente impossível abordar os textos de Léry sem remeter à obra de Thevet, visto que ambos autores estiveram envolvidos no efêmero episódio da França Antártica. Além disso, se por um lado Léry acusa Villegagnon pelo fracasso da empreitada e Thevet por suas mentiras a respeito dos povos do Brasil e da ação dos huguenotes, por outro Thevet atribuirá o fim da França Antártica à chegada dos protestantes, marcando a polêmica mais vívida do Brasil francês do século XVI.

Analisando o posicionamento de Thevet dentro da polêmica a respeito do estatuto do índio, Lestringant o apresenta como um entusiasta da colonização e da conquista, posicionando-o ao lado de Sepúlveda:

A aprovação da Conquista é o segundo traço que ressalta na visão thévetiana do Novo Mundo. Contra os protestantes que estigmatizavam, assim como Bartolomeu de Las Casas, as crueldades dos espanhóis na América, Thevet parte na defesa dos conquistadores, “esses impávidos propagadores da fé católica”. [...] “Os defensores dos índios esquecem que esses povos descobertos recentemente eram idólatras, que eles praticavam sacrifícios, não apenas de seus inimigos presos em guerra, mas às vezes de seus próprios filhos, e que eles comiam carne humana.”

[...]

Em seu furor vingativo, Thevet inclusive coloca em dúvida a autenticidade da *Histoire* de Benzoni e da *Brevisima Relacion* do “suposto” Las Casas, inaugurando um revisionismo que, depois do século XX, ressurge fortuitamente, entretanto com menor inocência. Como se pode constatar, ele é um dos que tentam substituir à ‘legenda negra’ anti-espanhola uma “legenda branca”, que, ao contrário, não vê os conquistadores como carrascos, mas como agentes da Providência divina, ou seja, soldados de Deus.²⁷⁸

²⁷⁸ “L’approbation de la Conquista est le deuxième trait saillant de la vision thévétienne du Nouveau Monde. Contre les protestants qui stigmatisaient, à la suite de Bartolomé de las Casas, les cruautés des Espagnols en Amérique, Thevet prend la défense des conquistadors, ces impavides propagateurs de la foi catholique. [...] Les défenseurs des Indiens oublient que ces peuples nouvellement découverts étaient idolâtres, qu’ils pratiquaient le sacrifice, non seulement de leurs ennemis pris à la guerre, mais parfois de leurs propres enfants, et qu’ils mangeaient de la chair humaine. [...]”

Dans la fureur vengeresse, Thevet va jusqu’à mettre en doute l’authenticité de l’*Histoire* de Benzoni et de la *Brevisima Relacion* du “supposé” Las Casas, inaugurant une démarche révisionniste que le XX^e siècle finissant va retrouver fortuitement, mais avec moins d’innocence. Il est de ceux, on le constate, qui tentent de substituer à la “legende noire” anti-espagnole une “legende blanche”, qui, à l’inverse, voit dans les conquérants, non pas des bourreaux, mais des agents de la Providence divine et, pour tout dire, des soldats de Dieu.” LESTRINGANT, Frank. L’Histoire d’André Thevet, de deux voyages par luy faits dans les Indes Australes et Occidentales (circa 1588). In: COLLOQUE INTERNATIONAL “VOYAGEURS ET IMAGES DU BRÉSIL”, 10 dec. 2003 (Table 2 – Les récits de la Conquête et de colonisation). Paris: MSH, 2003. p. 8. Disponível em: <www.editions-villegagnons.com/THEVET_Lestringant.pdf>. Acesso em: 1 fev. 2015. Citação de André Thevet. Tradução minha.

Ao se posicionar contra Las Casas, Thevet posiciona-se também contra os protestantes, que estigmatizavam e denunciavam as crueldades cometidas pelos espanhóis contra os índios. Para os protestantes, como veremos adiante, essas crueldades refletiam o caráter impiedoso dos católicos, que se lançarão contra eles nas guerras religiosas com a mesma fúria com que se lançavam contra os índios. Para Thevet, os conquistadores eram “impávidos propagadores da fé católica” e tinham direito sobre os povos do Novo Mundo, visto que eles não guardavam a lei natural, pois “eram idólatras”, “[...]praticavam sacrifícios, não apenas de seus inimigos presos em guerra, mas às vezes de seus próprios filhos”, e “comiam carne humana”. Assim, sua sujeição imediata era um ato caridoso, pois integrava os pobres índios à civilização, livrando-os dos hábitos que infringiam a lei natural²⁷⁹. Desse modo, o cosmógrafo interpretará a colonização espanhola, que pelas crueldades cometidas ficou conhecida como “legenda negra”, como uma “legende blanche”, opondo-se, portanto, a Las Casas²⁸⁰.

Léry, ao contrário de Thevet, “[...] sustentou a defesa da integridade física e moral dos índios ameaçados pela violência dos conquistadores, embora tivesse afirmado a sua descendência camítica, que os excluía da possibilidade da

²⁷⁹ Posicionando-se contra Las Casas, Thevet reitera os argumentos de Sepúlveda a respeito dos motivos para se mover à justa guerra contra os índios. Como explica Pécora, Sepúlveda considera o direito natural de “[...] submissão dos servos por natureza, de acordo com o seu ‘único princípio, a saber: que o perfeito deve imperar e dominar o imperfeito’, assim como a forma prevalece sobre a matéria, a alma sobre o corpo, a razão sobre a sua falta”. Sepúlveda considera quatro as justas causas de se mover guerra contra os bárbaros: “1ª a resistência ao ‘império de príncipes e nação mais cultas e humanas’ – supondo-se por definição que as virtudes dos espanhóis (*prudência, engenho, magnanimidade, temperança, humanidade e religião*) sejam muito superiores às dos “hombrecillos”, entre os quais mal se encontrarão “vestígios de humanidade” (*intemperança, leviandade, canibalismo, ferocidade, covardia, timidez, servilidade de ânimo*) [...]”; 2ª causa justa: o desterro dos ‘pecados, impiedades e torpezas’ dos gentios, ofensivos a Deus, ‘que deu grandes e claríssimos indícios a respeito do extermínio destes bárbaros’. [...] 3ª causa justa: a obrigação de trazer o “próximo” à fé [...]. A 4ª causa justa de guerra contra os bárbaros diz respeito à obrigação de assegurar o caminho dos pregadores” (PÉCORA, Alcir. *A arte das cartas jesuíticas do Brasil*. In: _____. **Máquina de Gêneros**. São Paulo: Edusp, 2001. p. 55 e 56. Grifos do autor).

²⁸⁰ Ao contrário de Sepúlveda, que acreditava na submissão do índio pelo europeu como exercício do direito natural dos povos superiores, Las Casas entende, como explica Daher, que “[...] somente quando não reconhecido o direito missionário podia-se chegar a uma guerra justa, movida contra os índios pelos conquistadores. Se, por um lado, o princípio divino da obrigação evangélica, estendido a todas as criaturas, dava fundamento à legitimidade do direito missionário e forçava o prosélito à aceitação da doutrina, por outro lado, os colonizadores deviam aceitar os direitos adquiridos pelo índio através da relação hierárquica que regia a sua pertença ao corpo dos fiéis da Igreja. Nesse sentido, somente a pregação pacífica era legítima, se não houvesse impedimento ao direito missionário. A condição de liberdade natural do homem era, pois, restituída ao índio pela lei da semelhança divina. A escravidão era um crime espiritual e temporal combatido pelos missionários de maneira geral, e particularmente por Las Casas, que a considerava ‘pecado mortal’” (DAHER, Andrea. **O Brasil francês: as singularidades da França Equinocial, 1612-1615**. Tradução Alberta Stückenbruck. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007. p. 213, 214).

salvação”²⁸¹, como explica Daher. No capítulo XVI da *Histoire*, dedicado à religião dos Tupinambás, o pastor huguenote, adere à “[...] hipótese da descendência de Cam como resposta à questão das origens dos Tupinambás”²⁸², o que, de acordo com a sua perspectiva, punha em xeque a possibilidade de conversão. Por outro lado, o índio de Léry é um selvagem bom, tendo sua beleza física idealizada, certos hábitos considerados mais civilizados do que alguns hábitos europeus e, no limite, por ser massacrado e perseguido, é identificado ao huguenote, também massacrado, também perseguido nas guerras religiosas. Assim, ainda com Daher, “[...] o pressuposto absoluto da bondade do índio, no seu relato, serviu aos interesses mais contraditórios – até mesmo a uma certa lusofobia e apologia do selvagem”²⁸³ que será realizada em sua plenitude meio século mais tarde, com as obras de Claude d’Abeville e de Yves d’Évreux, a partir de suas experiências com a França Equinocial, no Maranhão.

Vale ressaltar que o posicionamento de Léry em relação à tese camita da origem dos povos tupinambás difere radicalmente do posicionamento de Nóbrega, no “Diálogo da conversão do gentio”. Nóbrega, como vimos, também acredita que os índios são descendentes de Cam, e atribui a sua pouca ciência e pouca polícia a essa maldição. Entretanto, acredita que eles têm as três potências da alma e que “[...] Deus concede 'igual graça' a heréticos e selvagens”²⁸⁴. Para Nóbrega, portanto, a dificuldade dos Tupinambás em receber a fé cristã não é decorrente de falta de entendimento, mas, como explica Daher, é:

[...] signo de uma carência que pode ser suprida, na medida em que for possível torná-los cristãos, criá-los nos bons costumes, e assim remediar sua falta de fé, de lei e de rei, inscrevendo em suas almas os signos da “Revelação da verdadeira Igreja visível [...] e a ordem da racionalidade hierárquica das ordens no corpo místico do Império.”²⁸⁵

Se para Léry a origem camita dos Tupinambás tornaria impossível a sua conversão, para Nóbrega ela seria um obstáculo maior que, inclusive, valorizava o papel dos missionários ao conseguirem converter o “ferro frio” em “ferro quente” por

²⁸¹ DAHER, Andrea. **O Brasil francês**: as singularidades da França Equinocial, 1612-1615. Tradução Alberta Stückenbruck. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007. p. 216.

²⁸² Ibidem, p. 216.

²⁸³ Ibidem, p. 233.

²⁸⁴ Ibidem, p. 233.

²⁸⁵ Ibidem, p. 233.

meio do fogo da fé²⁸⁶. Por outro lado, no que diz respeito à garantia da integridade física dos indígenas, o jesuíta português e o huguenote francês discordavam completamente. Para Nóbrega, como vimos, o principal dos defeitos dos gentios é a sua inconstância, de modo que se convertem com a mesma facilidade que voltam a praticar seus hábitos selvagens. Seja devido às dificuldades da conversão, seja devido à inconstância, para manter os índios na fé católica convém substituir a “pedagogia do amor” à “pedagogia do medo”, fazendo do exército um braço útil à catequese e conversão do gentio.

Assim, vê-se que, ao contrário da perspectiva de Lévi-Strauss, que associará o texto de Léry à noção de testemunho etnográfico; ou da perspectiva de Milliet, para a qual as “paixões religiosas” do texto de Léry seriam um defeito, compreender a obra do huguenote inserida no contexto dos conflitos religiosos do século XVI permite abordar as tensões constitutivas do texto - que o colocam em relação a outros escritores da época, como Thevet ou Nóbrega, e às vividas polêmicas a respeito do status político-teológico do índio, empreendidas por Sepúlveda e Las Casas. Entende-se, portanto, que deslocar a obra de Léry de seu tempo, justificando sua visão positiva do índio por meio da suposta “superioridade de espírito” do autor, além de atribuir-lhe um caráter atemporal que a coloca para além da crítica, nega uma das principais e talvez mais interessantes polêmicas suscitadas pelo texto, a saber, o modo como as questões político-teológicas incidiram sobre a representação do índio durante o século XVI.

²⁸⁶ Analisando o papel do missionário na conversão dos tupinambás, considerados por Nóbrega inconvertíveis, Daher explica que “[...] [...]o Superior da Companhia de Jesus no Brasil atribui às competências do missionário um papel primordial em todo o processo apostólico, já que a graça da conversão é um dom de Deus à altura da perfeição da tarefa cumprida pelo conversos ‘[...] o ofício de converter almas hé o mais grande de quantos há na terra e por isso requer mais alto estado de perfeição que nenhum outro’”. DAHER, Andrea. **O Brasil francês: as singularidades da França Equinocial, 1612-1615**. Tradução Alberta Stückenbruck. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007. p. 231.

3.2 Recursos retóricos na *Histoire d'un voyage*, de Jean de Léry

Consideradas as questões referentes aos conflitos religiosos que caracterizaram a experiência da França Antártica, detenhamo-nos na *Histoire d'un Voyage faict en la terre du Brésil, autrement dite Amerique*, de Jean de Léry. Para introduzirmos a discussão a respeito da obra, propõe-se uma leitura dos textos que antecedem o prefácio: o subtítulo, a dedicatória e um dos quatro sonetos introdutórios.

Além do título original, a obra de Léry conta com um longo subtítulo que serve à guisa de prefácio²⁸⁷, do qual destacamos alguns elementos em que se percebem as tópicas a ser abordadas pela obra e, conseqüentemente, o público ao qual ela se dirige. Os elementos que são retomados no subtítulo remetem às tópicas comuns nas letras relacionadas às viagens: “[...] coisas notáveis vistas no mar”; “[...] os costumes e estranhos modos de viver dos selvagens”, a descrição da flora e da fauna desconhecidas, exóticas, e “[...] outras coisas singulares, completamente desconhecidas por aqui”. Logo no título há uma indicação do público ao qual a obra se dirige: aquele ávido por *singularidades* a respeito das terras exóticas do Novo Mundo. Nesse sentido, inicialmente o leitor pressuposto pelo texto de Léry não é muito diferente do leitor dos textos de Thevet, ávido pelas novidades exóticas, singularidades desconhecidas dos europeu. Em seu título, entretanto, Léry mostra como um dos objetivos da *Histoire* apresentar “Le comportement de Villegagnon en ce pays”. Como veremos na análise da “Introdução”, Villegagnon é retomado no discurso de Léry por meio de um acréscimo de recursos deliberativos ao texto,

²⁸⁷ “Histoire d’un Voyage faict en la terre dv Bresil, avtrement dite Amerique. Contenant la navigation, & choses remarquables, veues sur mer par l’auteur. Le comportement de Villegagnon en ce pays la. Les mœurs & façons de viure estranges des Sauvages Ameriquains: avec un colloque de leur langage. Ensemble la description de plusieurs Animaux, Arbres, Herbes, & autres choses singulieres & du tout inonues pardeçà: dont on verra les sommaires des chapitres au commencement du livre.” Em livre tradução: História de uma viagem feita na terra do Brasil, conhecida como América. Contendo a navegação e coisas notáveis, vistas no mar pelo autor. O comportamento de Villagagnon nesse país. Os costumes e estranhas maneiras de viver dos selvagens americanos: com um colóquio de sua língua. Acrescido da descrição de diversos animais, árvores, ervas & outras coisas singulares & completamente desconhecidas por aqui: que serão vistas no capítulo de resumo no início do livro. LÉRY, Jean de. **Histoire d’un Voyage Faict en la Terre dv Bresil, Avtrement dite Amerique...** Geneve: Pour Antoine Chuppin, 1580, Disponível em: <<https://archive.org/stream/reizedoorbebinne03carv#page/n12/mode/1up>>. Acesso em: 17 nov. 2014.

permitindo julgar e condenar seus atos em relação aos protestantes enviados por Calvino à França Antártica.

Léry, como visto anteriormente, depois de voltar à França em 1558, leva dezoito anos para publicar sua *Histoire*. Durante esses anos, o huguenote vê-se imerso em diversos conflitos religiosos, estando em Sancerre durante o cerco que o levou a testemunhar, pela segunda vez, um episódio de antropofagia. É dentro desse contexto de massacres e guerras religiosas que escreve e publica a *Histoire*. Considerando o lapso de dezoito anos e o contexto de conflitos em que o então pastor huguenote escreve sua obra, seria o caso de indagar: qual seria o objetivo de Léry em escrever sua *Histoire*? Esse objetivo se relacionaria diretamente ao interesse em dar notícia a respeito de sua viagem e dos povos que habitavam as longínquas terras do Novo Mundo? Considerando a formação calvinista de Léry em Genebra e o fato de ser um pastor protestante, escrever a respeito dos massacres dos povos do Novo Mundo e das ações de Villegagnon, na medida em que encenam as crueldades católicas contra os índios ou contra os protestantes, não se relacionaria, antes de tudo, à Noite de São Bartolomeu e ao Cerco de Sancerre? Considerar a discussão político-teológica na qual o pastor se insere talvez contribua para pensar a respeito do público ao qual o seu texto se dirige, bem como os motivos que o levaram a escrevê-lo.

Contribuindo para a discussão a respeito do público e dos motivos que teriam motivado Léry a escrever a *Histoire*, Diego Paiva destaca os locais em que foram publicadas as suas três primeiras edições: La Rochelle, “[...] que inclusive sediou em 1559 um encontro das igrejas reformadas da França” e que, junto com Sancerre, constituiu um refúgio importante para protestantes franceses; e Genebra, que “[...] já a partir da segunda metade do século XVI, era o grande bastião calvinista de então”²⁸⁸. Sendo publicada por um pastor huguenote, durante um período fortemente marcado por guerras religiosas, em cidades que constituíam importantes refúgios para protestantes franceses, podemos determinar o público ao qual a *Histoire* é destinada: não apenas um público ávido por “singularidades”, mas sobretudo um público protestante, que sofre com as perseguições religiosas e compactua dos mesmos ideais de Léry.

²⁸⁸ PAIVA, Diego Souza. O índio na crônica de Léry. In: ENCONTRO INTERNACIONAL DE HISTÓRIA COLONIAL, 2., 16-19 set. 2008, Natal. **Anais... Mneme – Revista de Humanidades**, Caicó, v. 9. n. 24, set./out. 2008. p. 7. Disponível em: <http://www.cerescaico.ufrn.br/mneme/anais/st_trab_pdf/pdf_10/diego_st10.pdf>. Acesso em: 18 abr. 2015.

A dedicatória da obra ao “ilustre e poderoso senhor, Francisco de Coligny, Senhor de Chatillon, governador por graça del rei, na cidade de Mopelier, etc.”²⁸⁹ confirma tanto as motivações quanto o público almejado pela obra de Léry. A primeira motivação destacada para dedicar sua obra a François Coligny deve-se ao fato de ele ser filho de Gaspar Coligny, “[...] por intermédio de quem Deus me permitiu ver as coisas que escrevi a presente narrativa”²⁹⁰, cuja memória deseja-se louvar devido ao fato de ter sido causa e motivo da referida expedição. Expedição que Léry considera ter sido bem sucedida e que, se o empreendimento tivesse sido continuado “[...] mais de dez mil súditos da nação francesa aí estariam agora em plena e segura posse, para nosso rei, daquilo que espanhóis e portugueses deram aos seus.”²⁹¹.

Após fazer suas considerações a respeito do fato de considerar um erro o fim de uma empresa colonial, que poderia lograr tão grandes êxitos, e atacar Thevet, por ter “[...] condenado e caluniado a causa pela qual fizemos essa viagem à América”²⁹², Léry elogia as atitudes de François Coligny, por “vossa confiança e magnanimidade na defesa das igrejas reformadas deste reino, mostrando diariamente que seguis com felicidade as pegadas daquele que sustentando essa mesma causa lhe deu até o próprio sangue”²⁹³. Por meio da descrição do pastor huguenote, observa-se a busca por refletir em François Coligny o mesmo valor que teria feito de Gaspar Coligny um grande homem – a saber, a força na defesa das igrejas reformadas. Após louvar a virtude daquele a quem dirige sua dedicatória, Léry ambienta o contexto de sua obra e apresenta ainda outro motivo pelo qual

²⁸⁹ LÉRY, Jean de. **Viagem à terra do Brasil**. (trad. e notas Sérgio Milliet; bibliografia Paul Gaffarel; colóquio na língua brasílica e notas tupinológicas Plínio Ayrosa). Belo Horizonte: Ed. Itatiaia; São Paulo: Ed. da Universidade de São Paulo, 1980, p. 31. “Illustre et puissant seigneur, François, Comte de Colligny, Seigneur de Chastillon, Gouverneur pour le Roy en la ville de Mopelier, &c.” LÉRY, Jean de. **Histoire d’un Voyage Faict en la Terre du Bresil, Autrement dite Amerique...** Geneve: Pour Antoine Chappin, 1580. Disponível em: <<https://archive.org/stream/reizedoorbebinne03carv#page/n12/mode/1up>>. Acesso em: 17 nov. 2014. p. A.ij.

²⁹⁰ Ibidem, p. 31. “[...] celui par le moyen duquel Dieu m’a fait voir les choses dont l’ay basti la presente Histoire”. Ibidem, p. p. A.ij.

²⁹¹ Ibidem, p. 32. “[...] plus de dix mille personnes de la nation Française y seroyent maintenant en aussi pleine & seure possession pour nostre Roy que les Espagnols & Portugais y font au nome de leurs”. Ibidem, p. Aij.

²⁹² Ibidem, p. 32. “[...] condamné & calomnié la cause pour laquelle nous fismes ce Voyage en l’Amérique”. Ibidem, A. iij.

²⁹³ Ibidem, p. 32. “[...] vostre constâse & magnanimité en la defense des Eglises reformees de le Royaume, faisante iourmellement remarquer combien heureusement vous suyez les traces de celui, qui vous ayant substitué en son lieu, soustenant ceste mesme cause y a espandu iusques à son propre sang.” Ibidem, A. iij.

provavelmente nutria profunda gratidão a François Coligny: o fato de ele tê-lo acolhido em Berne após o cerco de Sancerre.

Opondo a nobreza daquele a quem dedica sua obra à sua simplicidade, afirma-se que:

Bem sei, entretanto, que embora o assunto dessa história seja de ordem a lhe suscitar a vontade de ouvi-la, e que nela haja coisas que lhe possam dar prazer em relação à linguagem, rude e mal polida, não devia apresenta-la a um senhor cujos ouvidos estão habituados desde a infância à mais bela literatura.²⁹⁴

No trecho, assim como fará na introdução, Léry aplica a tópica da *modéstia afetada* (“*genun humilde*”), simulando a inferioridade de suas capacidades em relação à gravidade do assunto ou, no caso, em relação à grande cultura do interlocutor ao qual se dirige. A *modéstia afetada*, como explica Pécora, é um dos recursos que podem ser utilizados para a *captatio benevolentiae*, “[...] a qual reúne os procedimentos que buscam a disposição favorável do leitor para o que se há de seguir”. Analisando a escrita de Nóbrega, Pécora afirma que entre os meios mais recorrentes de se construir a *captatio benevolentiae* “[...] sem dúvida está o de representar-se sistematicamente com *humildade face aos demais*”²⁹⁵.

Na conclusão de sua dedicatória, Léry encerra com uma fórmula que, ainda com Pécora, é comum tanto na *salutatio* quanto na *conclusio*, no caso da epistolografia jesuítica: o propósito de confirmar o desejo de seguir o princípio e fundamento religioso que ordena determinada ação, na qual se inclui seguramente o próprio ato de escrita da carta (e, no caso, da “História”) em questão: “Rogo a Deus, senhor, que vos tenha em sua santa proteção, vos abençoe e faça prosperar sempre mais vossas virtudes e generosas ações, juntamente com os senhores vossos

²⁹⁴ LÉRY, Jean de. **Viagem à terra do Brasil**. (trad. e notas Sérgio Milliet; bibliografia Paul Gaffarel; colóquio na língua brasílica e notas tupinológicas Plínio Ayrosa). Belo Horizonte: Ed. Itatiaia; São Paulo: Ed. da Universidade de São Paulo, 1980, p. 33. “le sçay bien cependant qu’encores que encore le suiet de ceste Histoire soit tel, que s’il vous venoit quelque fois enuie d’en ouir la lecture, il y a choses, où pourriez prendre plaisir, neantmoins por l’esgard du langage, rude & mal poli, ce [sic] n’estoit pas aux oreilles d’un Seigneur si bien instruit dés son bas aage aux bonnes lettres que ie le devois faire sonner.” LÉRY, Jean de. **Histoire d’un Voyage Faict en la Terre du Bresil, Autrement dite Amerique...** Geneve: Pour Antoine Chuppin, 1580. Disponível em: <<https://archive.org/stream/reizedoorbebinne03carv#page/n12/mode/1up>>. Acesso em: 17 nov. 2014. A. iij, verso.

²⁹⁵ PÉCORA, Alcir. A arte das cartas jesuíticas do Brasil. In: **Máquina de gêneros**. São Paulo: Edusp, 2001. p. 35.

irmãos e com madame de Teligny, vossa irmã, ramos e frutos dignos do tronco de que saíram.”²⁹⁶

A *conclusio* da dedicatória de Léry aproxima o escritor de François de Coligny por meio das preces e da crença comum. Léry deseja as bênçãos e a santa proteção do Eterno ao filho de Gaspar de Coligny e seus familiares, para que suas virtuosas e generosas ações prosperem mais e mais. Tais virtuosas ações, como vimos, relacionam-se à confiança e magnanimidade de Coligny na defesa das igrejas reformadas. Defesa essa que, em sua atitude anticolonialista e contrária ao governo de Villegagnon, Léry também empreende.

A última parte anterior ao prefácio, e que foi suprimida da versão brasileira, constitui-se de quatro sonetos alexandrinos monostróficos introduzidos sob o título “A Jean de Lery sur son discours de l’Histoire de l’Amerique”. Dos quatro sonetos, destacaremos o segundo, de “P. Melet à M. De Lery, son singulier amy”. Seguindo a estrutura silogística do soneto, Melet opõe o assunto exposto nos quartetos ao exposto nos tercetos, o que lhe permite fechar com uma conclusão mais ponderada, posto que resultado de um pensamento dialético. Nos quartetos, expõem-se algumas das tópicos que, relacionadas à ideia de singularidades de uma gente - seus costumes e sua natureza exótica - são comuns às características genéricas do texto de Léry. Já nos tercetos aborda-se a fome sofrida por Léry e seus companheiros, comparando-a à fome do povo de Judá, Israel e Sancerre. Pela beleza rítmica e pelo poder das imagens, segue o soneto na íntegra:

Icy (mon DE LERY) ta plume as couronnee
 A descrire les mœurs, les polices & loix,
 Les sauvages façons des peuples & des Roys
 Du pays incognu à ce grand Ptolomee.
 Nous faisant veoir dequoy celle terre est ornee,
 Les animaux diuers errants parmy les boys,
 Les combats tres-cruels, & les braves harnois
 De ceste nation brusquement façonnee:
 Nous peignant ton retour du ciel Ameriquain,
 Où tu te vis pressé d'une tres-apre faim.
 Mais telle faim, hélas, ne fit si dure guerre,

²⁹⁶ LÉRY, Jean de. **Viagem à terra do Brasil**. (trad. e notas Sérgio Milliet; bibliografia Paul Gaffarel; colóquio na língua brasílica e notas tupinológicas Plínio Ayrosa). Belo Horizonte: Ed. Itatiaia; São Paulo: Ed. da Universidade de São Paulo, 1980, p. 33. “Monsieur ie prieray l’Eternel, qu’auec Messieurs vos freres, & Madame de Teligny vostre seur, (plantes portans fruits dignes du tronque d’ou eles sons issues) vous tenant en sa sainte protectio, il benisse & face prosperer de plus en plus vostre vertueuses & genereuses actions”. LÉRY, Jean de. **Histoire d’un Voyage Faict en la Terre du Bresil, Autrement dite Amerique...** Geneve: Pour Antoine Chuppin, 1580. Disponível em: <<https://archive.org/stream/reizedoorbebinne03carv#page/n12/mode/1up>>. Acesso em: 17 nov. 2014, p. A.iiiij frente.

Ni la faim de Iuda, ni celle d'Israel,
Où la merre commit l'acte enorme & cruel:
Que celle qu'as ailleurs escrite de Sancerre.²⁹⁷

Os quartetos do soneto de Melet apresentam os temas aos quais a obra de Léry se dedica, como descrever os animais que vagam entre as árvores, remetendo à flora e fauna exóticas, além dos costumes, as leis, os combates cruéis e demais modos dos povos e dos “reis” do Brasil, país desconhecido ao grande Ptolomeu. Vê-se que os elementos reunidos nos quartetos remetem ao leitor genérico dos textos de viagens, ávido por novidades, por *singularidades*.

Nos tercetos destaca-se a fome pela qual Léry teria passado sob o céu americano, afirmando-se, todavia, que tal fome - assim como a fome de Judá ou a fome de Israel - não teria sido tão dura como aquela sobre a qual o huguenote escrevera em outra obra, possivelmente a “Histoire Memorable de la Villa de Sancerre”, que levou uma mãe a cometer o ato enorme e cruel de devorar seu próprio filho.

A fome trata-se de um assunto sobre o qual Léry se debruça mais de uma vez em sua “Histoire”. Logo na introdução, destacando a injustiça devido à qual os reformados foram obrigados a se exilar no continente, sem provisões e sem estrutura, destaca-se a fome e as privações pelas quais passaram para conseguir sobreviver, atribuindo sua sobrevivência à graça de Deus. Entretanto, talvez o relato mais assombroso a respeito da fome pela qual o viajante passou em sua viagem à terra do Brasil esteja no último capítulo da *Histoire*, quando regressa para a França.

Após elencar, no capítulo XXI, as diversas dificuldades de realizar a travessia do oceano por cinco meses, enfrentando tormentas que danificaram ainda mais o navio, já deteriorado e envelhecido desde a partida, será a vez de abordar a extrema fome que dizimou parte da tripulação e atormentou os sobreviventes. Esgotados todos os víveres e havendo no estoque “[...] mais vermes e excrementos de ratos do que migalhas de pão”²⁹⁸, a tripulação passa a alimentar-se de uma papa negra e

²⁹⁷ LÉRY, Jean. **Histoire d'un Voyage Faict en la Terre du Bresil, Autrement dite Amerique...** Geneve: Pour Antoine Chuppin, 1580. Disponível em: <<https://archive.org/stream/reizedoorbebinne03carv#page/n12/mode/1up>>. Acesso em: 17 nov. 2014. p. Aiiij.

²⁹⁸ LÉRY, Jean de. **Viagem à terra do Brasil**. (trad. e notas Sérgio Milliet; bibliografia Paul Gaffarel; colóquio na língua brasileira e notas tupinológicas Plínio Ayrosa). Belo Horizonte: Ed. Itatiaia; São Paulo: Ed. da Universidade de São Paulo, 1980, p. 261. “[...] plus de vers & de crottes de rats que de miettes de pain”. LÉRY, Jean. **Histoire d'un Voyage Faict en la Terre du Bresil, Autrement dite Amerique...** Geneve: Pour Antoine Chuppin, 1580. Disponível em:

amarga feita das migalhas de pão. Aqueles que ainda tinham animais de estimação, como macacos e papagaios, comeram-nos. A tormenta aumentava, impedindo tanto o avanço da nau quanto a pesca. Léry afirma que vindo a faltar “as rodela e até os couros das coberturas dos baús, e tudo o mais que no navio podia alimentar-nos, pensamos ter chegado ao termo de nossa viagem”²⁹⁹, os nautas passam a alimentar-se de ratos³⁰⁰. Opondo a fome extrema que assolou Sancerre à fome enfrentada durante o retorno à França, Léry afirma que, em Sancerre, não houve falta de água ou vinho, além de que sempre houve “algumas raízes, ervas silvestres, rebentos de videira e outras coisas que a terra dá.”³⁰¹. Diferentemente da situação de Sancerre, no mar “[...] vimo-nos reduzidos exclusivamente ao pau-brasil, madeira seca”³⁰² para se alimentar. A fome dramática enfrentada pela tripulação levou-a a alimentar-se de pau-brasil, encenando sob os olhos do leitor a situação extrema à qual foram reduzidos devido à fome.

Discutindo a fome como um acontecimento comum em sua estada na terra do Brasil e em Sancerre, Léry afirma que:

[...] direi que observei nos outros, e senti em mim, que durante essas fomes rigorosas os corpos se extenuam, a natureza desfalece, os sentidos se alienam e o ânimo se esvai e isso não só torna as pessoas ferozes mas ainda provoca uma espécie de raiva.³⁰³

Duas vezes Léry pôde apreciar o sempre bárbaro espetáculo da antropofagia: entre os Tupinambás e em Sancerre. Há, entretanto, uma diferença fundamental em sua percepção dos dois fenômenos: no caso do Brasil a antropofagia (e outros costumes, como a poligamia) era consequência da maldição camita, que condenava os índios à selvageria em que viviam, indo contra as leis naturais. Situação

<<https://archive.org/stream/reizedoorbebinne03carv#page/n12/mode/1up>>. Acesso em: 17 nov. 2014. P. 361.

²⁹⁹ Ibidem, p. 263. “[...] tous les cuirs iusques aux couvercles des cofres à bahu, avec tout ce qui se peut trouuer pour sustenter dans nostre navire, estans entierement faillis” Ibidem, p. 362.

³⁰⁰ A respeito dos marujos que encontravam ratos, Léry afirma que: “quando um de nós apanhava um rato, julgava-se possuidor de coisa mais valiosa do que um boi em terra. Vi venderem-se a três e quatro escudos” Ibidem, p. 263. “Et de faict, quand quelqu’un avoit prins un rat, l’estimant beaucoup plus qu’il n’eust un œuf sur terre, non seulement i’en ay veu qui ont este vendu deux, trois, & iusques à quatre escus la piece [...]” Ibidem, p. 365 e 366.

³⁰¹ Ibidem, p. 264. “[...] quelques racines, herbes sauvages, bourgeins de vignes & autres choses que se peuuent encontre trouuer sur terre”. Ibidem, p. 367.

³⁰² Ibidem, p. 264. “[...] sur mer, au voyage dont ie parle, ayans este reduits à ceste extremité de n’avoir plus que du Brésil, bois sec & sans humidité sur tous autres”. Ibidem, p. 368.

³⁰³ Ibidem, p. 264. “[...] ie diray ici en passant avoir non seulement obsetué aux autres, mais moy-mesme senti durant ces deux aspres famines où i’ay passé qu’homme en ait iamais échappé, que pour certain quâd les corps sont attenez, nature defaillant, les sens estans alienez & les esprits dissipez, cela rend les personnes non seulement farouches, mais aussi engendre une colere, laquelle on peut bien nommer espece de rage.” Ibidem, p. 369.

totalmente diversa seria aquela que se dera em Sancerre, e que, devido à “espécie de raiva” provocada pela fome, quase acontecera na nau em que voltara para a França. Léry encerra sua comparação discorrendo sobre a fome, tópica que também aborda na *Histoire Memorable de la Ville de Sancerre*. Tendo testemunhado a miséria da extrema fome no retorno à França e em Sancerre, o huguenote afirma que:

E depois de minha experiência compreendo melhor porque Deus ameaçou seu povo com a fome caso não lhe obedecesse e disse que faria com que o homem da mais branda índole se desnaturasse a ponto de lhe apeterem as carnes do próximo e até a da própria esposa e filhos.³⁰⁴

No início trecho, remete-se possivelmente às mesmas passagens bíblicas aludidas no soneto de Melet a Léry: a fome que Deus envia aos povos de Judá devido ao fato de terem provocado sua ira por queimar incenso e servir a deuses estranhos³⁰⁵ e, posteriormente, por habitarem a terra do Egito³⁰⁶; ou a fome pela qual passa o povo de Israel perdido no deserto, conduzido por Moisés, em fuga do Egito³⁰⁷. A fome transformaria o homem terno e delicado em um desnaturado que, ao contrário do que se esperaria daqueles que guardam a “lei natural”, vendo sua mulher e seus filhos terá vontade de comê-los. As situações de extrema fome,

³⁰⁴ LÉRY, Jean de. **Viagem à terra do Brasil**. (trad. e notas Sérgio Milliet; bibliografia Paul Gaffarel; colóquio na língua brasílica e notas tupinológicas Plínio Ayrosa). Belo Horizonte: Ed. Itatiaia; São Paulo: Ed. da Universidade de São Paulo, 1980, p. 264. “[...] comme l’expérience fait mieux entendre un faict, ce n’est point sans cause que Dieu en sa Loy menaçant son peuple s’il ne luy obeït de luy enuoyer la famine dit expressément qu’il fera que l’homme tendre & delicat, c’est à dire, d’un naturel autrement doux & bening, & qui auparauant auoit choses cruelles en horreur, en l’extremité de la famine deviendra neantmoins si desnaturé qu’en regardant son prochain, voire se femme & ses enfans d’un mauuais œil, il appetera d’en manger.” LÉRY, Jean. **Histoire d’un Voyage Faict en la Terre dv Bresil, Avtremet dite Amerique...** Geneve: Pour Antoine Chuppin, 1580. Disponível em: <<https://archive.org/stream/reizedoorbebinne03carv#page/n12/mode/1up>>. Acesso em: 17 nov. 2014. p. 369.

³⁰⁵ “Assim diz o Senhor dos Exércitos, Deus de Israel: Vós vistes todo o mal que fiz vir sobre Jerusalém, e sobre todas as cidades de Judá; e eis que elas são hoje uma desolação, e ninguém habita nelas; por causa da maldade que fizeram, para me irarem, indo queimar incenso, e servir a deuses estranhos, que nunca conheceram, nem eles, nem vós, nem vossos pais. [...] Derramou-se, pois, a minha indignação e a minha ira, e acendeu-se nas cidades de Judá, e nas ruas de Jerusalém, e elas tornaram-se em deserto e em desolação, como hoje se vê.” (JEREMIAS, 44:1-6).

³⁰⁶ “E tomarei os que restam de Judá, os quais puseram os seus rostos para entrarem na terra do Egito, para lá habitar e todos eles serão consumidos na terra do Egito; cairão à espada, e de fome morrerão; consumir-se-ão, desde o menor até ao maior; à espada e de fome morrerão; e servirão de execração, e de espanto, e de maldição, e de opróbrio. Porque castigarei os que habitam na terra do Egito, como castiguei Jerusalém, com a espada, com a fome e com a peste” (JEREMIAS, 44:12-13).

³⁰⁷ “E os filhos de Israel disseram-lhes: Quem dera tivéssemos morrido por mão do Senhor na terra do Egito, quando estávamos sentados junto às panelas de carne, quando comíamos pão até fartar! Porque nos tendes trazido a este deserto, para matardes de fome a toda esta multidão.” (ÊXODO 16:3).

portanto, são compreendidas como momentos em que o homem perderia sua própria humanidade. Impossível, a Léry, não remeter a exemplos que lhe davam a história de Sancerre,

Já narrei, na história de Sancerre, casos de pais e mães que comeram os próprios filhos, e de soldados que depois de provar a carne dos mortos na guerra confessavam que a continuar a fome teriam investido contra os vivos.³⁰⁸

Léry amplifica o horror do canibalismo alimentar remetendo a dois episódios de Sancerre: o dos pais que, padecendo de fome, devoraram seu filho; e dos soldados que, depois de se alimentarem dos corpos dos mortos, confessaram estar dispostos a atacar os vivos caso a fome continuasse. Salva a brutalidade dos pais ao devoraram seu filho, que põe em xeque o amor familiar e fraterno, a antropofagia não parece escandalizar Léry. Sua experiência com a fome extrema na viagem de retorno à França lhe mostrara que somente “mal podíamos falar uns com os outros sem nos agastarmos e o que era pior (perdoe-me Deus) sem nos lançarmos olhares denunciadores da nossa disposição antropofágica.”³⁰⁹

Das letras do século XVI que têm por tema a terra e a gente do Brasil, unânimes em condenar a antropofagia como um hábito bárbaro, que ia contra a lei natural, muito provavelmente a *Histoire d'un voyage* seja a única que faz alusão a essa prática sendo realizada por cristãos. E, ao formular seu comentário a respeito, remete não só ao testemunho da antropofagia tupinambá, como veremos adiante, mas ao testemunho da antropofagia cometida em Sancerre e à “disposição antropofágica” que sentira em sua viagem de retorno à França. Esses elementos constroem um *ethos* com base na experiência, que investe no narrador *auctoritas* sobre o assunto. A fome torna o homem bruta fera capaz de realizar atos bárbaros. Se considerarmos que, ao ter sido escolhido para introduzir o texto, o soneto de

³⁰⁸ LÉRY, Jean de. **Viagem à terra do Brasil**. (trad. e notas Sérgio Milliet; bibliografia Paul Gaffarel; colóquio na língua brasileira e notas tupinológicas Plínio Ayrosa). Belo Horizonte: Ed. Itatiaia; São Paulo: Ed. da Universidade de São Paulo, 1980, p. 264, 265. “Car outre les exemples que i'ay narrez em l'histoire de Sancerre, tant du pere & de la mere qui mangerent de leur propre enfant, que de quelques soldats, lesquels ayant essayé de la chair des corps humains qui auoyent este tuez en guerre, ont confesse depouis que si l'affliction eust encores continue, ils estoient en deliberation de se ruer sur les vivans” .LÉRY, Jean de. **Histoire d'un Voyage Faict en la Terre du Bresil ...** Geneve: Pour Antoine Chuppin, 1580. Disponível em: <<https://archive.org/stream/reizedoorbebinne03carv#page/n12/mode/1up>>. Acesso em: 17 nov. 2014., p. 369.

³⁰⁹ Ibidem, p. 265. “[...] à peine pouuions nous parler l'un à l'autre sans nous fascher, [...] sans nous ietter des œillades & regards de trauers, accompagnez de quelques mauueises volonteiz touchant cest acte barbare”. Ibidem, p. 370.

Melet confirma a ponto de vista geral da *Histoire*, podemos entender que, embora a fome extrema possa levar à disposição antropofágica, quando cometida entre cristãos e sobretudo quando os pais devoram o próprio filho, pode ser considerada ainda mais bárbara do que aquela realizada entre os tupinambás.

Analisando os elementos retóricos nas polêmicas religiosas da reforma, mais especificamente na epistolografia de Miguel Servet, Elaine Pastoreli explica que, em contraste com a retórica clássica, o “Cristianismo desenvolveu, desde os primórdios, um estilo despojado e bastante cru, chamado, precisamente, de ‘estilo baixo cristão’”³¹⁰, que se caracterizaria por uma forma simples, sem artifícios ou adornos, de modo que a simplicidade se identifique com a credibilidade, pois “[...] quando o autor serve de veículo para a transmissão da Verdade, sua forma deve ser, necessariamente segundo esta visão, contra a arte, ou seja, sem quaisquer artifícios”³¹¹. Ressalta-se que uma escrita aparentemente sem artifícios não significa uma escrita que fuja às práticas retóricas, pelo contrário: adota um *ethos* de humildade e simplicidade, utilizando-o como um recurso persuasivo.

Entre as características do “estilo baixo cristão”, Sartoreli destaca a tópica do *genun humilde*, em que o escritor constrói um *ethos* de humildade, mostrando-se inferior à grande tarefa que se impõe ou à qual foi incumbido. Como destacamos na dedicatória a François de Coligny, o *genun humilde*, ou a *modéstia afetada*, é um recurso utilizado por Léry, visto que este se coloca em uma posição inferior em relação à cultura e ao caráter magnânimo daquele que pretende como seu principal interlocutor³¹². Outras características destacadas por Sartoreli referem-se à

[...] autoridade da fala, que [...] é garantida pelo *apostolikon*, a auto-apresentação do apóstolo, cujo discurso em primeira pessoa é a garantia da verdade da fala. O *ethos* do

³¹⁰ SARTORELI, Elaine Cristine. Elementos retóricos nas polêmicas religiosas da reforma: as epístolas de Miguel Servet. **Letras Clássicas**, n. 4, p. 296-315, 2000. p. 299-300.

³¹¹ Ibidem, p. 300.

³¹² No Prefácio da *Histoire* encontram-se outras passagens em que se utiliza a tópica da *modéstia afetada* ou do *genun humilde*. Entre elas, encontra-se a passagem em que são elencados os motivos pelos quais Léry teria demorado dezoito anos para escrever sobre sua viagem à terra do Brasil, que se conclui com o seguinte comentário: “Na realidade havia ainda uma razão para isso: o fato de não me sentir à altura de usar a pena, embora ao chegar do Brasil, em 1558, fosse publicado o livro intitulado “Singularidades da América”. LÉRY, Jean de. **Viagem à terra do Brasil**. (trad. e notas Sérgio Milliet; bibliografia Paul Gaffarel; colóquio na língua brasílica e notas tupinológicas Plínio Ayrosa). Belo Horizonte: Ed. Itatiaia; São Paulo: Ed. da Universidade de São Paulo, 1980, p. 36. “Mais pour en dire le vray, il y avoit encores, qu’outre tout cela, ne sentant point en moy pour les parties requises pour mettre à bon escient la mains à la plume, ayant veu dès la mesine annee que ie reuins de ce pays-la, qui fut 1558”. (LÉRY, Jean. **Histoire d’un Voyage Faict en la Terre du Bresil, Autrement dite Amerique...** Geneve: Pour Antoine Chuppin, 1580. Disponível em: <<https://archive.org/stream/reizedoorbebinne03carv#page/n12/mode/1up>>. Acesso em: 17 nov. 2014. p. sem número.

apóstolo/orador (que, apresentando-se como portador da verdade, reserva para seus adversários o papel de “falsos mestres”), fundamenta a legitimidade do discurso.³¹³

O *ethos* de Léry como portador da verdade, além de basear-se na experiência tratada como uma tópica que lhe investe *auctoritas*, se constitui nos diversos comentários presentes no prefácio (e condenados por Milliet) a respeito da obra e das opiniões de André Thevet. Após afirmar que seu livro de singularidades está repleto de mentiras, Léry explica que:

Mas, ao verificar, neste ano de 1577, pela leitura da “Cosmografia” de Thévet, que ele somente repetia suas mentiras e ampliava seus erros (sem dúvida na esperança de que todos estivéssemos enterrados ou não ousássemos contradizê-lo) mas ainda se valia da oportunidade para detrair dos ministros e imputar mil crimes aos que como eu os acompanharam em 1556 à terra do Brasil, com digressões falsas e injuriosas, vi-me constrangido a dar à luz o relato de nossa viagem...³¹⁴

Apesar de, portanto, se considerar inferior à empresa, a escrita da *Histoire* se impõe a princípio por dois motivos essenciais: desmentir os erros de Thevet e responder às suas afirmações, que detratavam a ação dos huguenotes enviados à França Antártica. Léry será veemente em seu julgamento a respeito das afirmações de Thevet: inicialmente, analisando trechos do cosmógrafo em que ele afirma ter sofrido ataques dos indígenas junto aos huguenotes, afirma-se que “assim como [Thévet] não nos viu na América, nem nós o vimos tampouco (...) vou demonstrar que foi um refinado mentiroso e um imprudente caluniador”³¹⁵, visto que

³¹³ SARTORELI, Elaine Cristine. Elementos retóricos nas polêmicas religiosas da reforma: as epístolas de Miguel Servet. **Letras Clássicas**, n. 4, 2000, p. 296-315. p. 303.

³¹⁴ LÉRY, Jean de. **Viagem à terra do Brasil**. (trad. e notas Sérgio Milliet; bibliografia Paul Gaffarel; colóquio na língua brasílica e notas tupinológicas Plínio Ayrosa). Belo Horizonte: Ed. Itatiaia; São Paulo: Ed. da Universidade de São Paulo, 1980, p. 36. “Mais quant en ceste presente annee 1577. lisant la Cosmographie de Thevet, i’ay veu que il n’a pas seulement renouelélé & augmentá ses premiers erreurs, mais qui plus est (estimãt possible que nous fussions tous morts, ou si quelqu’un restoit en vie, qu’il ne luy oferoit contredire) sans autre occasion, qu l’enuie qu’il a euë de mesdire & detracter des ministres, & par cõsequent de ceux que en l’an 1556. les accompagnerent pour aller trouver Villegagnon en la terre du Bresil, dont i’estois du nombre, auec des digressions fausses, piquantes, & iniurieuses, nous a imposé des crimes: à fin di-ie de repousser ces impostures de Thevet, i’ay este comme contraint de mettre en lumiere tout le discours de notre Voyage”. Ibidem, p. sem número.

³¹⁵ Ibidem, p. 36. “Car cõme ainsi soit qu’il ne nous ait jamais veu en l’Amerique, ny nous semblablement luy (...) ie veux monstrier qu’il a este en cest endroit aussi asseuré menteur, qu’impudēt calomniateur.” Ibidem, sem número.

[...] nós (os homens de religião reformada) só chegamos ao forte de Coligny, no mesmo rio, em princípios de março de 1557. Há treze meses, portanto, já aí não se encontrando, coo pôde Thévet ser bastante ousado para escrever que nos viu?³¹⁶

Desse modo, as afirmações de Thevet a respeito da dificuldade de conversão dos gentios devido à presença dos huguenotes demonstraria que “[...] ele queria era mentir cosmograficamente, isto é, para todo o mundo”³¹⁷. Buscando amenizar ou esconder os erros de Villegagnon, Thevet é acusado de diversas mentiras no que diz respeito aos huguenotes e às suas informações sobre a terra e a gente do Brasil. Por isso, ironicamente, Léry afirma que:

[...] eu aqui não lhe outorgasse (a Thévet) outro título senão o de frade, alegre-me com tratá-lo não somente de cosmógrafo, mas ainda de cosmógrafo tão universal, que não satisfeito com descrever as coisas notáveis existentes ou não neste mundo ainda as vai procurar na lua a fim de completar o livro dos contos da cegonha.³¹⁸

As acusações não se restringem a Thevet, abrangem também Villegagnon, de quem o cosmógrafo é tido como porta voz. As *Singularitez* e a *Cosmographie*, inclusive, omitiriam a conduta “cruel e inumana” de Villegagnon em relação aos huguenotes. Apesar de, após a polêmica eucarística, Villegagnon ter sido bastante hostil com os huguenotes, não teve força para impor-lhes maiores dificuldades além da hostilidade. Entretanto, após a partida de du Pont, de Richier e do próprio Léry, quando, após o primeiro naufrágio, cinco dos reformados voltaram à França Antártica “[...] foram inumana e cruelmente jogados ao mar. Não em virtude de qualquer sedição mas, como testemunha o livro dos mártires de nossa época, por motivos de ordem religiosa”³¹⁹.

³¹⁶ LÉRY, Jean de. **Viagem à terra do Brasil**. (trad. e notas Sérgio Milliet; bibliografia Paul Gaffarel; colóquio na língua brasilica e notas tupinológicas Plínio Ayrosa). Belo Horizonte: Ed. Itatiaia; São Paulo: Ed. da Universidade de São Paulo, 1980, p. 37. “ [...] n’arrivasmes en ce pays là au fort de Colligny, situe en la mesme riviere, qu’au commencement de Mars 1557: puis di-ie qu’il appera clairement par là, qu’il y auoit plus de treize mois que Thevet n’y estoit plus.” LÉRY, Jean. **Histoire d’un Voyage Faict en la Terre du Bresil, Autrement dite Amerique...** Geneve: Pour Antoine Chuppin, 1580. Disponível em: <<https://archive.org/stream/reizedoorbebinne03carv#page/n12/mode/1up>>. Acesso em: 17 nov. 2014. p. sem número.

³¹⁷ Ibidem, p. 38. “[...] il auoit enuie de pousser & mentir ainsi Cosmographiquemēt: c’est à dire, à tout le monde”. Ibidem, p. sem número.

³¹⁸ Ibidem, p. 43. “[...] ie suis contant pour le gratifier en cela, de le nommer encor, non seulement simplement Cosmographe, mais qui plus est si general & uniuersel, que comme s’il y auoit pas assez de choses remarquables en tout cette machine ronde, ni en ce monde (du quel cependent il escrit ce que est & ce qui n’est pas) il va encores outre cela, chercher des fariboles au royaume de la lune, pour remplir & augmenter ses livres des contes de la cigongne. Ibidem, p. sem número.

³¹⁹ Ibidem, p. 42, 43. “[...] il en fit voiremenet, cruellement & inhumainement precipiter trois en mer: non toustefois pour aucune sedition qu’ils eussent entreprise, mais, cōme l’histoire qui en est au liure des marryrs de nostre temps de temoignage”. Ibidem, sem número.

Seja se posicionando contra Thevet - que elabora seu discurso a respeito dos reformados como um testemunho embora nunca tivesse convivido com os protestantes na França Antártica-; seja se posicionando contra Villegagnon - cujos atos contra os protestantes são considerados de tal crueldade que só podem se dirigir a mártires de uma época de guerras religiosas-, o prefácio da obra de Léry é extremamente combativo. Retomamos a análise de Sartoreli, quando afirma que a escrita da reforma é garantida pelo *apostolikon*, cujo *ethos* fundamenta a verdade do texto e se opõe aos falsos mestres, no caso, Thevet e Villegagnon. O *apostolikon* de Léry legitima-se pelo verdadeiro testemunho a respeito das ações de Villegagnon contra os protestantes, visto que o suposto testemunho de Thevet seria falso, pois ele passara pouco tempo na França Antártica e não estivera lá depois de chegados os huguenotes, de modo que seus “testemunhos” não passavam de “contos da cegonha”.

Analizando o posicionamento político-teológico da escrita da *Histoire*, de Léry, Daher explica que:

[...] a *Histoire d'un voyage* é, como se sabe, um manifesto anticolonialista contra a tirania de Villegagnon e as crueldades da colonização luso-espanhola. Por mais que o selvagem de Léry fosse inconvertível, foi a sua bondade que serviu ao huguenote como argumento básico à crítica da política colonial francesa: para além dos ataques a Villegagnon, a apologia possibilitou Jean de Léry condenar radicalmente todo e qualquer projeto evangélico e colonial na América.³²⁰

Assim como a “Brevíssima Relación de la destruction de las Índias”, a *Histoire* foi usada na França para, ainda com Daher, “[...] estigmatizar as crueldades cometidas pelos espanhóis no Novo Mundo”. Retomando Lestringant, Daher explica que, nos anos de 1580, houve uma guinada na “ideologia protestante”, “[...] que passou a se voltar para uma política de colonização da América. Foi nesse momento que o mito do selvagem americano dócil [...] desenvolveu-se conjuntamente ao do espanhol cruel e usurpador”³²¹, o que corroborou na construção de “*leyenda negra*” antiespanhola na França. Nesse sentido,

Coube a Jean de Léry, por sua vez, fazer circular a narrativa de um “exilado” entre os selvagens com os quais conviveu “familiarmente” por quase um ano, durante a

³²⁰ DAHER, Andrea. **O Brasil francês: as singularidades da França Equinocial, 1612-1615**. Tradução Alberta Stückenbruck. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007. p. 264.

³²¹ Idem. **A oralidade perdida – Ensaios de história das práticas letradas**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2012. p. 131.

experiência malfadada de estabelecimento da colônia francesa no Rio de Janeiro, entre 1555 e 1560. Nessa condição, a *Histoire d'un voyage* é um manifesto anticolonialista, em dois sentidos: por um lado, contra a tirania papista de Villegagnon, que liderou a França Antártica; e por outro, contra as crueldades da colonização luso-espanhola na América.³²²

O *ethos* de Léry, a partir do qual se define sua *actoritas* como enunciador, reúne, a princípio, dois elementos: seu aspecto anticolonialista, denunciando as crueldades da colonização luso-espanhola na América, e a condenação da tirania papista de Villegagnon que, sendo católico, representa metonimicamente as atrocidades que essa religião comete no Novo Mundo. Um terceiro ponto ainda é acrescentado por Daher: o objetivo de Léry de, ao publicar sua *Histoire d'un voyage*, desmentir os erros cometidos por Thevet nas *Singularitez*³²³, seja no que diz respeito às suas acusações aos protestantes, seja no que diz respeito à sua visão de História, que se opõe à visão de Léry, visto que este lança mão da autópsia e de testemunhas “exteriores”, como Staden e Lopes de Gómara, enquanto em Thevet a América é constantemente comparada aos antigos, recurso que Lestringant chama de pseudomorfose³²⁴. Se a pseudomorfose pode ser um recurso que buscaria

³²² DAHER, Andrea. **A oralidade perdida – Ensaios de história das práticas letradas**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2012. p. 133.

³²³ Sobre o julgamento de Léry a respeito das *Singularitez* de Thevet, Daher explica: “Hiperbólica e sinedótica, crivada de helenismos imputados ao seu escriba e, não menos, de falsificações, a coletânea de singularidades ‘brasileiras’ de Thevet opõe-se à história, no sentido de Léry, ou seja, de compilação de ‘coisas vistas’ e de ‘verdadeira história’ como panfleto anticolonialista – por mais que a *Histoire d'un voyage* não deva ser tomada como um relato unívoco, uma vez que Jean de Léry interfere no texto, em suas várias edições, agravando esse carácter voluntariamente ‘histórico’. Em linhas gerais o huguenote extrapola progressivamente o recurso da autópsia, estendendo-o a testemunhas ‘exteriores’, a outros ‘historiadores’, como Lopes de Gómara e Hans Staden. Já no relato de Thevet, a América surge autorizada pelos Antigos, de modo que a mitologia tupinambá relatada por Thevet acaba por encontrar os mitos civilizadores do Ocidente. Nessa tensão entre a História heroica tributária de Plutarco, e a diversidade como variedade primeira do cosmos que legitima a variedade segunda do texto, o discurso de Thevet permanece no estado de “esboço plausível, e não exclusivo.” (Idem. **O Brasil francês: as singularidades da França Equinocial, 1612-1615**. Tradução Alberta Stückenbruck. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007. p. 134 e 135).

³²⁴ De acordo com Lestringant, ao referir-se aos livros de invenções, a Polidoro Vergílio e a outros cosmógrafos antigos ou medievais que têm como preocupação central a reconstrução das “origens”, Thévet visa a construir “um patamar de origens comuns entre o quadro de costumes americanos e a realidade europeia”, levando a uma espécie de hibridação dos costumes indígenas à anterioridade e autoridade da tradição cristã. A esse fenômeno Lestringant chama pseudomorfose. De acordo com o autor: “[...] o paralelo com os costumes da antiguidade e suas tradições evemeristas confere à sociedade dos canibais a dignidade de um objeto de ciência. As referências eruditas, tomadas na maior parte de segunda mão, são destinadas sem dúvida a estabelecer um plano comum do homem da Europa com o americano nu e antropófago. Mas, sobretudo, autorizam esse último a penetrar no campo das “hitórias”. (...) O enxerto da antiguidade no Novo Mundo, aos cuidados de Héret, engendra uma segunda relação em sentido inverso. Se a América é justificada pela referência aos antigos, o Brasil, em contrapartida, explica à Europa as próprias origens. É nisso que o tratado de etnografia americana aparece simultaneamente como um manual de arqueologia europeia.” LESTRINGANT, Frank. **A oficina do cosmógrafo ou a imagem do mundo no Renascimento**. Tradução de Emir Misio. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2009, p. 120.

assegurar a universalidade e cientificidade das *Singularitez*, para Léry se trata de uma invenção que extrapola o testemunho, transformando-o, segundo o huguenote, em uma história lunática.

Retomando alguns pontos, pode-se afirmar que a *auctoritas* de Léry como enunciador se constitui a partir de certos elementos fundamentais: o *genun humilde*, por meio do qual angaria a simpatia de seu leitor, bem como enaltece a grandiosidade de seu tema; a vivência por quase um ano entre os indígenas, que atribuiria à *Histoire* a noção de “testemunho”³²⁵ ou de um saber feito de experiências; suas experiências com a fome, seja durante a estadia junto aos Tupinambás, seja em Sancerre, que lhe darão uma perspectiva muito específica a respeito da antropofagia; sua postura anticolonialista contra a tirania papista de Villegagnon; seu caráter de “história verdadeira” em oposição à “história lunática” de Thevet, que remete constantemente à antiguidade, afirmando coisas que não existem.

Analisando a obra de Léry no célebre ensaio “Etno-grafia”, Certeau elenca quatro noções que, a partir do século XVII, parecem nortear o campo de estudos que recebeu o nome de etnologia, são elas:

[...] a *oralidade* (comunicação própria da sociedade selvagem ou primitiva, ou tradicional), a *espacialidade* (ou quadro sincrônico de um sistema sem história), a *alteridade* (a diferença que apresenta um corte cultural), a *inconsciência* (estatuto de fenômenos coletivos referidos a uma significação que lhes é estranha e que não é dada senão a um saber vindo de algures).³²⁶

O discurso etnográfico, que abordaremos tal qual Certeau – considerando-o escrita que aborda povos indígenas, e não no sentido da ciência etnográfica que surge entre o final do século XIX e o início do século XX –, suporia uma palavra que circula como oralidade, transmitindo um conhecimento a respeito da sociedade

³²⁵ Abordando a *História da província de Sãcta Cruz a que vulgarmente chamamos Brasil* de Pero de Magalhães Gandavo, Daher discute que, “[...] apesar de não haver vestígios da passagem de Gandavo no Brasi’, [...] na “Epístola” que Gandavo dedica ao Senhor Dom Lionis Pereira (*História da província*, p. 4v), diz ter escrito a sua história como “testemunha de vista”. José Honório Rodrigues lembra que Gandavo foi nomeado em 1576, por seis anos, ‘Provedor da Fazenda da Capitania do Brasil’. E que, supostamente, seu livro teria sido escrito após seu retorno a Portugal, se seguirmos algumas indicações dadas em sua obra.” (CALMON, Pedro. **História do Brasil. As Origens**. 2. ed., São Paulo: Editora Nacional, 1951, p. 331 e 427 apud DAHER, **O Brasil francês: as singularidades da França Equinocial, 1612-1615**. Tradução Alberta Stückenbruck. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007. p. 217). Embora seja possível que Gandavo não estivesse no Brasil, afirma ser “testemunha de vista” dos fatos narrados. Apresentar-se como testemunha, entretanto, embora possa ir de encontro aos dados biográficos, é fundamental para construir um *ethos* ao locutor que lhe invista *auctoritas*.

³²⁶ CERTEAU, Michel. **A escrita da história**. Tradução Maria de Lourdes Menezes. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1982. p. 188. Grifo do autor.

indígena que será sistematizado por meio da escrita de um observador. A tradução da oralidade para a escrita conta com o risco de se perder completamente as vozes que teriam dado origem ao discurso, uma vez que seus pressupostos – a espacialidade, a alteridade e a inconsciência – serão sistematizados por aqueles que registrariam sua experiência “etnográfica” por meio da escrita. Por isso, Certeau mostra a importância de se questionar o significado dessa “[...] *palavra* instituída no *lugar do outro* e destinada a ser escutada de uma *forma diferente* da que fala”³²⁷, instituindo uma relação de poder em relação ao outro. A escrita, de acordo com Certeau, é tida como um instrumento capaz de reter o passado, superando a distância a contruindo a história.³²⁸ A respeito do papel colonizador da escrita, Certeau afirma:

Um querer está investido nela (na escrita). Transforma discretamente as categorias cristãs que lhe servem de linguagem. A eleição eclesial se transforma num privilégio ocidental; a evangelização num empreendimento de expansão e retorno a si. A escrita designa *uma operação conforme a um centro*: as partidas e os remetimentos permanecem sob a dependência do querer impessoal que nela se desenvolve e ao qual retornam. A multiplicidade dos procedimentos onde se inscrevem as “declarações” deste querer constrói o espaço de uma ocupação pelo *mesmo*, que se estende sem se alterar. Organizações escriturárias: comercial, científica, colonizadora. Os “caminhos da escrita” combinam o plural dos itinerários e o singular de um lugar de produção.³²⁹

A escrita, nos termos propostos por Certeau, designa sempre uma “[...] operação conforme a um centro”, ou seja, mesmo ao ter o índio como tema, não há deslocamento para o outro, mas sim uma remissão ao mesmo “[...] que se estende sem se alterar”. Os diversos procedimentos retóricos, que permitem figurativizar o índio por meio da escrita, consistem em um luto desse índio, que passa a remeter à circunstância singular do local de produção e daquele que escreve o texto. Certeau analisa esse processo de condução do outro ao mesmo por meio de uma abordagem da estrutura da *Histoire*. De acordo com o historiador, o texto de Léry apresenta uma cisão estrutural entre “*ici*” e “*là-bas*”, propondo a separação entre esses dois polos e posteriormente a operação “[...] que a supera criando assim efeitos de sentido”³³⁰.

³²⁷ CERTEAU, Michel. **A escrita da história**. Tradução Maria de Lourdes Menezes. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1982. p. 189. Grifos do autor.

³²⁸ Ibidem, p. 188.

³²⁹ Ibidem, p. 198. Grifo do autor.

³³⁰ Ibidem, p. 198.

A separação entre “*ici*” e “*là-bas*” é marcada pelo corte oceânico, fenda entre o Velho e o Novo Mundo. A travessia do oceano é caracterizada pela presença de monstros marinhos, grandes tempestades, pirataria e duras provações, como o episódio de extrema fome do capítulo XXI da *Histoire*. O corte está presente nos capítulos I-V e XXI-XXII. Os capítulos VII-XIX manifestam a mesma ideia de diferença e estranheza, estabelecendo um “quadro das dissemelhanças”³³¹. O dissemelhante é um “[...] desvio com relação ao que se vê ‘de cá’”, e será sempre apresentado por meio de comparações e analogias com os elementos de “*ici*”. Em seguida à apresentação das dissemelhanças, inicia-se o trabalho de “retornar”, processo por meio do qual “[...] o outro retorna ao mesmo”³³². Certeau explica que:

[...] o “de-lá” não coincide com a alteridade. Uma parte do mundo que aparecia inteiramente *outro* é reduzida ao *mesmo* pelo efeito da decalagem que desloca a estranheza para dela fazer uma *exterioridade* atrás da qual é possível reconhecer uma *interioridade*, a única definição do homem.³³³

O outro, dessa maneira, não é visto como alteridade, mas como exterioridade que só passa a ter sentido se interpretada, interiorizada pelo mesmo. Assim, elementos que são intrínsecos à sociedade europeia – como modelo social, terapêuticas, saúde, culto dos mortos etc. – serão utilizados para supostamente abordar as “dissemelhanças” das sociedades tupinambás, o que acaba transformando o outro em um espelho do mesmo³³⁴.

Ter no outro um espelho do mesmo não é algo específico a Léry, tampouco aos missionários e cronistas. Para abordar a “questão do outro”, como quis Todorov,

³³¹ Discutindo a ideia de “dessemelhança”, Certeau cita o seguinte trecho da introdução à *Histoire*: “[...] este país da América o qual como deduzirei, tudo que se vê aí, seja na maneira de viver dos habitantes, forma dos animais e em geral naquilo que a terra produz sendo *dissemelhante* do que temos na Europa, Ásia e África, bem pode ser chamado mundo *novo*, do nosso ponto de vista.” CERTEAU, Michel. **A escrita da história**. Tradução Maria de Lourdes Menezes. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1982. p. p. 199.

³³² Ibidem, p. 199.

³³³ Ibidem, p. 200. Grifos do autor.

³³⁴ Além da própria estrutura do gênero de viagens abordada por Certeau, Andreotti julga importante considerar os elementos retóricos presentes no texto como argumentos que distanciam o texto de Léry da ideia de testemunho. “[...] era comum à época seguir uma *dispositio* que já pressupunha uma ordenação das matérias análoga à que Léry aplica, fazendo progredir seu texto. [...] Também há que se levar em conta que esse mundo que ‘se dava a ler’ era já um mundo de lugares-comuns anteriores ao livro de Léry; outras escritas já o haviam percorrido e inventado em boa parte no imaginário europeu; ou mesmo, ainda, reinventado, se levarmos em conta as aproximações que se fazem dos mitos da Idade de Ouro ou do Paraíso edênico. Provavelmente ele próprio, antes de empreender a viagem, já fosse um de seus leitores.” (ANDREOTTI, Maria Elaine. **A selva europeia e o paraíso tupinambá: tópicos sobre mundos na História de uma viagem feita à terra do Brasil, de Jean de Léry**. 2013. 110 f. Dissertação (Mestrado em Literatura Brasileira) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2013. p. 27).

Lestringant formula a expressão “alteridade proibida”. Abordando a obra de Thevet, por exemplo, discute como só era possível “[...] admitir o Outro, a menos que o reduzisse ao Mesmo, mediante uma empresa de sujeição e assimilação”, visto que o comparatismo mitográfico do cosmógrafo “[...] se reduz, afinal, a uma verdade única, que é a do cristianismo, para o qual os deuses e semideuses das outras tradições jamais constituem mais do que engodos”³³⁵.

Analisando o caso de Thevet, Lestringant afirma que o Ocidente não pôde acolher ou sequer admitir a existência do Outro a menos que fosse reduzido ao Mesmo, sendo “[...] incapaz de dar um lugar ao ‘pagão’ ou ao ‘gentio’, a menos que queira convertê-lo e uni-lo à Igreja universal”³³⁶. Haveria, ainda, um segundo caso: o dos “irmãos inimigos”, católicos e protestantes, que se acusam mutuamente. Se, por um lado, “Não há dúvida, para o católico, de que o protestante seja um herético, um judeu ou um bárbaro, cujas blasfêmias e a violência iconoclasta o revoltam”, por outro, “[...] o protestante reconhece no católico um canibal e, além do mais, um idólatra e um come-Deus”³³⁷, de modo que, em qualquer uma das situações, a relação com o Outro é marcada por uma intolerância fundamental. Ainda com Lestringant:

Aqui e ali a conduta é redutora e empobrecedora. Ou ela se obriga a discernir o Mesmo no Outro ou então, horrorizada e escandalizada, descobre o Outro no Mesmo, o distante no próximo, o monstruoso no coração familiar. Apenas entreaberta para o que está além, a porta é violentamente fechada de novo. Tudo isso, em definitivo, não terá sido mais que um sonho ruim. Fica-se entre gente de boa companhia, em um diálogo infinitamente retomado consigo mesmo.³³⁸

Embora já tenhamos insistido bastante na ideia de que, dada a noção de tempo, que é providencial, salvífica e universal; dada a instituição retórica, que predetermina tópicos e modelos da *dispositio* do texto, a ideia de “alteridade

³³⁵ LESTRINGANT, Frank. À espera do outro – Nota sobre a antropologia da Renascença. Um desafio ao espírito de sistema. In: NOVAES, Adauto (Org.). **A outra margem do Ocidente**. São Paulo: Companhia das Letras, 1999. p. 44. Ainda a respeito do comparatismo assimilacionista de Thevet, afirma-se: “[...] O comparativismo cultural que ele estabelece não fere nenhum dogma, nenhuma certeza adquirida. Sem dúvida. Mas não é menos verdade que a ferramenta de que se serve nesse livro publicado em 1557 [...] contém os germes de uma carga crítica que ele dificilmente podia ignorar. O paradoxo – se é que existe paradoxo – é que nele essa crítica atua sobretudo contra o índio e, longe de abalar as certezas do observador, confirma, ao contrário, a preeminência histórica e cultural deste último.” (LESTRINGANT, Frank, op. cit., p. 45).

³³⁶ LESTRINGANT, op. cit., p. 46.

³³⁷ Idem. À espera do outro – Nota sobre a antropologia da Renascença. Um desafio ao espírito de sistema. In: NOVAES, Adauto (Org.). **A outra margem do Ocidente**. São Paulo: Companhia das Letras, 1999, p. 46.

³³⁸ Ibidem, p. 46.

proibida”, de Lestringant, corrobora com a perspectiva de que os textos quinhentistas não podem ser lidos como documentos ou testemunhos positivos. Como vimos com Certeau, o Outro não é concebido como alteridade, mas sim como exterioridade que, para fazer sentido, precisa ser interiorizada, transformada no Mesmo. Desse modo torna-se impossível abordar os textos quinhentistas a partir da perspectiva do “relativismo cultural” – por meio da qual geralmente se aborda a obra de Léry, por exemplo.

Dito isso, propõe-se a análise de certos recursos retóricos presentes nas tópicas a respeito do índio na obra de Jean de Léry. Por tópicas, ou *topoi*, entendemos o exposto por Hansen em seu texto “Lugar-comum”. Seja com Cícero, no século I a.C, seja com Erasmo de Roterdã, no século XVI, o lugar-comum era:

[...] como um molde definido como “sede do argumento” que memorizava e que se aplicava para falar e escrever bem. O uso do lugar como molde era comum como repetição partilhada coletivamente; mas a repetição não era mecânica [...], mas uma variação elocutiva feita como emulação de discursos que já tinham usado os lugares que eram repetidos na nova situação. A emulação é, como sabem, a espécie superior da *mimesis* aristotélica e da *imitatio* latina. Ela compete com o discurso imitado, fazendo variações de predicados dele.³³⁹

O lugar-comum era, desse modo, uma série de temas repetidos de maneira partilhada que, por meio da emulação, tinha seus predicados variados. Analisando Quintiliano e Aristóteles, Hansen explica que a noção retórica de “lugar-comum” se baseia em dois elementos fundamentais: a verdade e a memória. Para os gregos, a verdade é entendida como *(a)létheia*, “[...] não esquecimento, que se associa à memória e à teoria ou à visão do ser das coisas”³⁴⁰, e é por esse motivo que, ainda com Hansen, Quintiliano afirma “[...] que a disciplina retórica se baseia inteiramente na memória”³⁴¹. A afirmação de Quintiliano parte de dois pressupostos aristotélicos. O primeiro de que “[...] só existe pensamento por imagens, entendendo-se pelo termo ‘imagem’ (*eikon*), a forma dada ao conceito quando ele é figurado pelas palavras”. O segundo “[...] é que a memória é constituída por imagens e como imagens de lugares. Por que *lugar*? Aristóteles diz que é preciso partir de alguma coisa localizada e visível quando se lembra”³⁴². Esse *lugar* mentalmente formado é

³³⁹ HANSEN, João Adolfo. Lugar-comum. In: MUHANA, Adma; LAUDANNA, Mayra; BAGOLIN, Luiz Armando (Org.). **Retórica**. São Paulo: Anna Blume/IEB, 2012. p. 160.

³⁴⁰ Ibidem, p. 160.

³⁴¹ Ibidem, p.160.

³⁴² Ibidem, p. 160. Grifos do autor.

um *topos*, e o fato de ele ser repetido em diversos gêneros na constituição de diversos argumentos, faz dele um *lugar-comum*.

Os lugares-comuns ou *topoi* podem ser caracterizados por dois âmbitos distintos e complementares: a *quaestio infinita*, o *topos* de uma maneira genérica; e a *quaestio finita*, as variações que se fazem de seus predicados que particularizam o *topos* e orientam o sentido de cada discurso. Exemplificando a oposição, Hansen remete a um lugar-comum genérico – “[...] o tirano governa bem?” – que pode ser particularizado: “Dionísio de Siracusa governa bem?” ou “César governa bem?”. Retoricamente, há dois discursos no discurso: o da *quaestio infinita*, que pode ser aplicado “[...] como teses ou questões indeterminadas”, e o das questões particulares, que “[...] variam aos lugares indeterminados como hipóteses ou questões determinadas.”³⁴³ Considerando que os *lugares-comuns* são sedes de argumentos que não contêm predicados priorísticos, eles “[...] são transferíveis de uma causa para outra; por isso, também são ‘comuns’ porque são aplicados a causas diversas do mesmo gênero”³⁴⁴. O fato de os *lugares-comuns* servirem a diferentes causas é-nos particularmente importante, pois determinados assuntos que serão tratados exaustivamente por diferentes escritores que dão notícia do Brasil, podendo ser tidos como *topoi* – como a maldição camita, a nudez, a poligamia ou a fórmula negativa, no caso do nosso *corpus* de análise – são retomados por diversos textos, os quais lhes atribuem diferentes predicados de acordo com o juízo que se deseja encenar.

Visto que a atribuição de predicados a um *lugar-comum* encena um juízo a seu respeito, a figuração de um *topos* implica a consideração da posição simbólica do destinatário. Ainda com Hansen:

A visão interior de uma imagem construída intelectualmente como (des)proporção mimética do *logos* – razão e discurso – referido ao *eidos*³⁴⁵. Retoricamente, o discurso

³⁴³ HANSEN, João Adolfo. Lugar-comum. In: MUHANA, Adma; LAUDANNA, Mayra; BAGOLIN, Luiz Armando (Org.). **Retórica**. São Paulo: Anna Blume/IEB, 2012. p. 167.

³⁴⁴ Ibidem, p. 167.

³⁴⁵ O conceito de *eidos* vincula-se diretamente à ideia de *saber, conhecimento*. De acordo com Hansen: “[...] o termo grego *teoria* relaciona-se à contemplação em que, segundo os platônicos, o *eidos* da coisa figurada no *topos* é visto intelectualmente pela alma remanescente da Ideia. Ou é visto pelo juízo, conforme aristotélicos, presentificando-se verossimilmente para os sentidos, a imaginação e o intelecto. Um verbo grego cognato de *eidos*, *eidenai*, significa justamente *ver o eidos*, ou seja, *saber*. Relacionado a ele, o verbo *theorein*, “contemplar” e “teorizar”, significa ver o *eidos* da coisa como *alétheia*, (des)velamento, verdade ou não esquecimento da Presença. Assim, retoricamente, o efeito da *enargeia* ou *evidentia* é entendido como o efeito luminoso da imagem que põe frente aos olhos incorporais da mente um *topos* retórico, um lugar-comum retórico, que é *ek endoxon* ou

modela o juízo do destinatário como a proporção adequada entre *verba*, palavras, e *res*, as coisas, os lugares. No ato da recepção empírica, a posição simbólica do destinatário é ocupada assimetricamente pelas diversas posições da audiência, que verifica se a imagem é semelhante às opiniões do costume que considera verdadeiras (*ek endoxa*), julgando, com isso, se o efeito de presença de coisas ausentes é verossímil ou semelhante ao que memoriza como verdadeiro. Públicos cultos também julgam a engenhosidade da combinação dos lugares e a perícia técnica do autor que os aplicou segundo diversas clarezas e propriedades elocutivas.³⁴⁶

Visando a atingir o juízo do destinatário, a “visão intelectual” que se constrói por meio do discurso deve elaborar uma imagem de acordo com a *ek endoxa*, tornando-a verossímil, ou seja, verdadeira. Por verdadeiro não se entende, aqui, o realismo ou a representação positiva de algo, mas, sim, “[...] se há semelhança do discurso com aquilo que a teoria da coisa, a visão contemplativa ou intelectual do *eidos* da coisa, determina que seja considerado como a ‘opinião verdadeira’ da maioria dos sábios”³⁴⁷. Por isso, em tempos de conflitos religiosos, julgamos fundamental refletir a respeito da perspectiva a partir da qual os discursos são construídos, pois, se protestante, se católico, pressupõe-se uma *ek endoxa* diferente, afinada à visão político-teológico que representa e à qual se dirige.

Como afirma Andrea Doré, “[...] o peso da *auctoritas* é verificado nos textos assim como a preocupação em ‘confirmar’ o que outros – tanto os autores clássicos como os viajantes medievais, como Marco Polo e o missionário Odorico de Pordenone – já haviam descrito.”³⁴⁸ Considerando que Jean de Léry publica sua obra somente dezoito anos depois de seu retorno à França, e que ainda antes de partir para a terra do Brasil ou depois de chegar à França pudesse ter lido informações e notícias a seu respeito, é possível que o pastor huguenote tenha recolhido uma série de informações, lugares-comuns a respeito da nova terra, para produzir sua obra – um processo de longa reflexão, e não um “testemunho” escrito às pressas assim que chegara de sua viagem. No que diz respeito à bibliografia francesa que teria servido de base para a elaboração da *Histoire*, Lestringant afirma que:

*semelhante à opinião sobre o *eidos* considerada verdadeira e que a memória natural e a memória artificial do autor lembraram, quando o discurso foi inventado”. HANSEN, João Adolfo. Lugar-comum. In: MUHANA, Adma; LAUDANNA, Mayra; BAGOLIN, Luiz Armando (Org.). **Retórica**. São Paulo: Anna Blume/IEB, 2012. p.173.*

³⁴⁶ Ibidem, p. 173.

³⁴⁷ Ibidem, p. 174.

³⁴⁸ DORÉ, Andrea. Cristãos na Índia no século XVI: a presença portuguesa e os viajantes italianos. **Rev. Bras. Hist.**, v. 22, n. 44, 2002. p. 313.

As diversas partes da relação que Thevet publicara antes desta data (1578), as *Singularidades* de 1557 e a *Cosmografia universal* de 1575, irão servir a Léry de rascunho para a própria obra. Escrevendo contra o cosmógrafo católico, mas também depois e a partir dele, Léry retém do mesmo quadro traçado por seu predecessor os traços essenciais: uma informação etnográfica exata e minuciosa; uma imagem indulgente e quase positiva do canibalismo tupinambá.³⁴⁹

As tópicas, desse modo, estão estabelecidas. Elas antecedem Léry, remontam aos textos da Antiguidade Clássica e da Idade Média, que foram utilizados – seja por Colombo, seja por Vespúcio ou Thévet – e que chegam até Léry. O que difere o texto de Léry em relação aos demais diz respeito aos predicados que o huguenote atribui aos *topoi*, considerando a *ek endoxa* do público ao qual se dirige: os franceses de religião reformada. É nesse sentido que sua contribuição, ainda com Lestringant, “[...] enriquece consideravelmente as interpretações e os usos simbólicos.” Graças à abordagem que dá à tópica do canibal, ele se torna “[...] uma espécie de chave universal, um símbolo que permite dar conta, de um jeito ou de outro, das taras morais e sociais as mais manifestas, e dos desdobramentos mais monstruosos da história recente.”³⁵⁰

Antes de discutir propriamente o uso simbólico e alegórico que Léry faz do canibal e do canibalismo, abordemos como o huguenote desenvolve as tópicas da nudez e da poligamia para opormos à abordagem de Nóbrega a esse respeito, aprofundando a discussão acerca de como os *topoi* podem servir a diferentes causas, de acordo com a *ek endoxa* que o orienta. Como vimos em Nóbrega, proibir a nudez e a poligamia é parte dos seis itens básicos que se devem impor à educação dos índios. Hansen explica que, quando Nóbrega utiliza o léxico “nu”, remete imediatamente a Agostinho, para o qual a nudez se vincula à ignorância do pecado original. Assim, tratando-se de um léxico

[...] descritivo, também é interpretativo, pois constitui o índio como humanidade gentia, despida das marcas visíveis do Bem. O uso do termo implica, portanto, também a prescrição de vesti-lo com a luz para expulsar-se o Demônio do seu corpo.³⁵¹

E, ainda, “Como ignorância do pecado, a inocência da nudez é aparente, pois é malignidade efetiva da falta de Bem, evidenciada tantas vezes, nas cartas, pela

³⁴⁹ LESTRINGANT, Frank. **O canibal – Grandeza e decadência**. Tradução Mary Murray Del Priore. Brasília: Editora UnB, 1997. p. 103.

³⁵⁰ Ibidem, p. 104.

³⁵¹ HANSEN, João Adolfo. O nu e a luz: cartas jesuíticas do Brasil. Nóbrega – 1549-1558. **Revista do Instituto de Estudos Brasileiros**. São Paulo, n. 38, p. 87-119, 1995. p. 103.

referência à poligamia e à concupiscência do gentio.”³⁵² Desse modo, para Nóbrega, a nudez é considerada uma referência imediata ao pecado, que leva, inclusive, a outros pecados, como a poligamia e a concupiscência, revelando o estado de brutalidade em que vive o índio, o que confirmaria a necessidade de sua conversão imediata.

A respeito da nudez entre os indígenas, Léry afirma no capítulo VIII da *Histoire*:

Coisa não menos estranha e difícil de crer para o que não os viram, é que andam todos, homens, mulheres e crianças, nus como ao saírem do ventre materno. Não só não ocultam nenhuma parte do corpo, mas ainda não dão o menor sinal de pudor ou vergonha.³⁵³

Embora provavelmente não tenha conhecimento dos textos de Nóbrega e Caminha, Léry também alude à falta de pudor e de vergonha que os índios teriam da nudez. Porém, se para Nóbrega a nudez não seria sinal de inocência ou desconhecimento do pecado original, mas, sim, fonte de outros pecados, Léry considera necessário responder “[...] aos que dizem que aconvivência com esses selvagens nus, principalmente entre as mulheres, incita à lascívia e à luxúria”, pois “a nudez grosseira das mulheres é muito menos atraente do que comumente imaginam”³⁵⁴. Então, o huguenote opõe a nudez das índias às vestimentas da corte, e, por meio do pensamento analógico, constrói uma amplificação da tópica permitindo a crítica aos costumes cortesãos. Segue o trecho:

Os atavios, arrebiques, postiços, cabelos encrespados, golos de rendas, anquinhas, sobre-saias e outras bagatelas com que as mulheres de cá se enfeitam e de que

³⁵² HANSEN, João Adolfo. O nu e a luz: cartas jesuíticas do Brasil. Nóbrega – 1549-1558. **Revista do Instituto de Estudos Brasileiros**. São Paulo, n. 38, p. 87-119, 1995. p. 104.

³⁵³ LÉRY, Jean de. **Viagem à terra do Brasil**. (trad. e notas Sérgio Milliet; bibliografia Paul Gaffarel; colóquio na língua brasileira e notas tupinológicas Plínio Ayrosa). Belo Horizonte: Ed. Itatiaia; São Paulo: Ed. da Universidade de São Paulo, 1980, p. 112. “Au reste, chose non moins étrange que difficile à croire à ceux qui ne l’ont vu, tant hommes, femmes qu’enfants, non seulement sans cacher aucunes parties de leurs corps, mais aussi sans monstrent aucun signe d’en avoir honte ny vergongne, demeurent & vont coustumierement aussi nuds qu’ils sortent du vêtre de leurs meres.” LÉRY, Jean de. **Histoire d’un Voyage fait en la Terre du Bresil, autrement dite Amerique...** Geneve: Pour Antoine Chuppin, 1580. Disponível em: <<https://archive.org/stream/reizedoorbebinne03carv#page/n12/mode/1up>>. Acesso em: 17 nov. 2014. p. 96.

³⁵⁴ Ibidem, p. 121. “[...] à ceux qui pensent que la frequentation entre ces sauvages tous nuds, & principalement parmi les femmes, incite à lubricité & paillardise (...) ceste nudité ainsi grossiere en telle femme est beaucoup moins attrayante qu’on ne cuideroit”. Ibidem, p. 114.

jamais se fartam, são causas de males incomparavelmente maiores do que a nudez habitual das índias, as quais, entretanto, nada devem às outras quanto à formosura.³⁵⁵

Em sua abordagem da tópica da nudez, Léry não pode deixar de remeter ao mundo “par-deçà” e aos enfeites dos quais a mulheres da corte jamais se fartam, que causam mais males que a nudez ordinária das índias. Amplificando a tópica da nudez, Léry transforma-a em uma alegoria moral que lhe permite condenar a frivolidades dos hábitos cortesãos. Vendo o outro – o índio nu – vê-se o mesmo, as mulheres das cortes com suas roupas que incitariam a luxúria. Embora Léry não queira com sua argumentação aprovar a nudez, posto que Adão e Eva “[...] após o pecado, reconhecendo estarem nus se envergonharam”³⁵⁶, busca mostrar que os condenando austeramente não se merece louvor, pois

O que disse é apenas para mostrar que não merecemos louvor por condená-los austeramente, só porque sem pudor andam desnudos, pois os excedemos no vício oposto, no da superfluidade de vestuário. Praza a Deus que cada um de nós se vista modestamente, mais por decência e honestidade do que por vanglória e mundanismo.³⁵⁷

Léry propõe dois extremos em sua abordagem da nudez: de um lado a modéstia extrema que rege a nudez dos selvagens, demonstrando inconsciência da lei natural herdada do pecado original; de outro, a mundanidade no modo das mulheres se vestirem na corte, caracterizada como supérflua e excessiva, incitando a luxúria. Observa-se, no trecho, o recurso de amplificação do *topos* da nudez entre os índios, utilizando-o como meio de criticar as vestimentas das mulheres da corte. Comparados os dois elementos, a nudez torna-se uma alegoria moral a respeito da luxúria. Comentando o mesmo episódio, Lestringant afirma que “[...] a exaltação do

³⁵⁵ LÉRY, Jean de. **Viagem à terra do Brasil**. (trad. e notas Sérgio Milliet; bibliografia Paul Gaffarel; colóquio na língua brasílica e notas tupinológicas Plínio Ayrosa). Belo Horizonte: Ed. Itatiaia; São Paulo: Ed. da Universidade de São Paulo, 1980, p. 121. “Et partant, ie maintien que les attifets, fards, fausses perruques, cheveux tortillez, grâds collets fraisez, vertugales, robbes sur robes, & autres infinies bagatelles dont les femmes & filles de par-deçà se contrefont & n'ont iamais assez, sons sans comparaison, cause de plus de maux que n'est la nudité ordinaire des femmes sauvages: lesquelles cependant, quant au naturel, ne doiuent rien aux autres en beauté.” LÉRY, Jean de. **Histoire d'un Voyage faict en la Terre du Bresil, autrement dite Amerique...** Geneve: Pour Antoine Chuppin, 1580. Disponível em: <<https://archive.org/stream/reizedoorbebinne03carv#page/n12/mode/1up>>. Acesso em: 17 nov. 2014. p. 114.

³⁵⁶ Ibidem, p. 121. “[...] après le peché, reconnoissans qu'ils estoyent nuds furent honteux”. Ibidem, p. 115.

³⁵⁷ Ibidem, p. 121. “[...] nous excedans en l'autre extremité, c'est à dire en nos [...] superfluitez & exces en habits, ne sommes gueres plus louables. Et pleust à Dieu, pour mettre fin à ce poinct, qu'un chacun de nous, plus pour l'honnesteté & necessité, que pour la gloire & mondanité, s'habillast modestement.” Ibidem, p. 115.

nu exótico conduz à sátira misógina das dengosas e coquetes da velha Europa.” E ainda:

Superando o choque inicial, a alegorização reconduz aos caminhos trilhados de uma moral comprovada e passavelmente convencional. O corpo insolente da índia pode ser não apenas aceito pelos mais severos censores, como também, o que importa mais, ele é, se não inocentado, pelo menos neutralizado aos próprios olhos do voyeur e testemunha. No mesmo movimento, o outro é eliminado em benefício do mesmo. O verdadeiro objeto do discurso não é mais o Brasil dos costumes edênicos, mas a França corrompida e abastarda das guerras de Religião, onde as mulheres casadas se perfumam e se pintam como putas [...].³⁵⁸

A poligamia, considerada por Nóbrega uma consequência da nudez, também é tomada como uma maneira de condenar as práticas sociais da “velha Europa”, como diz Lestringant. No capítulo XVII da *Histoire*, afirma-se que “sendo a poligamia permitida podem os homens ter quantas mulheres lhes apraz”³⁵⁹, tratando-se, inclusive, de um sinal de distinção, pois “quanto maior o número de esposas mais valentes são considerados, o que transforma o vício em virtude”³⁶⁰. O que admira Léry, entretanto, não é a poligamia, mas a paz em que vivem as mulheres, pois, havendo entre elas uma que seja predileta ao marido, todas as outras vivem sem revoltas ou ciúmes, pois, ocupadas com as suas obrigações, elas “vivem em paz”³⁶¹. Então, mesmo se a poligamia fosse permitida por Deus, Léry lança a seguinte indagação a respeito da sua possibilidade entre as mulheres francesas:

E deixo aos meus leitores considerarem se, (...) se acomodariam as europeias com esse regime matrimonial. Melhor seria condenar um homem às galés do que metê-lo no meio de tanta intriga e ciumeira; acontecer-lhe-ia sem dúvida o que ocorreu a Jacob por ter tomado por esposas a Lia e Raquel, não obstante serem irmãs. Como poderiam as nossas damas viver unidas se o simples preceito, imposto por Deus à mulher, de ajudar e socorrer ao marido, já as torna o demônio familiar das próprias casa? Minha censura entretanto não visa àquelas que fazem o contrário e obedecem como de direito

³⁵⁸ LESTRINGANT, Frank. A outra conquista: os huguenotes no Brasil. In: NOVAES, Adauto. **A descoberta do homem e do mundo**. São Paulo: Companhia das Letras, 1998. p. 428-429.

³⁵⁹ LÉRY, Jean de. **Viagem à terra do Brasil**. (trad. e notas Sérgio Milliet; bibliografia Paul Gaffarel; colóquio na língua brasílica e notas tupinológicas Plínio Ayrosa). Belo Horizonte: Ed. Itatiaia; São Paulo: Ed. da Universidade de São Paulo, 1980, p. 223. “[...] la Polygamie, c’est à dire, pluralité de femmes, ayant lieu en leur endroit, il est permis aux hommes d’en auoir autant qu’il leurs plaist”. LÉRY, Jean de. **Histoire d’un Voyage faict en la Terre du Bresil, autrement dite Amerique...** Geneve: Pour Antoine Chuppin, 1580. Disponível em: <<https://archive.org/stream/reizedoorbebinne03carv#page/n12/mode/1up>>. Acesso em: 17 nov. 2014, p. 262.

³⁶⁰ Ibidem, p. 223. “[...] ceux qui en ont plus grand nombre sont estimez les plus vaillans & hardis faisât de vice vertu”. Ibidem, p. 262.

³⁶¹ Ibidem, p. 223. “[...] elles vivent ensamble en une paix la nompareille”. Ibidem, p. 263.

aos seus maridos; embora não façam mais do que cumprir o seu dever, eu as julgo tão dignas de louvor quanto as outras merecedoras de vitupério.³⁶²

Mais uma vez, a descrição dos hábitos selvagens, no caso, a descrição da poligamia, ao falar do Novo Mundo volta seus olhos ao Velho Mundo. Apesar de a poligamia ser condenada por Deus, a crítica de Léry não se dirige às mulheres indígenas, que honram seus maridos e lhes são obedientes, como lhes é de direito, mas às mulheres francesas, dignas de vitupérios. A paz que existe entre as mulheres indígenas, apesar da poligamia, jamais haveria entre as francesas que, devendo ajudar seus maridos, tornam-se “[...] o demônio familiar das próprias casas”. Utilizando termos de Lestringant, mais uma vez as tópicas referentes aos índios são tomadas para elaborar uma “sátira misógina”. Baseando sua argumentação em um argumento de autoridade, Léry remete à Bíblia e às disputas entre Rachel e Lia para dar mais filhos a Jacó³⁶³. Como veremos adiante, em Léry a mulher é transformada, tal qual Eva, em uma alegoria do mal, sendo fonte do pecado, visto que realiza e conduz aos hábitos mais reprováveis na humanidade.

Os dois exemplos analisados, a nudez e a poligamia, tomados por meio da amplificação, que permite criticar os hábitos europeus, podem ser considerados exemplos do uso das categorias do gênero epidítico³⁶⁴. Segundo Aristóteles, o

³⁶² LÉRY, Jean de. **Viagem à terra do Brasil**. (trad. e notas Sérgio Milliet; bibliografia Paul Gaffarel; colóquio na língua brasileira e notas tupinológicas Plínio Ayrosa). Belo Horizonte: Ed. Itatiaia; São Paulo: Ed. da Universidade de São Paulo, 1980, p. 223, 224. Sourquoy ie laisse à considerer à chacun [...] s'il seroit possible que celle de par deçà s'accordassent de ceste façon. Plustost certes vaudroit-il mieux enuoyer un homme aux galeres que de le mettre en un tel grabuge de noises & de riottes qu'il seroit indubitablement, tesmoin ce qui aduint à Iacob pour auoir prins Lea & Rachel, combien qu'elles fussent sœurs. Mais comment pourroyent les nostres durer plusieurs ensemble, veu que bien souuent celle seule ordonnee de Dieu à l'homme pour luy estre en aide & pour le resiouir, au lieu de cela, luy est cōme un diable familier en sa Maison? Quoy disant, tant s'en faut que ie pretende en façon que ce soit taxer celles qui font autrement: c'est à dire, qui rendent l'honneur & obeissance que de tout droit eles doiuent à leurs maris: qu'au contraire, faisant ainsi leur deuoir, s'honorans elles mesmes les premières, ie les estime dignes d'autāt de louanges, que ie repute les autres iustement merite tous blasines. LÉRY, Jean de. **Histoire d'un Voyage faict en la Terre du Bresil, autrement dite Amerique...** Geneve: Pour Antoine Chuppin, 1580. Disponível em: <<https://archive.org/stream/reizedoorbebinne03carv#page/n12/mode/1up>>. Acesso em: 17 nov. 2014. p. 263.

³⁶³ GENESIS, XXX: 1-30.

³⁶⁴ Aristóteles divide os gêneros retóricos em três: o deliberativo, o judicial e o epidítico. Em linhas gerais, os três gêneros podem ser definidos da seguinte maneira: “Numa deliberação temos tanto o conselho como a dissuasão; pois tanto os que aconselham em particular como os que falam em público fazem sempre uma destas duas coisas. Num processo judicial temos tanto a acusação como a defesa, pois é necessário que os que pleiteiam façam uma destas coisas. No gênero epidítico temos tanto o elogio como a censura os tempos de cada um destes são: para o que delibera o futuro, pois aconselha sobre eventos futuros, quer persuadindo, quer dissuadindo; para o que julga, o passado, pois é sempre sobre atos acontecidos que um acusa e outro defende; para o gênero epidítico o tempo principal é o presente, visto que todos louvam ou censuram eventos atuais, embora também muitas vezes argumentem evocando o passado e conjecturando sobre o futuro.”

gênero epidítico trata “[...] da virtude e do vício, do belo e do vergonhoso; pois estes são os objetivos de quem elogia ou censura”³⁶⁵. O epidítico trataria, portanto, do louvor das coisas boas e do vitupério das coisas más; ele tem o belo (*tò kalón*) como centro da sua argumentação. O conceito de belo, para Aristóteles, vincula-se diretamente ao virtuoso, como se vê na seguinte definição:

[...] o belo é o que, sendo preferível por si mesmo, é digno de louvor; ou o que, sendo bom, é agradável porque é bom. E, se isto é belo, então a virtude é necessariamente bela; pois, sendo boa, é digna de louvor. A virtude é, como parece, o poder de produzir e conservar os bens, a faculdade de prestar muitos e relevantes serviços de toda a sorte e em todos os casos.³⁶⁶

É belo, portanto, tudo aquilo que é digno de louvor, sendo a virtude necessariamente bela, pois é digna de louvor. Já o seu contrário, o vício, é necessariamente feio ou vergonhoso, sendo, portanto, digno de censura e vitupério. A amplificação, ainda com Aristóteles,

[...] enquadra-se logicamente nas formas de elogio, pois consiste em superioridade, e a superioridade é uma das coisas belas. [E,] [...] se não é possível comparar alguém com pessoas de renome, é pelo menos necessário compará-lo com as outras pessoas, visto que a superioridade parece revelar a virtude.³⁶⁷

Assim, vista pela perspectiva da censura, a amplificação pode revelar o vício e seu caráter vergonhoso. Aristóteles ainda afirma que “[...] entre as espécies comuns a todos os discursos, a amplificação é, em geral, a mais apropriada aos epidíticos”³⁶⁸.

Analisando os usos da retórica feitos pela linguagem da Reforma, Sartoreli observa que “[...] há todo um linguajar para a doutrina ‘herética’ (com muitos adjetivos e insultos) e outro, bem mais contido para a sua própria.” Praticando-se largamente o que a Retórica clássica chamava de “[...] *contentio dignitatis* (o elogio daquele a quem se defende) e de *reprehensio vitae* (censura daquele a quem se ataca).”³⁶⁹ A ideia de defesa e ataque, mais específica ao gênero judicial, é muito

ARISTÓTELES. **Retórica**. Prefácio e introdução Manuel Alexandre Júnior. Tradução e notas Manuel Alexandre Júnior, Paulo Farmhouse Alberto e Abel do Nascimento Pena. São Paulo: WMF/Martins Fontes, 2012 (Coleção Obras Completas de Aristóteles). p. 22.

³⁶⁵ Ibidem, p. 45.

³⁶⁶ Ibidem, p. 45 e 46.

³⁶⁷ Ibidem, p. 51.

³⁶⁸ Ibidem, p. 51.

³⁶⁹ SARTORELI, Elaine Cristine. Elementos retóricos nas polêmicas religiosas da reforma: as epístolas de Miguel Servet. **Letras Clássicas**, n. 4, p. 296-315, 2000. p. 311.

cara ao texto de Léry, sobretudo quando se dirige a Thevet e a Vilegagnon, acusando-os, por exemplo, de mentirosos ou impiedosos. No caso específico das amplificações elaboradas a partir das tópicas a respeito dos índios, são cabidas as categorias de elogio e vitupério, específicas do gênero epidítico, visto que, a rigor, o índio não é “defendido”, pois embora haja algumas concessões, é tido como camita, danado, maldito etc., mas tomado como contraponto daquilo que se deseja censurar: a sociedade cortesã e o contexto das guerras religiosas.

Um recurso associado à amplificação muito utilizado por Léry é a *ekphrasis*. Andrea Daher chega a qualificar o texto do huguenote como detentor de uma “riqueza ekphrasica”. Hansen explica que, no “*Progymnasmata*, exercícios de oratória escritos por retores gregos entre os séculos I e IV d.C, *ekphrasis* (de *phrazô* ‘exposição’ ou ‘descrição’, e *ek*, ‘até o fim’) significa ‘exposição’ ou ‘descrição’, associando-se às técnicas de amplificação de tópicas narrativas”³⁷⁰. Condiderando que a *descriptio* é parte constituinte da *narratio*³⁷¹, sendo fundamental para a construção dos efeitos de sentido que se pretendem alcançar por meio do discurso, a *ekphrasis* é um recurso extramente importante, sendo que “[...] é definida como *antigraphai ten graphein*, contrafazer do pintado ou emulação verbal que compete com a pintura, descrevendo quadros inexistentes com *enargeia*.”³⁷² Na definição se evidencia a relação entre *ekphrasis* e pintura, visto que a emulação verbal “compete com a pintura”. Desse modo, os predicados que são atribuídos às tópicas emuladas imitam as opiniões tidas por verdadeiras de modo a tornar o objeto mais verossímil, tornando-o “[...] semelhante àquilo que se considera natural e habitual.”³⁷³ Ao emular as tópicas com engenho, constrói-se o efeito da *falsa fictio*, visto que se consegue tornar presentes as coisas ausentes, narrando-se aquilo que não é. Hansen explica que “[...] a audiência sabe disso e a ouve bem justamente porque a ouve como

³⁷⁰ HANSEN, João Adolfo. Categorias epidíticas da *ekphrasis*. **Revista USP**, São Paulo, n. 71, p. 85-105, set./nov. 2006. p. 85.

³⁷¹ Hansen explica que, ao contrário de uma visão genérica, que comumente opõe a descrição à narração, estas duas categorias aparecem implicadas uma na outra, uma vez que “retoricamente, qualquer discurso implica a relação de pressuposição entre a pessoa e a situação em que age, ou o personagem e a cena onde atua; assim, tanto a descrição do caráter e paixões de pessoas e personagens quanto a do espaço subordinam-se homologamente aos preceitos do gênero [...]. Nas retóricas antigas, essa relação de pressuposição implica que não se faça a oposição *descrever/narrar*. Retoricamente, quando se trata de processos, a descrição integra a *narratio*; e principalmente, quando se trata de pessoa, personagem ou coisa implicados em processos, ela se aplica na invenção dos tipos e seus caracteres (*éthe*) e paixões (*pathe*), segundo os quatro graus do encômio doutrinaados por Aristóteles e reiterados pelo anônimo da *Retórica a Herênio*, por Quintiliano e Menandro. (HANSEN, op. cit., p. 90).

³⁷² Ibidem, p. 86.

³⁷³ Ibidem, p. 86.

artifício cujos preceitos são críveis pois aptos para narrar o incrível”³⁷⁴. Além disso, a *falsa fictio* pode evidenciar a habilidade do orador, ao ser capaz de construir, por meio da emulação engenhosa dos *topoi* partilhados pela memória coletiva, um objeto verossímil.

Hansen explica que, atualmente, de maneira genérica e desistoricizada, o termo *ekphrasis* é utilizado pelas mais diversas áreas do conhecimento “[...] *fora* dos seus usos retóricos antigos” significando “*qualquer* efeito visual”, como “[...] ‘efeito sensorial’, ‘visualização’, ‘iconização’, ‘espetacularização’, ‘realidade virtual’ e mais coisas.”³⁷⁵ Ao lado dessas visões genéricas, propõe-se a entender a *ekphrasis* como “[...] prosopografia ou retrato de pessoa e procedimentos miméticos da ‘descrição de pintura’”. Para tanto, Hansen remete a um análogo do quadro *Zêuxis ou Antíoco*, de Luciano de Samósata, em que se observam aspectos pictóricos de uma família de centauros que, em seguida, são interpretados. Em sua descrição, Luciano reativa tópicos que já tinham sido emuladas por Zêuxis,

[...] descrevendo o corpo dos centauros, o narrador diz que os monstros têm crinas; ou que suas duas metades são peludas. Declarando que a crina do macho é “arrogante” e que as partes peludas demonstram “selvageria”, atribui qualidades elocutivas à imagem descrita.³⁷⁶

Assim, as qualidades pictóricas dos centauros são traduzidas em predicados (“arrogância”, “selvageria”) que evidenciam o *éthos* de ferocidade do monstro e que permitem atualizar e presentificar a memória coletiva a respeito da tópica. Assim,

[...] achando a razão dos afetos figurados nas imagens efetuadas na *ekphrasis* nos casos de um mito, da história e da poesia, o narrador expõe a coisa por meio da opinião sobre a coisa, com autoridade, clareza e nitidez, apresentando-a com *enargeia*.³⁷⁷

Hansen ainda explica que, para compreender a *ekphrasis* retoricamente, é útil observar que “[...] nos textos gregos o verbo *graphein* significa tanto *escrever* quanto *pintar*, assim como o substantivo *graphé* significa *escrita* e *pintura*”³⁷⁸. A utilização do mesmo substantivo para as duas atividades não pressupõe uma identidade da

³⁷⁴ HANSEN, João Adolfo. Categorias epidíticas da *ekphrasis*. **Revista USP**, São Paulo, n. 71, p. 85-105, set./nov. 2006. p. 86.

³⁷⁵ Ibidem, p. 87. Grifos do autor.

³⁷⁶ Ibidem, p. 86.

³⁷⁷ Ibidem, 87.

³⁷⁸ Ibidem, p. 91. Grifos do autor.

poesia em relação à pintura, mas “[...] a homologia dos procedimentos miméticos aplicados a uma e outra”. Assim, para se ler a *ekphrasis* retoricamente, é necessário compreender a especificidade dos procedimentos que permitem “[...] transformar o ouvido do ouvinte, constituído na variação elocutiva do discurso, num olho incorporal que os avalia.”³⁷⁹ Apresentando com vividez, clareza e evidência as descrições de pessoas, ações, situações, lugares, tempos etc., a *ekphrasis* constrói o efeito de presença das coisas ausentes.³⁸⁰

Podemos, com Hansen, sistematizar a *ekphrasis* analisando quatro atributos principais desse recurso: 1) a *ekphrasis* possui duas funções simultâneas e complementares: uma função mimética e uma função judicativa.

Mimeticamente, os efeitos põem em cena matérias ou coisas retóricas prescritas pelo costume da imitação de autoridades [...] judicativamente, a proporção aplicada ao efeito modela o ponto de vista do destinatário na própria variação elocutiva da descrição.³⁸¹

Desse modo, a *ekphrasis* encena *topoi* conhecidos e os amplifica acrescentando-lhe predicados que modelam

[...] o ponto de vista do destinatário na própria variação elocutiva da descrição, compondo-o aristotelicamente numa posição interpretativa particular como *theorós* ou destinatário que contempla ou vê *intelectualmente*, o que é mostrado ao seu ouvido.³⁸²

2) As duas principais virtudes da descrição são a clareza e a evidência, que permitem produzir a visão por meio da audição e, para compreender essas virtudes, é necessário remeter à *enargeia*³⁸³, que pode ser traduzida por “vividez”,

³⁷⁹ HANSEN, João Adolfo. Categorias epidíticas da *ekphrasis*. **Revista USP**, São Paulo, n. 71, p. 85-105, set./nov. 2006. p. 88.

³⁸⁰ Ainda com Hansen, “[...] até a segunda metade do século XVIII, quando a instituição retórica teve vigência, a descrição integrou-se à narração como técnica amplificadora. No *Tratado de los Avisos en que Consiste la Brevedad y la Abundancia*, de 1541, Miguel de Salinas [...] [propõe] três modos de acrescentar ou amplificar exemplos da narração diretamente relacionados com as técnicas descritivas da *ekphrasis*: ‘A primeira maneira de acrescentar os exemplos é louvando-os, e esse louvor se retira do autor que os escreveu ou da pessoa ou gente onde ocorreu ou da mesma coisa de que o exemplo trata [...]. A segunda maneira de dilatar os exemplos será quando se põem com todas as suas particularidades, amplificando-as e encarecendo-as onde for adequado [...]. A terceira maneira de dilatar os exemplos é por comparação, e é quando por alguma semelhança se mostra o exemplo que se traz ser semelhante ou dessemelhante, ou contrário, ou maior, ou menor, ou igual.’” Apud HANSEN, op. cit., p. 90 e 91.)

³⁸¹ HANSEN, op. cit., p. 92.

³⁸² Ibidem, p. 92. Grifos do autor.

³⁸³ A respeito da produção do lugar-comum de modo que ele cause *enargeia*, Hansen explica que “A manipulação do fantasma deve trabalhar com imagens extremamente vívidas, intensas e ‘coloridas’, muitas vezes cômicas, ou exageradas, deformadas, sujas e horríveis, que impressionam fortemente a imaginação e a memória. O Anônimo determina que sejam ‘cobertas de lama ou pintadas de

[...] como se vê no advérbio *enargos* (“vividamente”) – como *pro ommaton*, “na frente do olho”, propondo que as metáforas de ação impressionam mais, pois com elas o orador faz o evento narrado ocorrer como se os ouvintes o estivessem vendo.³⁸⁴

Buscando-se construir a visão a respeito daquilo sobre o que se discursa, os procedimentos técnicos da *enargeia* são dramáticos e constituem uma pragmática na construção do discurso: “[...] uso de discurso direto, interpelação patética dos personagens, [...] apelo constante ao destinatário, advérbios de lugar e de tempo referidos ao ato da enunciação” etc.³⁸⁵. Assim, “[...] o efeito da *enargeia* ou *evidentia* é o da imagem que põe sob os olhos incorporais da mente um *topos* retórico *semelhante* à opinião considerada verdadeira sobre o *eidos*”³⁸⁶. Para criar o efeito de verossimilhança, a *enargeia* atribui predicados aos lugares-comuns *ek endoxon*, ou seja, de acordo com a *doxa* – opinião considerada provável pelos sábios ou pela sua maioria.

3) Considerando que a *ekphrasis* é um elemento constitutivo do gênero epidítico, tal qual descrito por Aristóteles, ela se utiliza de preceitos para louvar o belo e para vituperar o feio³⁸⁷. E, por fim, 4) “[...] o discurso deve quase produzir a visão por meio da audição”³⁸⁸. Pressupondo que a *ekphrasis* deve dramatizar

vermelho para que sua forma seja mais patética’ (*Ad Hereniun*, III, 37). A imagem intensa é mais eficaz porque efetua *pathós*, paixão e compaixão, atingindo a imaginação com ‘vividez’ (*enargeia*; *evidentia*): ‘uma pessoa manchada de sangue, suja de lama ou coberta de pintura vermelha’, diz o Anônimo (*Ad Hereniun*, III, 37) [...]. Aristóteles determina na *Retórica* que o orador deve mover a audiência com compaixão; para produzi-la deve falar das coisas com se estivessem próximas, pois os ouvintes só são persuadidos quando se fala com muita vividez do que eles já conhecem. O lugar deve ser posto *pro ommaton*, na frente do olho, pois o discurso é eficaz quando é feito como se o ouvido visse o que escuta. Isócrates tinha que dizer: ‘A Grécia lamenta a perda de soldados em Salamina’. Disse: ‘A mãe Grécia chora a morte de seus filhos no túmulo de Salamina.’” (HANSEN, João Adolfo. Lugar-comum. In: MUHANA, Adma; LAUDANNA, Mayra; BAGOLIN, Luiz Armando (Org.). *Retórica*. São Paulo: Anna Blume/IEB, 2012. p. 169 e 170.)

³⁸⁴ HANSEN, João Adolfo. Categorias epidíticas da *ekphrasis*. *Revista USP*, São Paulo, n. 71, p. 85-105, set./nov. 2006. p. 93.

³⁸⁵ Hansen ainda explica que, no texto “*Schemata Dianoemas*, Julio Rufiniano cita Quintiliano, definindo a *enargeia* da *ekphrasis* nos seguintes termos: ‘*Enargeia* é imaginação, que expõe o ato aos olhos incorpóreos e se faz de três modos: com pessoa, com lugar e com tempo. Com pessoa, quando chamamos o ausente como se estivesse presente [...]. Com lugar, quando aquilo que não está na nossa visão demonstramos como se o víssemos [...]. Com tempo, quando usamos o presente como passado’”. (HANSEN, 2006, op. cit., p. 93).

³⁸⁶ HANSEN, 2006, op. cit., p. 94. Grifos do autor.

³⁸⁷ Hansen explica que Menandro propõe quatro graus de elogio: “1º) o elogio de coisas inquestionavelmente dignas de elogio (*endoxon*), como a virtude. No caso das *ekphrasis* como ‘descrição de pintura’, são *endoxa* a maravilha da ideia do pintor, a perspicácia e a versatilidade do seu engenho, a perícia técnica da sua arte na execução da obra; 2º) o elogio de males graves (*ádoxon*), por exemplo, a tirania; 3º) o elogio de coisas parcialmente dignas de elogio, parcialmente dignas de vituperação, com a defesa parcial das propriedades indignas (*amphidoxon*); 4º) o elogio paradoxal de coisas indignas de qualquer elogio – morte, escravidão, coisas insignificantes, etc. (*parádoxon*). (HANSEN, 2006, op. cit., p. 94.)

³⁸⁸ Ibidem, p. 94.

oralmente os *topoi* partilhados, o público só fica persuadido com o efeito caso os temas conhecidos e prováveis sejam tratados de maneira engenhosa.

Daher explica que “Em *Histoire d'un voyage*, em meio aos dispositivos discursivos que promovem a restituição da ‘presença perdida’ do selvagem, o motivo central é, sem dúvida, a *écfrase*”, afirmando ainda que “Jean de Léry exibiu excelência no uso das técnicas descritivas da *écfrase*”³⁸⁹. Um episódio rico em recursos *de ekphrasis*, analisado tanto por Daher quanto por Lestringant, é um colóquio que supostamente teria sido travado entre Léry e um Tupinambá, inserido no capítulo XIII da *Histoire*, que tem por título “Das árvores, ervas, raízes e frutos deliciosos que a terra do Brasil produz”³⁹⁰. Segue o colóquio:

Os nossos tupinambás muito se admiram dos franceses e outros estrangeiros se darem ao trabalho de ir buscar o seu *arabutan*. Uma vez um velho perguntou-me: Por que vindes vós outros, *maírs* e *pêros* (franceses e portugueses) buscar lenha de tão longe para vos aquecer? Não tendes madeira em vossa terra? Respondi que tínhamos muita mas não daquela qualidade, e que não a queimávamos, como ele o supunha, mas dela extraíamos tinta para tingir, tal qual o faziam eles com seus cordões de algodão e suas plumas.

Retrucou o velho imediatamente: e por-ventura precisais de muito? – Sim, respondi-lhe, pois no nosso país existem negociantes que possuem mais panos, facas, tesouras, espelhos e outras mercadorias do que podeis imaginar e um só deles compra todo o pau-brasil com que muitos navios voltam carregados. – Ah! retrucou o selvagem, tu me contas maravilhas, acrescentando depois de bem compreender o que eu lhe dissera: Mas esse homem tão rico de que me falais não morre? – Sim, disse eu, morre como os outros.

Mas os selvagens são grandes discursadores e costumam ir em qualquer assunto até o fim, por isso perguntou-me de novo: e quando morrem para quem fico o que deixam? – Para seus filhos se os têm, respondi; na falta destes para os irmãos ou parentes mais próximos. – Na verdade, continuou o velho, que, como vereis. Não era nenhum tolo, agora vejo que vós outros *maírs* sois grandes loucos, pois atravessais o mar e sofreis grandes incômodos, como dizeis quando aqui chegais, e trabalhais tanto para amontoar riquezas para vossos filhos ou para aqueles que vos sobrevivem! Não será a terra que vos nutriu suficiente para alimentá-los também? Temos pais, mães e filhos a quem amamos; mas estamos certos de que depois da nossa morte a terra que nos nutriu também os nutrirá, por isso descansamos sem maiores cuidados”.³⁹¹

³⁸⁹ DAHER, Andrea. **A oralidade perdida: ensaios de história das práticas letradas**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2012. p. 24 e 25.

³⁹⁰ LÉRY, Jean de. **Viagem à terra do Brasil**. (trad. e notas Sérgio Milliet; bibliografia Paul Gaffarel; colóquio na língua brasílica e notas tupinológicas Plínio Ayrosa). Belo Horizonte: Ed. Itatiaia; São Paulo: Ed. da Universidade de São Paulo, 1980, p. 167. “Des arbres, herbes, racines, & fruits exquis qui produit la terre du Brésil” LÉRY, Jean de. **Histoire d'un Voyage fait en la Terre du Bresil, autrement dite Amerique...** Geneve: Pour Antoine Chuppin, 1580. Disponível em: <<https://archive.org/stream/reizedoorbebinne03carv#page/n12/mode/1up>>. Acesso em: 17 nov. 2014. p. 171.

³⁹¹ Ibidem, p. 169, 170. “Au reste, parce que nos *Toüoupinambaoults* sont forts esbahis de voir les François & autres des pays lointains prendre tant de peine d'aller querir leur *Arabotan*, c'est à dire, bois de Bresil, il y eut vne fois vn vieillard d'entre eux, que sur cela me fit telle demande, Que veut dire

O episódio, como se vê, é rico em recursos *ekphrásicos*. Nele, pode-se destacar como tópica retórica o comércio de pau-brasil como motivação para as navegações, e, como matéria judicativa, o julgamento que o Tupinambá, transformado em uma espécie de “filósofo nu”³⁹², fará a seu respeito, condenando a avareza dos europeus. Para discorrer a esse respeito, utilizam-se recursos dramáticos que elaboram a *mise en scène* de um suposto diálogo entre Léry e um Tupinambá. A divergência de opiniões encenada pelas personagens utilizando-se de verbos no presente produz vividez ou o efeito de presentificação. O *éthos* do Tupinambá é construído sobretudo por meio de suas dúvidas: não haveria madeira suficiente na França?; por que *maírs* e *pêros* precisariam de tanta madeira?; para quem ficam as posses dos homens ricos depois que eles morrem?; a terra que os nutriu não seria suficiente para nutrir seus descendentes? Todas essas perguntas constroem o *éthos* que se evidencia no final: os Tupinambás não são ambiciosos ou avaros e sabem viver com o que a terra lhes dá, tendo certeza de que, assim como os nutriu, ela também nutrirá seus descendentes. Apesar de aparentemente simples, a argumentação atribuída ao velho tupinambá é extremamente engenhosa, pois se trata de uma amplificação que permitirá o julgamento de que *maírs* e *pêros*

que vous autres *Mairs & Peros*, c'est à dire François & 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, & en grand quantité, mais non pas de telles fortes que les leurs, ni mesme du bois de Bresil, lequel nous ne bruslions pas comme il pensoit, ains (comme eux mesmes en vsoient pour rougir leurs cordons de cotton, plumages & autres choses) que les nostres l'emmenoyent pour faire de la teinture, il me repliqua soudain, Voire mais vous en faut-il tant? Ouy, luy di-ie, car (en luy saisant trouuer bon) y ayant tel marchand en nostre pays qui a plus de frises & de draps rouges, voire mesme [...] de cousteaux, ciseaux, miroirs & autres marchandises que vous n'en auez iamais veu par-deça, un tel seul achetera tout le bois de Bresil dont plusieurs navires s'en retournent chargez de ton pays, Ha, ha, dit mon sauuage, tu me contes merueilles. Plus ayant bien retenu ce que ie luy venois de dire, m'interrogant plus outre dit, Mais cest homme tant riche dõt tu me parles, ne meurt-il point? Si fait, si fait, luy di-ie, aussi bien que les autres. [...] Et quand doncques il est mort, à qui est tout le bien qu'il laisse? A ses enfans s'il en a, & à défaut d'iceux à ses freres, seurs, ou plus prochain parens. Vrayment, dit lors mon vieillard [...] à ceste heure cognois ie, que vous autres *Mairs*, c'est à dire François, estes de grands fols: car vous faut-il tant trauailler à passer la mer, sur laquelle (cõme vous nous dites estans arrivez par-deça) vous endurez tant de maux, pour amasser des richesses ou à vos enfans ou à ceux qui suruiuent apres vous? la terre qui vous a nourris n'est-elle pas aussi suffisante pour les nourrir? Nous auõs (adiousta-il) des parens & des enfans, lesquels comme tu vois, nois aimõs & cherissons: mais parce que nous nous asseurons qu'apres nostre mort la terre qui nous a nourri les nourrira, sans nous en soucier plus auant nous nous reposons sur cela.” Ibidem, p. 176 e 177.

³⁹² As conversações com Tupinambás não será um recurso exclusivo a Léry: são também muito exploradas por Ives d'Evreux ou mesmo por Montaigne, em “Dos Canibais”. Daher explica que, no caso de Léry, “O caráter digressivo da conversação encenada nesses termos é conveniente à elocução em língua francesa, de modo a travestir o selvagem em filósofo, tal como se pode ler na nota marginal [...]. Assim, embora a ‘conversação’ gira em torno do tema do escambo, a forma discursiva assumida nessas páginas assemelha-se mais à arenga, instituindo, mais uma vez, o caráter filosófico da digressão.” DAHER, Andrea. **A oralidade perdida – Ensaios de história das práticas letradas**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2012. p. 118-119.

são loucos, pois enfrentam inúmeras dificuldades atravessando o mar para acumular riquezas de que não poderão desfrutar. Ao elaborar uma análise do comércio de pau-brasil por meio de um suposto Tupinambá, constrói-se um discurso de vitupério, que permite ao narrador, ao final do discurso, elaborar o seguinte julgamento:

Este discurso, aqui resumido, mostra como esses pobres selvagens americanos, que reputamos bárbaros, desprezam àqueles que com perigo de vida atravessam os mares em busca de pau-brasil e de riquezas. Por mais obtusos que sejam, atribuem esses selvagens maior importância à natureza e à fertilidade da terra do que nós ao poder e à providência divina; insurgem-se contra esses piratas que se dizem cristãos e abundam na Europa tanto quanto escasseiam entre os nativos. Os tupinambás, como já disse, odeiam mortalmente os avaros e prouvera a Deus que estes fossem todos lançados entre os selvagens para serem atormentados como por demônios, já que só cuidam de sugar o sangue e a substância alheia.³⁹³

Assim, um “pobre selvagem americano”, considerado bárbaro pelos europeus, despreza aqueles que arriscam suas vidas pelo comércio do pau-brasil para enriquecer. Embora a nação dos selvagens não conheça a verdade – acredita que sua descendência sobreviverá devido à fertilidade da natureza, e não à providência de Deus – ela surge “contra esses piratas que se dizem cristãos”, pois eles dariam ao acúmulo de riqueza valor maior do que à própria vida. Sabendo que os Tupinambás são totalmente contrários à avareza, Léry ainda deseja que aqueles que cometem tal pecado vivam entre eles para serem atormentados como se por demônios. Observe-se que a amplificação, que parte do colóquio com o “filósofo nu”, permite, ao final, condenar um dos pilares da colonização da terra do Brasil nas primeiras décadas – o comércio de pau-brasil – considerando-o fruto da avareza.

³⁹³ LÉRY, Jean de. **Viagem à terra do Brasil**. (trad. e notas Sérgio Milliet; bibliografia Paul Gaffarel; colóquio na língua brasílica e notas tupinológicas Plínio Ayrosa). Belo Horizonte: Ed. Itatiaia; São Paulo: Ed. da Universidade de São Paulo, 1980, p. 170. “Voilà sommairement & au vray le discours que j’ay ouy de la propre bouche d’un pauvre sauvage Ameriquain. Partant outre que ceste nation, que nous estimons tant barbare, se moque de bonne grace de ceux qui a 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 aueugle qu’elle soit, attribuant plus à la bature & à la fertilité de la terre que nous ne faisons à la puissance & providence de Dieu, elle se leuera en iugement contre les rapineurs, portans le titre de Chrestiens, desquels la terre de par-deça est aussi remplie, que leur pays en est vuide, quant à ses naturels habitans. Parquoy suyuant ce que j’ay dit ailleurs, que les *Toüoupinambaoults* haissent mortellement les auaricieux, pleust à Dieu qu’à fin que ils seruissent desia de demons & de furies pour tourmenter nos gouffres infatiables, qui n’ayâs iamais assez, ne font ici que succer le sang & la moelle des autres, ils fussent tous confinez parmi eux.” LÉRY, Jean de. **Histoire d’un Voyage faict en la Terre du Bresil, autrement dite Amerique...** Geneve: Pour Antoine Chuppin, 1580. Disponível em: <<https://archive.org/stream/reizedoorbebinne03carv#page/n12/mode/1up>>. Acesso em: 17 nov. 2014. p. 178.

Daher analisa o episódio evidenciando o “[...] caráter moral da ‘conversação’ – destacado em nota marginal, impressa na edição de 1580, como ‘Colóquio do autor com um selvagem mostrando que eles não são tão rustres quanto julgávamos’”³⁹⁴. Talvez o aspecto moral do colóquio tenha bastado para que nele não tenham sido introduzidas frases em tupi, como no colóquio franco-tupi do capítulo XX. De acordo com a historiadora:

O diálogo serve, em suma, à condenação da “avareza dos rapinadores que levam o título de Cristãos”, enunciada em forma de zombaria por um ancião de uma nação que, diz Léry, “consideramos tão bárbara”. O caráter digressivo da conversação encenada nesses termos é conveniente à elocução em língua francesa, de modo a travestir o selvagem em filósofo, tal como se pode ler na nota marginal: “Sentença notável e mais que filosofal de um selvagem Americano”. Assim, embora a “conversação” gire em torno do tema do escambo, a forma discursiva assumida nessas páginas assemelha-se mais à arenga, instituindo, mais uma vez, o caráter filosófico da digressão.³⁹⁵

Desconsiderando qualquer dificuldade comunicativa, os descompassos na tradução dos *truchements* ou mesmo a existência de um *truchement* que servisse de intérprete, Léry amplifica o discurso de um ancião de uma nação que “[...] consideramos tão bárbara”, transformando-o em vitupério e, consequentemente, em uma crítica à avareza das sociedades europeias. Citado por Daher, o padre Paul Lejeune, “[...] missionário francês no Canadá, em 1633”, explica que, nessas conversações os Tupinambás, os “filósofos nus” se mostram “com uma retórica tão fina e hábil que parece sair da escola de Aristóteles ou de Cícero”, concluindo que, ao aparecerem dotados de capacidade discursiva, segundo a “‘dicção do estilo dos Europeus’ e sem qualquer intermediação declarada, são passíveis de ‘conversar’, convenientemente, na língua da Revelação.”³⁹⁶

Daher ainda explica que, evidentemente, a inserção de conversações com índios nos textos franceses (seja em Léry, em Claude d’Abbeville ou em Ives d’Évreux), embora tenha sido compreendida genericamente como um “efeito de

³⁹⁴ DAHER, Andrea. **A oralidade perdida – Ensaios de história das práticas letradas**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2012. p. 117. A nota marginal da edição de 1580 é a seguinte: “Colloque de l’auteur & d’un sauvage, montrant qu’ils ne sont si lourdaux qu’on les estimoit.” (LÉRY, op. cit., p. 176.)

³⁹⁵ Ibidem, p. 118 e 119.

³⁹⁶ LEJEUNE, Paul. *Relation de ce que s’est passé en la Nouvelle France en l’année 1633, envoyée au R. P. Bart. Jacquinot, Provincial de la Compagnie de Jesus en la province de France, par le P. Paul Lejeune de la mesme Compagnie, Superieur de la residence de Kébec. A Paris... Chez Sebastien Gramois... MDCXXXIV. Avec privilège du Roy*. APUD: DAHER, Andrea. **A oralidade perdida – Ensaios de história das práticas letradas**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2012, p. 122.

realidade”, pois “[...] reatualiza sempre uma ‘oralidade perdida’”³⁹⁷, trata-se de um artifício discursivo, ou, utilizando termos retóricos, de um recurso *ekphrásico* que constrói a presença de seres ausentes, reforçando o efeito de verossimilhança. Embora as conversações com Tupinambás de modo algum permita-nos atribuir um caráter de testemunho aos textos franceses, certamente ela se trata de uma de suas especificidades, visto que nos textos jesuíticos, por exemplo, o índio não é dotado de fala. No *Diálogo sobre a conversão do gentio*, como observa Daher, “[...] os missionários são os únicos detentores da palavra, pois são eles, através de sua virtude, os mediadores por excelência da Graça divina, à qual o jesuíta acaba por entregar a salvação do gentio.”³⁹⁸ Diferentemente de Nóbrega, Léry produz a presença dos Tupinambás por meio de conversações, o que dá ao leitor a impressão de que o discurso do indígena está sendo reproduzido pelo discurso do huguenote - embora a retórica indígena seja hábil como a de Aristóteles ou Cícero, e os interlocutores se comuniquem sem quaisquer dificuldades ou intermediação. A inserção de colóquios com Tupinambás não será utilizada apenas por Léry, mas também por Montaigne, em seu célebre ensaio “Dos canibais”. Nesse ensaio, Montaigne narra seu encontro, na cidade de Rouen, com três Tupinambás, e lhes pergunta o que tinham encontrado de mais admirável na cidade francesa, ao que eles respondem:

Disseram antes de tudo que lhes parecia estranho tão grande número de homens de alta estatura e barba na cara, robustos e armados e que se achavam junto do rei (provavelmente se referiam aos suíços da guarda) se sujeitassem em obedecer a uma criança e que fora mais natural se escolhessem um deles para o comando. Em segundo lugar observaram que há entre nós gente bem alimentada, gozando as comodidades da vida, enquanto metade dos homens emagrecidos, esfaimados, miseráveis mendigam às portas dos outros (em sua linguagem metafórica a tais infelizes chamam “metades”); e acham extraordinário que essas metades de homens suportem tanta injustiça sem se revoltarem e incendiarem as casas dos demais.³⁹⁹

³⁹⁷ LEJEUNE, Paul. *Relation de ce que s'est passé en la Nouvelle France en l'année 1633, envoyée au R. P. Bart. Jacquinot, Provincial de la Compagnie de Jesus em la province de France, par le P. Paul Lejeune de la mesme Compagnie, Supérieur de la residence de Kébec. A Paris... Chez Sebastien Gramois... MDCXXXIV. Avec privilège du Roy.* APUD: DAHER, Andrea. **A oralidade perdida – Ensaios de história das práticas letradas.** Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2012, p. 27.

³⁹⁸ *Ibidem*, p. 27.

³⁹⁹ MONTAIGNE, Michel de. Os Canibais. IN: **Os pensadores – Montaigne** (tradução de Sérgio Milliet). São Paulo: Editora Nova Cultural: 1996, p. 203. “Ils dirent qu’il trouuoient en premier lieu fort estrange, que tant de grands hommes portans barbe, forts & armez, qui estoient autor du Roy (il est vray-semblable qu’ils parloyent des Suisses de sa garde) se sousbmissent à obeir à un enfant, & qu’on ne choissoit plustost quelqu’un d’entre eux pour commander. Secondement [...] qu’ils auoyent

Os selvagens teriam revelado três impressões a respeito de sua estadia na França: a primeira, o fato de homens fortes e armados se submeterem a uma criança, possivelmente o rei Charles IX, e o porquê de os franceses não escolherem um desses homens para lhes comandar; a segunda, sobre a existência mendigos pobres e descarnados vivendo às portas de homens ricos, e o porquê de eles não se revoltarem, tomando os ricos pela garganta e pondo fogo às suas casas⁴⁰⁰; a terceira coisa escapa ao narrador: “[...] esqueci a terceira, e o lamento”⁴⁰¹. Daher explica que a passagem, “[...] e nela, especialmente o lapso de Montaigne – mereceu muitas interpretações. A tendência mais corrente é reconhecer que Montaigne delega a sua própria voz aos selvagens.” A partir de George Hoffman, considera-se que, nesse sentido, “[...] a terceira questão, o objeto de esquecimento confesso, seria a questão religiosa, que seguiria a política e a social, então abertamente expressas pelos índios.”⁴⁰²

apperceut qu'il y avoit parmi nous des hommes pleins & gorgés de toutes fortes de commoditez, & que leurs moitez estoient mendiants à leurs portes, décharnez de faim & de pauvreté; & trouvoient estrange comme ces moitez ici necessiteuses, pouvoient souffrir une telle iniustice, qu'ils ne prissent les autres à la gorge, ou missent le feu à leurs maisons.” MONTAIGNE, Michel de. *Des canibales* In: _____. **Essais de Michel Seigneur de Montaigne**. Leyden: Jehan Doreau, 1602. p. 169.

⁴⁰⁰ Em “O Brasil de Montaigne”, Lestringant discute o quanto as duas respostas dos canibais em Rouen relacionam-se ao “Discurso da Servidão Voluntária”, de La Boétie. Segundo o crítico francês: “Essas duas ‘respostas’ constituem duas variações sobre o paradoxo da servidão voluntária. Tal como foi exposto por La Boétie em seu Ensaio, o paradoxo pode assim ser resumido: é impossível para um homem sozinho, ‘nu e abatido’, sujeitar todo um povo se esse povo não se sujeitar primeiro por si mesmo. ‘É o povo que se sujeita, que corta a própria garganta, que, tendo a escolha entre ser servo ou ser livre, abandona sua liberdade e aceita o jugo’”. La Boétie analisa em seguida os meios – especialmente a pirâmide dos interesses – de que o tirano se vale para se manter no poder e fazer com que o corpo social, de cumplicidade em cumplicidade, acorrente-se por conta própria. O objeto do Discurso é, fundamentalmente, a política enquanto tal [...]. Definitivamente, La Boétie se espanta com o espetáculo da obediência. Os Canibais com quem Montaigne se encontrou em Rouen também.” (LESTRINGANT, Frank. *O Brasil de Montaigne*. **Revista de Antropologia**. São Paulo, v. 49, n. 2, 2006. p. 525 e 526.)

⁴⁰¹ MONTAIGNE, Michel de. op. cit., P. 203. “[...] i’ay perdu la troisieme, & en suis bien marry”. op. cit., p. 169. Vale a pena, neste ponto, remeter à obsessão de Montaigne pelo número três, analisada por Lestringant: “Montaigne ama as tríades [...]. Nos Ensaios há três livros e pode-se distinguir neles três estratos de redação e três épocas. Vários de seus capítulos baseiam-se no número três, como “De três mulheres” (Montaigne, 1965, II, 35) e “De três comércios” (id., III, 3). [...] Em Rouen, diante do jovem rei Carlos IX, há três Canibais, e esses Canibais, interrogados, fornecem três respostas. O número três, que talvez seja, em Montaigne, uma herança das disputas escolásticas, abre a possibilidade de uma escapatória: permite superar o antagonismo congelado e inviabiliza qualquer julgamento maniqueísta. Isso posto, as circunstâncias da entrevista são as mais vagas.” (LESTRINGANT, op. cit., p. 524 e 525). A obsessão de Montaigne pelo número três permite-nos indagar se as “três respostas” emitidas pelos “três tupinambás” não confirmariam a tese de que, no trecho, Montaigne delegaria a sua própria voz aos Tupinambás.

⁴⁰² DAHER, Andrea. **A oralidade perdida – Ensaio de história das práticas letradas**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2012. p. 15.

Analisando o ensaio “Des canibales”, Lestringant remete ao conceito de heterologia, de Michel de Certeau, de acordo com o qual o discurso do outro é, ao mesmo tempo, um discurso em que o outro fala. Segue o trecho:

Com “Dos Canibais”, Montaigne inventa o que Michel de Certeau chamou de “heterologia”, isto é, um discurso do outro, que é ao mesmo tempo discurso sobre o outro e discurso em que o outro fala. Na base da operação etnográfica, a heterologia é uma “arte de jogar com dois lugares”, um modo de estimar num lugar o que falta no outro (Certeau, 1985). A heterologia provê um espaço intermediário, um palco reversível, em que a última palavra não pertence necessariamente ao sujeito primeiro do discurso, e a crítica não poupa o enunciador, ele mesmo atingido por ricochete. Ora, a declamação é, em essência, uma heterologia. Ocupa um intervalo, fabrica um afastamento, em que o risco do efeito bumerangue da palavra livre é plenamente assumido.⁴⁰³

A heterologia, desse modo, permitiria “jogar com dois lugares”, prezando, em um lugar, pelo que falta no outro. No caso da conversação de Léry com o velho tupinambá, o modo de vida dos índios permite julgar a avareza dos europeus. Já na conversação construída por Montaigne, a percepção dos tupinambás acerca do modo de vida em Rouen permite a crítica à política e à sociedade europeia. As críticas atingem o enunciador de ricochete, pois se destinam à sociedade na qual ele se insere⁴⁰⁴. Os discursos heterológicos, segundo Daher, podem ser compreendidos “[...] como a declamação; os dispositivos irônicos; o paradoxo; as geografias imaginárias ou paródicas”⁴⁰⁵. Embora eles simulem a fala do outro, segundo a historiadora, nada menos provável do que a crença de que eles reproduziriam a voz ou o pensamento do índio, pois:

Esses discursos se apoiam numa defasagem, antes espacial que temporal, construída num espaço intermediário, entre dois, em que não há precisamente diferença cultural

⁴⁰³ LESTRINGANT, Frank. O Brasil de Montaigne. **Revista de Antropologia**. São Paulo, v. 49, n. 2, 2006. p. 527.

⁴⁰⁴ Em outro episódio de heterologia presente em “Dos canibais”, momento em que o índio aprisionado dirige seu discurso de morte ao seu algoz, Lestringant analisa como o recurso permite a crítica que atinge o enunciador de ricochete: “O efeito bumerangue da declamação em ‘Dos canibais’ é expresso do modo mais preciso e mais concreto concebível na canção de agonia do prisioneiro: ‘Estes músculos, esta carne e estas veias’, que ireis comer, ‘são vossos’, retruca o canibal expectorante aos vencedores do dia. De passagem, como observamos acima, ele parece parodiar Jesus Cristo no Cenáculo, no momento da consagração do pão e do vinho. Mas, em vez de anunciar um evangelho de paz e amor, insufla a guerra e clama pela vingança contra seus algozes, que logo seriam eles mesmos aprisionados pelo ciclo do sacrifício, tornados vítimas da violência que haviam detonado. A ameaça que se dirige em seguida aos habitantes de Rouen e à corte em visita não é puramente formal. Ela contém a possibilidade de uma reviravolta.” (LESTRINGANT, op. cit., – p. 353-354.)

⁴⁰⁵ DAHER, Andrea. **A oralidade perdida – Ensaaios de história das práticas letradas**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2012. p. 18.

que os separe de modo a autorizar a crítica, considerando-se que, antes do século XVIII, eram governados pela analogia, segundo a qual a alteridade se define por graus de semelhança e não como diferença; em todo caso, se em discursos ditos “heterológicos” o índio fala, é porque se faz presente na página escrita através da ausência de sua voz; e mesmo ao falar, em enunciados supostamente transcritos, não costuma ser representado como falante em primeira pessoa.⁴⁰⁶

A presença da voz do índio nos discursos heterológicos, portanto, não compreende um exercício de alteridade, mas um modo verossímil de amplificar as críticas e juízos do enunciador. As conversações com Tupinambás, desse modo, não devem ser entendidas como uma maneira de dar voz ao outro: caracterizam-se, antes de tudo, como um recurso *ekphrásico*, uma “*mise en scène*” que, ao construir determinado *éthos* aos indígenas e atribuir-lhes a crítica aos valores da sociedade europeia que se deseja censurar, reforça o efeito de verossimilhança do vitupério, tornando-o mais vívido e contundente.

⁴⁰⁶ DAHER, Andrea. **A oralidade perdida – Ensaios de história das práticas letradas**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2012. p. 18 e 19.

3.3 Da eucaristia ao canibalismo em Jean de Léry

Passemos agora à análise dos capítulos XIV e XV da *Histoire d'un voyage*, de Léry, que têm como título “Da guerra, combate e bravura dos selvagens” e “De como os americanos tratam os prisioneiros de guerra e das cerimônias observadas ao matá-los e devorá-los”⁴⁰⁷, respectivamente. Os capítulos, como os próprios títulos abordam, dedicam-se à vingança, à guerra e à antropofagia ritual realizadas pelos Tupinambás.

Logo no início do capítulo, ao explicar a motivação da guerra entre os Tupinambás, Léry elabora uma amplificação que lhe permitirá a crítica à política corrente na Europa. Na primeira parte da amplificação, aborda-se o motivo da guerra entre os Tupinambás:

Os selvagens se guerreiam não para conquistar países e terras uns aos outros, porquanto sobejam terras para todos; não pretendem tampouco enriquecer-se com os despojos dos vencidos ou o resgate dos prisioneiros. Nada disso os move. Confessam eles próprios serem impelidos por outro motivo: o de vingar pais e amigos presos e comidos, no passado, do modo que contarei no capítulo seguinte. E são tão encarniçados uns contra os outros que quem cai no poder do inimigo não pode esperar remissão.⁴⁰⁸

⁴⁰⁷ LÉRY, Jean de. **Viagem à terra do Brasil**. (trad. e notas Sérgio Milliet; bibliografia Paul Gaffarel; colóquio na língua brasílica e notas tupinológicas Plínio Ayrosa). Belo Horizonte: Ed. Itatiaia; São Paulo: Ed. da Universidade de São Paulo, 1980, p. 183 e 205, respectivamente. “De la guerre, combats, hardiesse & armes des sauvages” e “Comment les Ameriquains traittent leurs prisonniers prins en guerre, & les ceremonies qu'ils observent tant à les tuer qu'à les manger”. LÉRY, Jean de. **Histoire d'un Voyage faict en la Terre du Bresil, autrement dite Amerique... Contenant la navigation, & choses remarquables, veues sur mer parl'auteur. Le comportement de Villegagnon en ce pays. Les mœurs & façons de vivre estranges des Sauvages Ameriquains: avec um colloque de leur langage. Ensemble la description de plusieurs Animaux, Arbres, Herbes, & autres choses singulieres, & dutout inconues pardeçà: dont on verra les sommaires des chapitres au commencement du livre**. Geneve: Pour Antoine Chuppin, 1580. Disponível em: <<https://archive.org/stream/reizedoorbebinne03carv#page/n12/mode/1up>>. Acesso em: 17 nov. 2014. p. 194 e 211, respectivamente.

⁴⁰⁸ Ibidem, p. 183. “Non pas, quant à ces Barbares, qu'ils facent la guerre pour conquerir les pays & terres les uns des autres, car chacun en a plus qu'il ne luy en faut: moins que les vainqueurs prétendent de s'enrichir des despouilles, rançons, & armes des vaincus: c'est n'est pas di-ie tout cela qui les meine. Car, comme eux memes confessent, n'estàs poussez d'autre affection que de vèger, chacun de son costé ses parens & amis, lesquels par le passé ont esté prins & mangez, à la façon que ie diray au chapitre suyuant, ils sont tellement acharnez les uns à l'encôtre des autres, que quiconque tombe en la main de son ennemy, il faut que sans autre composition, il s'attende d'estre traitté de mesme: c'est à dire assommé & mangé.” Ibidem, p. 195.

Se por um lado, no que diz respeito à tópica da nudez e da poligamia, as amplificações elaboradas por Léry lhe permitem observar a presença de características positivas nos índios que não poderá observar nos europeus, por outro, no que se refere às guerras e à antropofagia, não será possível observar qualquer aspecto positivo, sendo esses hábitos completamente reprovados pelo huguenote. Diferente das guerras europeias, entre os Tupinambás as guerras não têm por objetivo o enriquecimento, o roubo de despojos ou as armas dos vencidos. Sua única motivação, de acordo com eles, seria a vingança pelos seus parentes e amigos que foram presos e devorados pelos inimigos⁴⁰⁹. A vingança leva os Tupinambás a serem tão encarniçados ao se encontrarem com seus inimigos que, caindo um prisioneiro em seu poder, de pronto será morto e devorado. Como veremos no trecho seguinte, a vingança encarniçada e o desejo de devorar o outro serão características sublinhadas, de modo a investir no índio um aspecto animalesco.

Declarada a guerra entre quaisquer dessas nações, alegam todos que ressentindo-se o inimigo eternamente da injúria seria absurdo deixar o preso escapar; o ódio entre eles é tão inveterado que se conservam perpetuamente irreconciliáveis. Onde nos parece possível concluir que Maquiavel e seus discípulos, de que a França por infelicidade anda cheia nestes tempos, não passam de imitadores desses bárbaros cruéis. Esses ateus ensinam, e praticam, contrariamente à doutrina cristã que os novos serviços nunca devem apagar as antigas injúrias. Os homens, insuflados naturalmente pelo diabo, não podem perdoar-se uns aos outros e eles bem o demonstram, revelando terem o coração mais falso e feroz que os próprios tigres.⁴¹⁰

⁴⁰⁹ A guerra, como diversos viajantes são unânimes em afirmar, é assunto de vingança. Alfred Métraux, abordando a chegada dos guerreiros à aldeia com seus prisioneiros de guerra, cita alguns supostos diálogos travados entre os inimigos, dos quais destacamos um descrito em Staden: “Partimos, como fazem os bravos, para prender-vos e devorar-vos, a vós, nossos inimigos. Fostes, porém, mais felizes e caímos prisioneiros. Não nos queixamos da sorte. Os valentes de verdade morrem na terra dos seus inimigos. Fostes, porém, mais felizes e caímos prisioneiros. Nosso país é grande e os patrícios se vingarão de vós’. Ao que respondia os assistentes: ‘Matastes muitos dos nossos amigos e, por isso, tiramos vingança.’” (STADEN, Hans. **Warhaftige Historia und beschreibung eyner Landtscgafft der wilden nacketen grimmigen Menschfresser-Leuthen In der Mewenwelt America gelegen**. Francfort a. M., 1927. Part. I, cap. XLIV apud MÉTRAUX, Alfred. **A religião dos tupinambás**. Tradução Estêvão Pinto. 2. ed. São Paulo: Editora Nacional/Edusp, 1979. p. 116). A função social da guerra entre os tupinambás é fruto de diversas análises antropológicas. Ver FERNANDES, Florestan. **A função social da guerra na sociedade tupinambá**. São Paulo: Editora Globo, 2006; CLASTRES, Pierre. A Sociedade contra o Estado. In: _____. **Sociedade contra o Estado – pesquisas de antropologia política**. São Paulo: Cosac Naify, 2013.

⁴¹⁰ LÉRY, Jean de. **Viagem à terra do Brasil**. (trad. e notas Sérgio Milliet; bibliografia Paul Gaffarel; colóquio na língua brasílica e notas tupinológicas Plínio Ayrosa). Belo Horizonte: Ed. Itatiaia; São Paulo: Ed. da Universidade de São Paulo, 1980, p. 184. “Dauantage si toust que la guerre est vne fois declairee entre quelques unes de ces nations, tous allegans qu’attendu que l’ennemy qui a receu l’iniure s’en ressentira à iamais, c’est trop laschemēt fait de le laisser eschapper quād on le tient à sa merci: leur haines sont tellemēt inveterees qu’ils demeurent perpetuellement irrecōciliables. Surquoy on peut dire que Machiavel & ses disciples (desquels la France à son grand mal-heur est maintenant

O trecho inicia-se afirmando que, uma vez declarada a guerra, ressentindo eternamente as injúrias do inimigo, os ódios entre os índios se tornam inveteráveis, de modo que ficam eternamente irreconciliáveis. O ódio inveterado e a sede por vingança permitem Léry elaborar uma amplificação ao comparar os Tupinambás a Maquiavel e seus discípulos, que “[...] não passam de imitadores desses bárbaros cruéis”, pois, também movidos pelo ódio e pela incapacidade de perdoar, são caracterizados como ateus, homens incitados pelo diabo, cujos corações são maus e ferozes como os dos tigres. Se, nos casos anteriores, as amplificações construídas por Léry opunham as virtudes dos índios aos vícios dos europeus, nesse caso uma parte dos europeus é igualada aos índios devido à sua incapacidade de perdoar, sendo contrária à lei de Deus. Entretanto, retomando elementos anteriormente analisados, se considerarmos que, para Léry, os índios são tidos como camitas, homens amaldiçoados que desconhecem a Revelação, a incapacidade de perdoar entre eles seria menos reprovável do que entre os europeus. Vê-se, desse modo, que apesar de a amplificação igualar índios e europeus a tigres, a crítica é ainda mais contundente a estes, que, conhecendo a Revelação, não deveriam ter atitudes que os igualam aos animais.

Continuando o capítulo, Léry utiliza-se de elementos narrativos e descritivos para construir seu quadro a respeito da guerra entre os Tupinambás. Dando voz aos anciãos indígenas, apresenta as exortações à guerra feitas por eles junto à tribo e os efeitos que elas causam nos ânimos dos guerreiros. Em seguida, descreve alguns instrumentos de guerra específicos dos índios, como o tacape, “[...] isto é, espada ou clava de madeira vermelha ou preta”⁴¹¹; os arcos, “[...] ou *orapá* feito das mesmas

remplie) sont vrais imitateurs des cruautés barbaresques: car puis que, contre la doctrine Chrestienne, co<ilegível> Atheistes enseignent, & pratiquent aussi, que les nouveaux services ne doivent iamais faire oublier les vieilles iniuries: c'est à dire, que les hommes tenant du naturel du diable, ne doiuent point pardonner les uns aux autres, ne monstrent-ils pas bien que leurs cœurs son plus selon & malins que ceux des Tygres mesmes.” LÉRY, Jean de. **Histoire d'un Voyage fait en la Terre du Bresil, autrement dite Amerique**. Geneve: Pour Antoine Chuppin, 1580. Disponível em: <<https://archive.org/stream/reizedoorbebinne03carv#page/n12/mode/1up>>. Acesso em: 17 nov. 2014. p. 195 e 196.

⁴¹¹ LÉRY, Jean de. **Viagem à terra do Brasil**. (trad. e notas Sérgio Milliet; bibliografia Paul Gaffarel; colóquio na língua brasileira e notas tupinológicas Plínio Ayrosa). Belo Horizonte: Ed. Itatiaia; São Paulo: Ed. da Universidade de São Paulo, 1980, p. 185. “[...] c'est à dire espees ou massues, faites les unes de bois rouge, & les autres de bois noir. [...]” LÉRY, Jean de. **Histoire d'un Voyage fait en la Terre du Bresil, autrement dite Amerique...** Geneve: Pour Antoine Chuppin, 1580. Disponível em: <<https://archive.org/stream/reizedoorbebinne03carv#page/n12/mode/1up>>. Acesso em: 17 nov. 2014. p. 198.

madeiras pretas; é mais comprido e grosso do que conhecemos”⁴¹²; as rodela de couro seco usadas como escudos “[...] feitas com a parte mais espessa da pele do *tapirussú*”⁴¹³; os arcabouzes traficados pelos franceses e que os selvagens aprenderam a utilizar em guerra etc.

Apresentados os instrumentos de guerra, Léry constrói o cenário: estando reunidos em número de 8 ou 10 mil homens, além das mulheres - que carregam as redes e as provisões - e dos anciãos, “que já mataram e comeram maior número de inimigos”⁴¹⁴, colocam-se todos no caminho rumo à guerra. Utilizando verbos no presente, a caminhada dos selvagens para atacar seus inimigos é apresentada de maneira narrativa, inserindo os instrumentos de guerra na narração.

Pela riqueza de elementos *ekphrásicos*, construído com *enargeia*, o episódio da guerra certamente merece destaque. Léry introduz a tópica afirmando que “quando porém os inimigos pressentem os adversários, os exércitos se encontram e o combate é cruel. Posso falar com exatidão por já ter sido espectador de uma luta.”⁴¹⁵ Afirmando ter testemunhado um episódio de guerra, Léry investe *auctoritas* em sua descrição, levando o leitor a crê-la como testemunho. O aspecto cruel e terrível, primeiro predicado atribuído à tópica da guerra, ainda será ressaltado pela descrição e pela *mise en scène*, como se vê a seguir:

Logo que os nossos tupinambás avistaram os inimigos, a quase um quarto de légua de distância, principiaram a urrar como não o fariam os nossos caçadores de lobos; e tão alto berravam que nessa hora não teríamos ouvido o trovão. À proporção que se aproximavam redobravam os gritos, soavam as cornetas, levantando os adversários os braços em sinal de ameaça e mostrando-se mutuamente os ossos dos prisioneiros que haviam comido e os colares de dentes de mais de duas braças de comprimento que alguns traziam pendentes ao pescoço; e o espetáculo dessa gente era horrível. Ao se enfrentarem, porém, foi ainda pior. A trezentos passos uns dos outros saudaram-se a flechadas e desde o início da escaramuça voaram as setas como moscas. Se alguém era ferido, como vimos muitos, depois de arrancá-las corajosamente do corpo quebrava

⁴¹² LÉRY, Jean de. **Viagem à terra do Brasil**. (trad. e notas Sérgio Milliet; bibliografia Paul Gaffarel; colóquio na língua brasileira e notas tupinológicas Plínio Ayrosa). Belo Horizonte: Ed. Itatiaia; São Paulo: Ed. da Universidade de São Paulo, 1980, p. 185. “[...] qu’ils nomment *Orapats*, faits des susdits bois noir & rouge, lesquels sont tellement plus longs & plus forts que ceux que nous auons par deçà”. Ibidem, LÉRY, Jean de. **Histoire d’un Voyage fait en la Terre du Bresil, autrement dite Amerique...** Geneve: Pour Antoine Chuppin, 1580. Disponível em: <<https://archive.org/stream/reizedoorbebinne03carv#page/n12/mode/1up>>. Acesso em: 17 nov. 2014. p. 198.

⁴¹³ Ibidem, p. 186. “[...] faites du dos & du plus espais cuir sec de cest animal qu’ils nomment *Tapiroussou*”. Ibidem, p. 199.

⁴¹⁴ Ibidem, p. 187. “[...] qui par le passé ont le plus tué & mangé d’ennemis”. Ibidem, p. 202.

⁴¹⁵ Ibidem, p. 188. “[...] au reste les ennemis son aduertis vns des autres, les deux armees venans à se rencontrer, on ne pourroit croire combien le combat est cruel & terrible: dequoy ayât moy-mesme est espectateur, ie puis parler la verité.” Ibidem, p. 204.

as setas, e como cão raivoso mordia-lhes os pedaços; nem por isso deixava entretanto de voltar ao combate. Esses americanos são tão ferozes e encarniçados em suas guerras que, enquanto podem mover braços e pernas, combatem sem recuar nem voltar as costas. Finalmente, quando chegaram ao alcance das mãos alcançaram as clavas descarregando-as com tal violência que quando acertavam na cabeça do inimigo o derrubavam morto como entre nós os magarefes abatem os bois.⁴¹⁶

O trecho, que optamos por transcrever integralmente devido à riqueza de cores que permite a visualização de um quadro em movimento, é repleto de elementos construtores de *ekphrasis*. O primeiro elemento que se destaca é a grande quantidade de comparações e metáforas, todas associadas ao universo animal, e que apresentam elementos do universo conhecido pelo leitor para permitir-lhe, por analogia, compreender o universo desconhecido. Para construir o efeito de *enargeia* dando vividez à tópica, Léry lança mão de elementos sensoriais, como a audição e a visão. No início do trecho, afirma-se que os índios urravam de tal maneira que não apenas os caçadores de lobos na Europa não emitem tal ruído como, caso um trovão caísse, seu ruído não poderia ser ouvido. O *caráter bárbaro* dos índios não é construído somente por meio de predicados, mas por meio da própria ação, o que evidencia a apropriação de elementos dramáticos, visto que os *caracteres* que definem os personagens se fazem ver pelos seus atos, e não pelos predicados atribuídos a eles ⁴¹⁷. Mostram-se os colares com dentes dos inimigos

⁴¹⁶ LÉRY, Jean de. **Viagem à terra do Brasil**. (trad. e notas Sérgio Milliet; bibliografia Paul Gaffarel; colóquio na língua brasileira e notas tupinológicas Plínio Ayrosa). Belo Horizonte: Ed. Itatiaia; São Paulo: Ed. da Universidade de São Paulo, 1980, p. 188, 189. “Premierement quand nos Toûoupinambaults d’enuiron demi quart de lieue, eurent apperceu leurs ennemis, ils se prindrent à hurler de telle façon, que non seulement ceux qui vont à l’achasse aux loups par-deça, en comparaison, ne menent point tant de bruiet, mais aussi pour certain, l’air fendant de leurs cris & leurs voix, quand il eust tonné du ciel, nous ne l’eussions pas entendu. Et au surplus, à mesure qu’ils approchoyent, redoublans leurs cris, sonnans de leurs cornet, & en estendans les bras se menaçans & monstrans les vns aux autres les os des prisonniers qui auoyent este mangez, voire les dents enfilees, dont aucuns auoyent plus de deux brasses pendues à leur col, c’estoit un honneur de voir leurs contenance. Mais au ioindre ce fut bien encor le pis: car si tost qu’il furent à deux ou trois cens pas pres l’un de l’autre, se seluans à grands coups de flesches, dès le commencement de ceste escarmouche, vous en eussiez veu une infinité voler en l’air aussi drues que mousches. Que si quelques vns en estoient atteints, cōme furent plusieurs, apres qu’avec un merueilleux courage ils les auoyt ôt arrachees de leurs corps, les rompans, & comme chiens enragez mordans les pieces à belles dents, ils ne laissoient pas pour cela de retourner tous naurez au combat. Sur quoy faut noter que ces Ameriquains sont si acharnez en leurs guerres que tant qu’ils peuuent remuer bras & iambes, sans reculer ni tourner le dos, ils combattent incessamment. Finalement quand ils furent mesles, ce fut avec leurs espees & massues de bois, à grands coups & à deux mains, à se charger de telle façon que qui rencontroit sur la teste de son ennemi, il ne l’enuoyoit pas seulement par terre, mais l’assommoit, comme font les bouchers les bœufs par deçà.” LÉRY, Jean de. **Histoire d’un Voyage fait en la Terre du Bresil, autrement dite Amerique...** Geneve: Pour Antoine Chuppin, 1580. Disponível em: <<https://archive.org/stream/reizedoorbebinne03carv#page/n12/mode/1up>>. Acesso em: 17 nov. 2014. p. 205 e 206.

⁴¹⁷ Na *Poética*, Aristóteles aborda a importância da composição dos caracteres por meio da ação dramática: “[...] como os imitadores imitam homens que praticam alguma ação, e estes, necessariamente, são indivíduos de elevada ou de baixa índole (porque a variedade dos caracteres

devorados enfileirados como sinal de ameaça; uma infinidade de flechas voa em direção ao inimigo como se fossem moscas; se um índio é atingido, como um cão enraivecido, morde os pedaços da flecha e retorna à guerra naturalmente; quando conseguem chegar próximos a um inimigo, acertam-no na cabeça com um golpe certeiro, como um açougueiro faz com um boi na Europa. Todas essas comparações constroem um quadro a ser apreciado pelos olhos da razão, aproximando, por meio de suas atitudes, os hábitos dos índios ao universo brutesco, animal. Portanto, em vez de atribuir predicados à tópica da guerra, causando o efeito de *enargeia*, construído por meio de sua “*mise en scène*”, Léry apresenta os índios a partir de um *éthos* brutal, com qualidades animais, reiterando a tese da maldição camita que os transforma em uma humanidade danada⁴¹⁸.

só se encontra nestas diferenças [e, quanto a caráter, todos os homens se distinguem pelo vício ou pela virtude]), necessariamente também sucederá que os poetas imitam homens melhores, piores ou iguais a nós [...]” (ARISTÓTELES, **Poética**. Tradução Eudoro de Souza. São Paulo: Nova Cultural, 1987 (Col. Os Pensadores). p. 202). Mais adiante, no capítulo VI, Aristóteles afirma que o mais importante na tragédia (que estendemos aqui à composição de uma cena dramática) “[...] não é a imitação dos homens, mas de ações e de vida [...] e a própria finalidade da vida é uma ação, não uma qualidade”. Desse modo, “[...] a tragédia é a imitação de uma ação e se executa mediante personagens que agem e que diversamente se apresentam, conforme o próprio caráter e pensamento (por que é segundo estas diferenças de caráter e pensamento que nós qualificamos as ações), daí vem por consequência o serem duas as causas naturais que determinam as ações: pensamento e caráter; [...] ora, o mito é a imitação das ações; e por ‘mito’ entendo a composição dos atos; por ‘caráter’, o que nos faz dizer das personagens que elas têm tal ou tal qualidade, e por ‘pensamento’, tudo o que digam as personagens para demonstrar o quer que seja ou para manifestar sua decisão”. (ARISTÓTELES, *Ibidem*, p. 206). Desse modo, vê-se que os caracteres devem ser demonstrados por meio de ações das personagens, e não por meio de sua fala. Vê-se, assim, a importância dos episódios de guerra e de antropofagia para se construir um caráter animalesco aos índios, caracterizando-os como bárbaros, selvagens.

⁴¹⁸ Outro trecho rico em elementos *ekphrásticos* é o seguinte: “Voltando ao meu assunto responderei à possível pergunta do leitor: ‘que fizestes, tu e teu companheiro, durante essa peleja; não combatíeis com os selvagens?’

- Confessarei que nos limitamos a assistir ao combate da retaguarda, apreciando as peripécias da luta. Devo acrescentar que embora tenha visto muitas vezes regimentos de infantaria e cavalaria nos países europeus, com seus elmos dourados e suas armas reluzentes, nunca espetáculo de combate me deu tanto prazer aos olhos. Mas além da diversão de vê-los saltar, assobiar e manobrar com destreza para todos os lados, causava encanto o espetáculo de tantas flechas emplumadas de vermelho, azul, verde e outras cores, brilhando aos raios de sol; e não era menos agradável ver os adornos feitos dessas penas naturais com que se vestiam os selvagens.” LÉRY, Jean de. **Viagem à terra do Brasil**. (trad. e notas Sérgio Milliet; bibliografia Paul Gaffarel; colóquio na língua brasileira e notas tupinológicas Plínio Ayrosa). Belo Horizonte: Ed. Itatiaia; São Paulo: Ed. da Universidade de São Paulo, 1980, p. 190. “Ainsi pour reprendre mon propos, si vous demandez maintenant, Et toi & ton compagnon que faisiez vous durant ceste escarmouche? Ne combatiez vous pas avec les sauvages? le respon, pour n'en rien desguiser, qu'en nous contentans d'auoir fait ceste première folie de nous estre ainsi hazardez avec ces barbares, que nous tenans à l'arriere-garde nous auions seulement le paste-temps à iuges des coups. Sour quoy cependant ie diray, qu'encores que i'aye souuêt veu de la gëdarmerie, tant de pied que de cheual, en ces pays par-deça, que neantmoins ie n'ay iamais eu tant de contentement en mon esprit, de voir les compagnies de gens de pied avec leurs morions dorez & armez luisantes, que i'eu lors de plaisir à voir combatre ces sauvages. Car outre le passe temps qu'il y auoit de les vois sauter, siffler, & si dextrement & diligemment manier en rond & en passade, encor faisoit-il merueilleusement bon voir non seulement tant de flesches, avec

Para pensar a respeito da construção do caráter do índio em guerra, tido como animalesco, feroz, remetemos mais uma vez ao trabalho de Chincangana-Bayona, ao analisar a imagética a respeito dos Tupinambás no século XVI. A partir de Belluzzo, Chincangana-Bayona chama a atenção para o modo como as gravuras eram compostas, tomando por base outros desenhos e

[...] recriando um repertório transformado. Estas, já praticadas no livro de Léry, apoiado em motivos visuais da obra de Thevet, caracterizam o trabalho gráfico de De Bry, que se vale [...] de ilustrações de Staden e Léry e de imagens de outras expedições a outros lugares da América.⁴¹⁹

Além do fato de as imagens serem apoiadas em um processo de sucessivas versões retomadas em diferentes obras, Chincangana-Bayona ressalta a arte da época e a iconografia medieval que, sobretudo nos primeiros viajantes, ocupou um importante papel como referência pictórica. Observa ainda que “[...] na maioria das imagens do Novo Mundo os artistas não tinham nenhum compromisso com o natural. No século XVI, no momento de produzir uma gravura, a tradição e as convenções jogavam um papel maior que a experiência de olhar⁴²⁰”. Tendo como referência a perspectiva de Chincangana-Bayona, apresenta-se, a seguir, a imagem que ilustra a guerra entre os Tupinambás, presente no capítulo XIV da *Histoire*, precedida de uma litogravura de Jean Cousin composta para a *Cosmographie universelle*, de André de Thevet, em 1575.

leurs grands empençons de plumes rouges, bleuës, vertes, incarnates & d'autres couleurs voler. [...]” (LÉRY, Jean de. **Histoire d'un Voyage fait en la Terre du Bresil, autrement dite Amerique...** Geneve: Pour Antoine Chuppin, 1580. Disponível em: <<https://archive.org/stream/reizedoorbebinne03carv#page/n12/mode/1up>>. Acesso em: 17 nov. 2014. p. 208 e 209). Observe-se que, no trecho, buscando causar o efeito de presentificação, Léry inicia com uma suposta pergunta ao interlocutor para, em seguida, apresentar a guerra como um espetáculo a ser admirado e, como tal, apesar de ter visto regimentos de infantarias e de cavalarias em solo europeu, a guerra dos Tupinambás seria o mais belo espetáculo, devido à destreza dos índios em ataque e à beleza das flechas das mais diversas cores voando por todos os lados. Seja por meio do diálogo com o leitor; seja por meio da amplificação, que opõe a guerra entre europeus à guerra entre os índios; seja por meio da *mise en scène* e da *descriptio*, que ao apresentar os índios e as flechas de diversas cores em movimento causa o efeito de *enargeia*, ressaltam-se diversos recursos que controem *ekphrasis* no texto.

⁴¹⁹ CHINCANGANA-BAYONA, Yobenj Aucardo. **Imago Gentilis Brasilis – Modelos de Representação Pictórica na Renascença**. 2004. 578 f. Tese (Doutorado em História Social) – Instituto de Ciências Humanas e Filosofia – Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2004. p. 329.

⁴²⁰ Ibidem, p. 330.

Figura 18 -Jean Cousin et al. **Combat des sauvages**. Tabajara – Margageaz.
Xilogravura 1557.Representado em Thevet, **Les singularitez de la France
Antartique**

Figura 19 - **Portrait du combat entre les sauvages Toïoupinambaults &
Margajas Americains**. 1580. Representado em Jean de Léry. **Histoire d'un
Voyage**.

A xilogravura presente em Léry reelabora diversos temas que já aparecem na ilustração da *Cosmographie* de Thevet: o clichê é notadamente dividido por dois grupos de índios inimigos que, no caso da ilustração de Thevet, aparecem nomeados: “margageaz et tabaiars”. Embora o padrão corporal utilizado para ilustrar o índio corresponda a uma categoria “universal” do corpo idealizado⁴²¹, a nudez, o uso de cocares e do enduape servem de traços distintivos. Os instrumentos de guerra, descritos no capítulo, tais como os arcos, os tacapes e os escudos, também são figurativizados na imagem, tornando-se mais um recurso para tornar presente e conhecido aquilo que está ausente e é desconhecido. No caso da ilustração de Léry, no plano de fundo da imagem são observadas ilustrações contendo informações a respeito da vida dos índios: a natureza exótica, simbolizada pelo papagaio à direita e o macaco à esquerda; as malocas em que vivem conjuntamente; as redes, suas “camas de algodão”; a afetividade das mães na educação das crianças; e, por fim, um jirau em que uma perna e um braço são assados. Esses elementos não só oferecem ao leitor do texto uma ilustração que lhe auxilie na construção de uma imagem intelectual da vida dos índios, como também lhe dão a possibilidade de alcançar o público não letrado.

Voltando ao primeiro plano, observa-se que, comparando as duas gravuras, os grupos pictóricos que se opõem são compatíveis, inclusive nas ações que realizam e em sua postura. Na imagem de Jean Cousin, que ilustra a obra de Thevet, o grupo da esquerda, identificado como os “margageaz”, na ausência de armas, ataca seus inimigos com os dentes. Na imagem presente na obra de Léry, o

⁴²¹ Chincangana-Bayona mostra que, a partir de descrições do índio como as presentes em Léry, é possível afirmar que o “[...] ‘homem nu, bem conformado e proporcionado de membros’ (Léry, 1980, p. 118) corresponde a uma categoria universal de um corpo idealizado, enquanto os distintivos: lábios com pedras, orelhas perfuradas, corpo pintado extremidades riscadas, cabelo tosquiado, arcos e flechas, seriam distintivo individual.” O historiador colombiano ainda explica que a diferenciação racial convencionalmente estava estabelecida pela cor de pele, e não por diferenças na ilustração do biotipo, de modo que as gravuras em preto e branco não a evidenciam. O corte de cabelo e a barba serão, neste momento, o principal recurso de diferenciação étnica. O tratado “Della Simmetria dei Corpi Humani”, de Dürer, estabelece uma série de cânones da beleza ideal a partir de diferentes tipos humanos, como “[...] jovens e adultos, fortes e grandes, negros e brancos, homens e mulheres, baixas, gordas, velhas, magras, jovens”. Esses cânones, posteriormente, serão estabelecidos por Alberti e Leonardo, de modo a avitar a “feiúra grosseira”. Assim, Chincangana-Bayona explica que “A difusão dos cânones permitia que artistas resolvessem rapidamente uma composição. Esses cânones se convencionaram como modelos para representar qualquer tipo humano e tiveram grande acolhida por toda a Europa. Os cânones estabelecidos por Dürer encontram-se tanto nos índios de Léry como nos de Theodoro De Bry. [...] Não apenas o corpo respondia a determinados cânones de representação preestabelecidos; também as ações do corpo e postura.” (CHINCANGANA-BAYONA, Yobenj Aucardo. Do Apolo de Belvedere ao Guerreiro Tupinambá: Etnografia e convenções renascentistas. **Revista de História**, São Paulo, v. 25, n. 2, p. 15-47, 2006. p. 17, 18 e 24.)

grupo da direita realiza a mesma ação. Em ambas imagens, os guerreiros canibais e seus oponentes destacam-se do grupo pela sua posição: nas imagens que aparecem em primeiro plano, o canibal porta um tacape quebrado e tem o peso do corpo apoiado apenas por uma das pernas, deixando a outra livre, de modo a simular o movimento. Diferente dos demais guerreiros dos grupos, que apresentam uma postura ereta, os canibais que se localizam no centro da imagem têm seu corpo completamente arqueado, o que vai de encontro à harmonia da postura ereta, que denotaria nobreza e elegância⁴²². Ao ilustrar os índios (no caso, os Margajás) com uma postura contorcida e atacando seus inimigos com os próprios dentes, a imagem simula um *caráter* de ferocidade animalesca, que, no caso da ilustração de Thevet, reforça a ideia de que os “margageaz” seriam ainda mais bárbaros do que os “tabaiaries” e, no caso da ilustração de Léry, corrobora com a ideia de que as guerras entre os selvagens são extremamente brutais e animalescas.

Avancemos agora à análise do capítulo XV, que tem como título “De como os americanos tratam os prisioneiros de guerra e das cerimônias observadas ao mata-los e devorá-los”⁴²³. Tendo em vista o texto de Thevet e de Staden, o capítulo de Léry sintetiza algumas informações a respeito do tratamento que os Tupinambás dão aos seus prisioneiros uma vez que estão em suas terras. Explica-se que, logo que chegam, é-lhes concedida uma mulher, sendo que os captores não hesitam em oferecer-lhes a própria filha ou a irmã. A data da execução não é marcada

⁴²² Analisando a gravura de De bry intitulada “Outina Gallorum auxilio Potanou suum hostem superar”, presente na *Brevis Narratio*, de 1591, Chincangana-Bayona observa que “[...] no meio da cada exército, em uma postura destacada, com um braço recolhido contra a cintura e outro estendido, apoiado em uma espécie de lança, o rei *Outina* tem um pé na frente do outro, parecendo ficar em uma posição de espera; a perna que fica atrás suporta o peso do corpo. O rei *Satourioua* aparece em posição similar, só que em movimento, parecendo avançar. Esta postura denota nobreza, elegância e, por que não, um [sic] certa arrogância e desafio, já que na gravura só os dois reis adotam tal postura.” (CHINCANGANA-BAYONA, Yobenj Aucardo. Do Apolo de Belvedere ao Guerreiro Tupinambá: Etnografia e convenções renascentistas. *Revista de História*, São Paulo, v. 25, n. 2, p. 15-47, 2006. p. 27). O historiador ainda observa que para ilustrar “[...] o guerreiro Tupinambá armado com uma *ibirapema*, que acabou de acertar um índio cujo corpo jaz no chão [De Bry] adota também essa posição (Staden, 1930, p. 188-90 & Léry, 1980, p. 196-8)”. A mesma postura é utilizada no frontispício da *Americae Pars Quarta*, dedicado aos índios do Peru e do México, ou o rei *Holata Outina*, da Flórida, etc. Chincangana-Bayona observa que repetir a mesma postura na ilustração das mais diversas etnias não indicaria que os índios efetivamente utilizam-na, muito pelo contrário, indicaria o uso de convenções pictóricas “[...] repetidas nas gravuras pelos europeus tanto franceses, ingleses, espanhóis e portugueses”. (CHINCANGANA-BAYONA, op. cit., p. 30).

⁴²³ LÉRY, Jean de. *Viagem à terra do Brasil*. (trad. e notas Sérgio Milliet; bibliografia Paul Gaffarel; colóquio na língua brasileira e notas tupinológicas Plínio Ayrosa). Belo Horizonte: Ed. Itatiaia; São Paulo: Ed. da Universidade de São Paulo, 1980, p. 193. “Comment les Ameriquains traittent leurs prisonniers prins en guerre, & les cerimonies qu’ils obseruent tant à les tuer qu’à les manger” LÉRY, Jean de. *Histoire d’un Voyage fait en la Terre du Bresil*. Geneve: Pour Antoine Chuppin, 1580. Disponível em: <<https://archive.org/stream/reizedoorbebinne03carv#page/n12/mode/1up>>. Acesso em: 17 nov. 2014. p. 215.

antecipadamente, e o prisioneiro, se é um bom caçador ou pescador, é mantido vivo por muito tempo. Quando a execução é marcada, as aldeias aliadas circunvizinhas são convidadas para a *cauinagem* e o ritual. O prisioneiro, com o corpo pintado e enfeitado com penas, é levado por dois ou três guerreiros importantes da tribo, que o prendem pela cintura com uma corda de algodão. No momento em que é levado ao centro da aldeia, profere palavras de vingança, demonstrando coragem e bravura. Antes da execução, levam-lhe pedras e pedaços de potes que o prisioneiro atira em direção aos inimigos, não escolhendo suas vítimas. Acabadas as pedras, seu executor, devidamente adornado, sai de sua oca e troca com o prisioneiro algumas palavras que salientam a rixa e o desejo de vingança⁴²⁴. Então, depois do colóquio, o algoz

[...] levanta então o tacape com ambas as mãos e desfecha tal pancada na cabeça do pobre prisioneiro que ele cai redondamente morto sem sequer mover braço ou perna. E dir-se-ia um magarefe abatendo um boi.⁴²⁵

⁴²⁴ No capítulo, Léry insere um pequeno diálogo transcrito a seguir: “‘Não és tu da nação dos maracajás, que é nossa inimiga? Não tens morto e devorado aos nossos pais e amigos?’ O prisioneiro, mais altivo do que nunca, responde no seu idioma (margaiás e tupiniquins se entendem reciprocamente) *pa, che tan tana jucá atupaué* – ‘Sim, sou muito valente e realmente matei e comi muitos’.” LÉRY, Jean de. **Viagem à terra do Brasil**. (trad. e notas Sérgio Milliet; bibliografia Paul Gaffarel; colóquio na língua brasílica e notas tupinológicas Plínio Ayrosa). Belo Horizonte: Ed. Itatiaia; São Paulo: Ed. da Universidade de São Paulo, 1980, p. 196. “N’es-tu pas de la nation nommee *Margaias*, qui nous est ennemie? & n’as-tu pas toy-mesme tué & mangé de nos parens & amis? Luy plus assueré que iamais respond en son langage (car les *Margaias* & les *Toupinenquins* s’entendent) *Pa, che tan tan, aiouca atoupaué*: c’est à dire, Ouy, ie suis tresfort & en ay voirement assommé & mangé plusieurs.” (LÉRY, Jean de. **Histoire d’un Voyage fait en la Terre du Bresil**. Geneve: Pour Antoine Chuppin, 1580. Disponível em: <<https://archive.org/stream/reizedoorbebinne03carv#page/n12/mode/1up>>. Acesso em: 17 nov. 2014. p. 215.) Vale a pena observar que o efeito dramático do trecho constitui-se não apenas pela dramatização, obtida por meio da construção de personagens e do uso do discurso direto, mas também pela inserção do tupi na composição do texto, passando a inserir a língua bárbara em um texto escrito na língua da Revelação. Andrea Daher observa que “[...] a crescente centralidade das práticas de escrita, a partir do século XVI, fez com que o Antigo Regime – particularmente o hispânico – fosse definido por Fernando Bouza como uma ‘civilização escrita’ [...] conferindo importância à comunicação escrita e às publicações impressas”. (DAHER, Andrea. **A oralidade perdida: ensaios de história das práticas letradas**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2012. p. 19.) A grande circulação de manuscritos contendo narrativas sobre as conquistas de terras e gentes “[...] estão inscritas no que Michel de Certeau chamou de ‘economia escriturária’”. A diversa gama de tipologias textuais que passa a circular no século XVI tem “[...] a colonização e a conversão ao catolicismo” como “[...] algumas das múltiplas produções visíveis dessa ‘economia escriturária moderna’.” A escrita, portanto, passa a ser de uso estratégico identificado “[...] tanto na acumulação do passado quanto na conformidade das ‘singularidades do mundo’ aos modelos ‘escriturários’”. Dentre os tantos que se conhecem, determinadas representações de uma ‘oralidade indígena’ são dadas a ler, numa grande variedade de gêneros textuais produzidos por missionários e cronistas, em termos gerais, na época moderna, com funções e usos teológico-políticos e efeitos localizados.” (DAHER, Andrea, op. cit., p. 20.)

⁴²⁵ LÉRY, Jean de. **Viagem à terra do Brasil**. (trad. e notas Sérgio Milliet; bibliografia Paul Gaffarel; colóquio na língua brasílica e notas tupinológicas Plínio Ayrosa). Belo Horizonte: Ed. Itatiaia; São

Mais uma vez, a metáfora do açougueiro abatendo um boi, que fora utilizada na descrição da guerra entre os Tupinambás, aparece como um modo de intensificar a crueldade dos índios e o suposto pouco valor que dariam à vida humana, tornando-a comparável à vida dos animais.

Léry, assim como outros escritores do século XVI, dará fundamental importância às mulheres na elaboração do tópica do respasto canibal. De acordo com o huguenote:

Imediatamente depois de morto o prisioneiro, a mulher (já disse que a concedem a alguns) coloca-se junto do cadáver e levanta curto pranto; digo propositalmente curto pranto porque essa mulher, tal qual o crocodilo que mata o homem e chora junto dele antes de comê-lo, lamenta-se e derrama fingidas lágrimas sobre o marido morto mas sempre na esperança de comer-lhe um pedaço. Em seguida, as outras mulheres, sobretudo as velhas, que são mais gulosas de carne humana e anseiam pela morte dos prisioneiros, chegam com água fervendo, esfregam e escaldam o corpo a fim de arrancar-lhe a epiderme; e o tornam tão branco como na mão dos cozinheiros os leitões que vão para o forno.⁴²⁶

Uma vez morto o prisioneiro, toda a preparação das carnes se concentra na figura das mulheres. A esposa ritual chora suas “lágrimas de crocodilo”, visto que, após o pequeno luto, será a primeira a querer devorar a carne do prisioneiro. Discutindo o papel das mulheres na obra de Léry, Certeau afirma que “[...] a nudez destas mulheres, loucas de prazer, é uma visão muito ambivalente. Sua selvageria fascina e ameaça. Ela vem do mundo desconhecido.”⁴²⁷ Ativas e vorazes, as mulheres seriam, para Léry, as únicas a trabalharem incansavelmente, e “[...] as primeiras a praticar a antropofagia.” Iconizando tal visão das mulheres tupinambás,

Paulo: Ed. da Universidade de São Paulo, 1980, p. 198. “[...] levant lors sa massue de bois avec les deux mains, donne du rondeau qui est au bout de si grande force sur la teste du pauvre prisonnier, que tout ainsi que les boucher assoment les bœufs par-deça, i’en ay veu que du premier coup tomboyent tout roide mort.” LÉRY, Jean de. **Histoire d’un Voyage fait en la Terre du Bresil**. Geneve: Pour Antoine Chuppin, 1580. Disponível em: <<https://archive.org/stream/reizedoorbebinne03carv#page/n12/mode/1up>>. Acesso em: 17 nov. 2014. p. 215, p. 216.

⁴²⁶ Ibidem, p. 198. “Or si tost que le prisonnier aura este ainsi assommé, s’il auoit vne femme (comme i’ay dit qu’on en donne à quelques vns) elle se mettant aupres du corps fera quelque petit dueil: ie di nommément petit dueil, car suyuant vrayemēt ce qu’on dit que fait de Crocodile: assauoir que ayant tué vn homme il pleure aupres auant que de le manger, aussi apres que ceste femme aura fait ses tels quels regrets & ietté quelques feinces larmes sur son mari mort, si elle peut ce sera la première qui en mangera. Cela fait les autres femmes, & principalement les vieilles (lesquelles plus conuoiteuses de manger de la chair humaine que les ieunes, sollicitent incessamment tous ceux qui ont des prisonniers de les faire vistement ainsi depescher) se presentans avec de l’eau chaude qu’elles ont toute preste, frottent & eschaudent de telle façon le corps mort qu’en ayant leué la première peau, eles le font aussi blâc que les cuisiniers par-deça sçauroyēt faire vn cochon de laict prest à rostir.” Ibidem, p. 217, 218.

⁴²⁷ CERTEAU, Michel. **A escrita da história**. Tradução Maria de Lourdes Menezes. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1982. p. 212.

Certeau ainda alude ao título do filme de Nelson Pereira, *Como era gostoso meu francês*, que seria um comentário “[...] da índia tupi que teve por marido um prisioneiro francês antes de devorá-lo”⁴²⁸. Em seguida ao “pequeno luto”, as mulheres, sobretudo as velhas, mais gulosas de carne humana, trazem água fervendo, escaldam o corpo, arrancam-lhe a pele tornando a carne tão branca como *par-deça* os cozinheiros fazem com os porcos. Mais uma vez, remete-se ao mundo animal, aproximando o trato que os tupis dão aos homens àquele que, na Europa, costuma-se dar aos animais.

Em seguida, após afirmar que os selvagens esfregam seus filhos no sangue do prisioneiro para torná-los mais valentes e que, após a chegada dos europeus, eles passaram a utilizar facas e machados para estirpar os corpos, Léry dedica-se à descrição das “velhas gulosas”:

Todas as partes do corpo, inclusive as tripas depois de bem lavadas, são colocadas no moquém, em torno do qual as mulheres, principalmente as gulosas velhas, se reúnem para recolher a gordura que escorre pelas varas dessas grandes e altas grelhas de madeira; e exortando os homens a procederem de modo que elas tenham sempre tais petiscos, lambem os dedos e dizem: *iguatú*, o que quer dizer “está muito bom”.⁴²⁹

Um pouco mais adiante no capítulo, Léry afirmará que, “embora [os Tupinambás] confessem ser a carne humana saborosíssima”, ao comê-la “[...] move-os a vingança”⁴³⁰, o que não se passaria com as velhas, que comem-na, como se vê no trecho, por gulodice. No trecho citado, a imagem das velhas tupinambás utiliza-se de vários elementos desenvolvidos com *enargeia* ou *evidentia*: próximas ao jirau, onde o moquém está sendo preparado, elas ficam ansiosas para recolher a gordura que goteja nos bastões que dão apoio à grelha e, ao comer a carne humana, lambem seus dedos, e dizem *igatú* – isso está gostoso. Desse modo, ao mesmo

⁴²⁸ Ibidem, p. 212.

⁴²⁹ LÉRY, Jean de. **Viagem à terra do Brasil**. (trad. e notas Sérgio Milliet; bibliografia Paul Gaffarel; colóquio na língua brasílica e notas tupinológicas Plínio Ayrosa). Belo Horizonte: Ed. Itatiaia; São Paulo: Ed. da Universidade de São Paulo, 1980, p. 199. “Or toutes les pieces du corps, & mesme les trippes apres estre bien nettoyees sont incontînêt mises sur les *Boucans*: aupres desquel pendant que le tout cuict ainsi à leur mode, les vieilles femmes (lesquelles, comme i’ay dit, appetent merueilleusemēt de manger de la chair humaine) estans toutes assemblees pour recueillir la graisse qui degoutte le long des bastons de ces grādes & hautes griles de bois, exhortāt les hommes de faire en forte qu’elles ayēt tousiours de telle viande: & en leschans leurs doigts disent, *Yguatou*: c’est à dire, il est bon.” LÉRY, Jean de. **Histoire d’un Voyage fait en la Terre du Bresil...** Geneve: Pour Antoine Chuppin, 1580. Disponível em: <<https://archive.org/stream/reizedoorbebinne03carv#page/n12/mode/1up>>. Acesso em: 17 nov. 2014, p. 218 e 219.

⁴³⁰ Ibidem, p. 200. “car c’est bien que tous confessent ceste chair humaine estre merueilleusement bonne & delicate tant y a neantmoins, que plus par vengeance que pour le goust.” Ibidem, p. 220.

tempo em que se descreve a cena, emite-se um julgamento a respeito das velhas, que passam a ser tidas como ainda mais pecadoras do que os demais antropófagos, pois que comem carne humana devido às paixões do ventre, e não da alma.

Além da descrição, a presentificação mostra-se como mais um dos recursos *ekphrasicos* do trecho: os verbos são utilizados no presente, trazendo a ação para o tempo do interlocutor; há a realização de uma ação dramática; a sensação das velhas ao comer carne humana não só é descrita em primeira pessoa, como em tupi. Assim como no episódio da guerra, em vez de atribuírem-se predicados ao repasto antropofágico, ele é dramatizado, construindo um *éthos* que aproxima os personagens do universo animal. Desse modo, a ação coloca-se sob o julgamento do leitor que, direcionado pela descrição, tenderá a atribuir aos índios um caráter animalesco, bárbaro.

Lestringant discute o quanto, por meio da descrição das velhas tupinambás, Léry coloca o mau canibal (os Margajás, que praticam canibalismo gastronômico) no seio dos bons canibais (os Tupinambás, praticantes de antropofagia ritual). O estudioso explica ainda que, seja nas aldeias da Borgonha, seja no Brasil, Léry é um ardoroso adepto da caça às bruxas, a ponto de, em um adendo ao capítulo a respeito da religião dos Tupinambás de 1585, utilizar-se da *Démonomanie*, de Jean Bodin, um manual da Inquisição a respeito de bruxaria, em que se afirma que:

As mulheres brasileiras e as bruxas francesas são “guiadas pelo mesmo espírito de Satã”. Nem a distância dos lugares nem “a longa passagem do mar” constituem obstáculos para esse “pai da mentira”, livre para voar sobre os abismos e “para obrar sobre esses e aqueles que lhes são abandonados pelo justo julgamento de Deus”.⁴³¹

A associação entre os Tupinambás e a bruxaria, apontada por Lestringant, também é analisada por Laura de Melo e Sousa, que chama atenção para o fato de Léry, ao descrever os rituais de pajelança, valer-se do vocábulo *sabá*. A historiadora explica que os rituais tupinambás, com suas danças, defumações e volteios dos caraíbas, são apresentados de maneira contraditória por Jean de Léry, pois “[...] ‘se no início desse *sabá*’ se mostrara temeroso, acabara recompensado pela harmonia dos acordes, pelo impacto da música, pela cadência dos refrões que o encantam”⁴³².

⁴³¹ LESTRINGANT, Frank. **O canibal – Grandeza e decadência**. Tradução Mary Murray Del Priore. Brasília: Editora UnB, 1997. p. 106 e 107.

⁴³² SOUZA, Laura de Mello e. **Inferno Atlântico**: Demonologia e Colonização: século XVI-XVIII. São Paulo: Companhia das Letras, 1993. p. 27.

Partindo de sua leitura, que considera a influência da demonologia na representação dos americanos⁴³³, a historiadora afirma que:

O treinamento do *olhar demonológico sobre a América* ter-se-ia feito, com grande frequência, na caça às bruxas. Deparando-se com as práticas mágico-religiosas dos ameríndios, os europeus tiveram que recorrer a imagens que lhes eram familiares – a bruxa voadora, o sabá das feiticeiras – para, por meio delas, poderem entender, de forma analógica, o que tinham sob os olhos. Tal recurso não implicava, obrigatoriamente, a explicitação do vínculo, mas a adoção de uma certa estrutura mental e discursiva. Sem aludir ao voo noturno ou ao sabá, muitos cronistas e eclesiásticos que descreveram as práticas mágico-religiosas americanas fizeram-no utilizando a terminologia que conheciam e empregavam para designar os agentes satânicos por excelência. Xamãs, caraíbas, e pajés tupis, enfim, todos os responsáveis pelo espaço sagrado foram quase sempre chamados de bruxos e feiticeiros – termo aliás empregado por muitos até os dias de hoje, mas que se cunhou nos Quinhentos europeu, no rastro da demonologia e da caça às bruxas [...].⁴³⁴

Souza chama a atenção para o seguinte fato: desconhecendo completamente os rituais dos índios americanos, embora os missionários e viajantes não os vinculassem diretamente aos *sabbats*, eles utilizaram tal terminologia por considerarem as bruxas e os caraíbas equiparáveis, visto que seriam ambos satânicos. Analisando a imagética a respeito dos Tupinambás, sobretudo as ilustrações criadas por De Bry⁴³⁵ a partir das obras de Staden, Thevet e Léry,

⁴³³ Souza remete ao conceito de heterologia, de Certeau, afirmando que “[...] a demonologia se relacionaria, igualmente, com esta ciência do outro que Certeau não teve tempo de aprofundar mas que delineou sob a designação de heterologia.” A autora explica que, na Europa, bruxos e bruxas constituíam esse outro que se opunha à cultura padrão e era por ela identificado como uma antissociedade. Já no caso da demonologia relativa aos povos americanos, “[...] a relação heterológica se verificaria sobretudo pela negação: nomeava-se e se classificava o Outro ameaçador com elementos negativos e detratores por excelência disponíveis no âmbito da cultura dos conquistadores e colonizadores da América.” Nesse sentido a historiadora entende por um lado “[...] caça às bruxas, manuais demonológicos” e, por outro, a “[...] extirpação das idolatrias, catequese, literatura moral sobre as Américas” como “[...] as duas faces do que Certeau chamou de heterologia.” (SOUZA, op. cit., p. 25).

⁴³⁴ Ibidem, p. 162.

⁴³⁵ Theodore de Bry (1528-1598), “[...] flamengo, gravador, editor e livreiro huguenote nascido em Liège” iniciou, em 1590, a publicação de sua coleção “Thesarus de Viagens ou Collectionnes Peregrinatorum in Indian Occidentale et Indian Orientalen”, mais conhecida popularmente como “As Grandes Viagens e as Pequenas Viagens”. O enorme projeto editorial das “Grande Viagens” caracterizar-se-ia pela reedição de relatos quinhentistas ilustrados por litogravuras de melhor qualidade que as xilogravuras precedentes. A qualidade das ilustrações dá-lhes destaque, deixando de ser apenas complementos dos textos. Como explica Chincangana-Bayona, analisando Chandra Mukerji, “[...] os livros ilustrados ganharam uma maior difusão e converteram-se em um método sofisticado de comunicação, não só para ajudar a simples leitura de semi-analfabetos, mas agora também para atender à demanda de uma elite cultural”. Nesse momento, sobretudo pelos protestantes, utiliza-se “[...] o potencial da imprensa como meio de massa”, construindo-se propagandas que tinham como pano de fundo o contexto das guerras religiosas. A essa respeito, Chincangana-Bayona ainda explica que “As ‘Grandes Viagens’ como também outras coleções sobre narrativas de viagem exerciam um atrativo, fascinavam e geravam curiosidade tanto nas elites como no resto da população. Ao mesmo tempo ajudaram a impulsionar a colonização das Nova Terras e iniciar empreendimentos comerciais.” (CHINCANGANA-BAYONA, Yobenj Aucardo. *Imago Gentilis*

Chincangana-Bayona e Susana Sawczuc discutem como as mulheres presentes nas ilustrações do repasto canibal remetem às tipologias iconográficas utilizadas na figuração de bruxas durante a Idade Média e o início da Idade Moderna.

Para os autores,

[...] as bruxas personificam os medos da sociedade dos séculos XVI e XVII e ganham conotações negativas por serem seguidoras do demônio, entregues à luxúria e à gula, porque nos seus rituais acabavam devorando crianças, adoravam o demônio e cediam aos vícios constantemente.⁴³⁶

Os dois pecados – gula e luxúria – estão associados aos piores vícios, pois da luxúria proviriam “[...] a cegueira do espírito, a leviandade, a incoerência”, e a gula acarretaria a “[...] alegria inoportuna, a obscenidade, a frivolidade, a vaidade, as imundícies do corpo”⁴³⁷ etc. Esses dois pecados, considerados capitais, podem ser associados à tradição pictórica de figuração das bruxas, que opõe as mulheres jovens e belas às velhas e decrepitas.

No caso das bruxas jovens e belas, os autores explicam que, a partir do século XVI, “[...] constrói-se a imagem da mulher associada à beleza física, à sensualidade, sendo a primeira vez que o corpo feminino é vinculado ao erotismo”. Embora na tradição grega o corpo feminino fosse associado ao belo, como nas ilustrações a respeito de Afrodite, sua beleza não se vinculava ao erotismo, o que, “[...] por sua vez, acontecia com os corpos masculinos”⁴³⁸. Ainda com Chincangana-Bayona e Sawczuc, “Na arte do século XVI encontram-se alguns protótipos de beleza feminina nas mulheres da mitologia, nas deusas, nas musas e graças, nas imagens de Eva e, por último, nas representações das bruxas jovens.”⁴³⁹ A mulher, nesses casos, será associada à tentação que leva o homem ao pecado. Além dos corpos voluptuosos, elas sempre aparecem com cabelos longos e devem reunir os elementos de beleza, sedução e erotismo, “[...] seguindo a ideia de que o mal podia

Brasília – Modelos de Representação Pictórica na Renascença. 2004. 578 f. Tese (Doutorado em História Social) – Instituto de Ciências Humanas e Filosofia – Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2004. p. 346.)

⁴³⁶ CHINCANGANA-BAYONA, Yobenj Aucardo; SAWCZUC, Susana Inés Gonzáles. *Bruxas e índias filhas de Saturno: arte, bruxaria e canibalismo. Estudos feministas*, Florianópolis, v. 17, n. 2, maio-ago., 2009. p. 507.

⁴³⁷ Ibidem, p. 507.

⁴³⁸ Ibidem, p. 510.

⁴³⁹ Ibidem, p. 510.

ser sedutor.”⁴⁴⁰ Por outro lado, “[...] o estereótipo da mulher feia, decrépita e velha será a encarnação do vício e da aliança com Satã, despertando medo no Ocidente cristão.”⁴⁴¹ Citando Delumeau, explica-se que “[...] em um tempo em que o neoplatonismo em moda ensinava que beleza é igual a <sic> bondade, acreditou-se logicamente – e esquecendo as esgotantes servidões da maternidade – que a decadência física significava malignidade”⁴⁴². Desse modo, seguindo o ideal neoplatônico, para o qual a pureza da alma implicava a beleza do corpo, a figuração dos corpos velhos, decrépitos ou castigados passa a remeter a uma alma pecadora e a uma vida plena de vícios.

No século XVI é comum a associação entre as bruxas e os canibais, considerados “parentes” pois eram “[...] filhos do mesmo Pai Saturno, como sugere Crispin de Passe numa gravura, *Saturn and his children*, feita entre 1580 e 1590.”⁴⁴³ Na parte superior da gravura, aparece Saturno em uma carruagem puxada por dois monstros, e “[...] na parte inferior aparecem diferentes episódios de bruxaria (esquerda) e de canibalismo praticado por índios (direita)”⁴⁴⁴. Charles Zika explica que o emprego de uma figura clássica de importância central nos discursos mitológicos, astrológicos e médicos da época “[...] ajudaria a naturalizar e legitimar várias opiniões sobre as atividades e poderes das bruxas.”⁴⁴⁵

E quais seriam as motivações que levariam à prática da bruxaria e do canibalismo? Lestringant explica que, desde a Antiguidade e durante a Idade Média acreditava-se que a melancolia e as paixões poderiam levar os homens aos atos mais bárbaros. Citando Jean Bodin, explica que quanto “[...] menos os homens têm razão e capacidade de julgamento, mais eles se aproximam da natureza brutal das feras”⁴⁴⁶. Bodin, em seu *Methodus ad facilem historiarum cognitionem*, de 1566, ainda afirma que “[...] os humores no interior do corpo, como a bile negra [...] eram

⁴⁴⁰ CHINCANGANA-BAYONA, Yobenj Aucardo; SAWCZUC, Susana Inés Gonzáles. Bruxas e índias filhas de Saturno: arte, bruxaria e canibalismo. **Estudos feministas**, Florianópolis, v. 17, n. 2, maio-ago., 2009. p. 512.

⁴⁴¹ Ibidem, p. 513.

⁴⁴² DÉLUMEAU, Jean apud CHINCANGANA-BAYONA; SAWCZUC, op. cit., p. 513.

⁴⁴³ Ibidem, p. 517.

⁴⁴⁴ ZICA, Charles. Body parts, Saturn na Cannibalism: Visual Representations of Witches. Assemblies in the Sixteenth Century. Article for volume of conference proceedings “Le Sabbat des Sorciers en Europe (XVe.- XVIIe Siècles)” École Normale Supérieure de Fontenay-Saint Cloud. 4-7 Nov. 1992. P. 9 apud CHINCANGANA-BAYONA, Yobenj Aucardo; SAWCZUC, Susana Inés Gonzáles. Bruxas e índias filhas de Saturno: arte, bruxaria e canibalismo. **Estudos feministas**, Florianópolis, v. 17, n. 2, maio-ago., 2009. p. 518.

⁴⁴⁵ ZIKA, Charles apud CHINCANGANA-BAYONA; SAWCZUC, op. cit., p. 518.

⁴⁴⁶ LESTRINGANT, Frank. **O canibal – Grandeza e decadência**. Tradução Mary Murray Del Priore. Brasília: Editora UnB, 1997. p. 129.

também afetados pelo clima”⁴⁴⁷. Assim, a antropofagia dos meridionais, motivada pelas paixões da alma, diferenciava-se da antropofagia dos setentrionais, motivada pelas paixões do ventre, e tida como o mais baixo nível de perversão antropófaga. A respeito da antropofagia dos meridionais, Lestringant assinala que:

Se eles também praticam a cozinha canibal, é porque são levados a fazê-lo não por seu ventre, mas pelas paixões da alma. Em vez de “apetecer-se” com o sangue de outrem, seguindo o processo próprio das pessoas do Norte, eles obedecem aos impulsos da bile negra que possuem em excesso. Esta, nascida “dos humores aquecido pelo calor ardente”, se acumula como uma borra no fundo de seus organismos, destinando-os a paixões implacáveis. Reconhecemos aqui a conformação do melancólico levado naturalmente às atividades do espírito, apto às concepções geniais, mas também às vinganças mais refinadas.⁴⁴⁸

Desse modo, o desequilíbrio dos humores, no caso dos canibais meridionais, causado pelo calor ardente, levaria à fúria vingativa do canibalismo, além da prática da bruxaria, no caso das mulheres⁴⁴⁹. Portanto, como explicam Chicangana-Bayona e Sawczuc, a associação entre mulheres tupinambás e bruxas, nas ilustrações de De Bry, não é gratuita, pois torna nítida a semelhança de comportamentos dos canibais americanos e das bruxas, considerados ambos filhos de Saturno⁴⁵⁰. Adiante, segue uma litogravura que ilustra a “*Americae Tertia Pars*”, de Theodore de Bry, na qual atentaremos para a representação das mulheres.

⁴⁴⁷ CHINCANGANA-BAYONA, Yobenj Aucardo; SAWCZUC, Susana Inés Gonzáles. Bruxas e índias filhas de Saturno: arte, bruxaria e canibalismo. **Estudos feministas**, Florianópolis, v. 17, n. 2, maio-ago., 2009. p.518.

⁴⁴⁸ LESTRINGANT, op. cit., p. 130.

⁴⁴⁹ De acordo com Chicangana-Bayona e Sawczuc, “Não se pode esquecer que a Europa católica e protestante vai perseguir as mulheres acusadas de bruxaria nas caçadas dos séculos XVI e XVII. Mario Pilosu resume bem o medo à mulher: ‘A mulher parece, portanto, ser tida, na maior parte dos casos, como um perigo para os homens, por causa da sua natureza espiritual e porque lhes proporcionava a oportunidade de desencadear os seus instintos mais baixos e de cair assim no pecado carnal’ (CHINCANGANA-BAYONA, Yobenj Aucardo; SAWCZUC, Susana Inés Gonzáles. op. cit., p. 519). Como vimos anteriormente, no texto de Léry, as velhas tupinambás são tidas como alusão ao mal, visto que são as únicas que, entre eles, praticam canibalismo gastronômico. Como veremos adiante, na ilustração de De Bry, as mulheres jovens são apresentadas como alusão à luxúria e as velhas, à gula.

⁴⁵⁰ Lestringant também alude à referência de Saturno, porém para contrapor os “Ouetacas”, maus canibais, aos Tupinambás, bons canibais. De acordo com a sua perspectiva, os Ouetacás “[...] diante da jovial figura do tupinambá, que punha a sua mesa e para ela convidava todos os estrangeiros, ele (o *Ouetacá*) é como o avatar exótico do lobo mau ou do ogro da fábula. Se um pinga de humanidade pudesse nele ser reconhecido – mas seria isso possível? –, ele obedeceria à influência de Saturno, esse Deus temido que devorava seus próprios filhos” (LESTRINGANT, Frank, op. cit., p. 106). Visto que, assim como os Ouetacás, as mulheres velhas também cometem a antropofagia devido à “paixão do ventre”, elas poderiam, ainda com Lestringant, ser consideradas “maus canibais” no seio do grupo dos “bons canibais”.

Figura 20 – Preparo e consumo da carne humana assada no moquém.

1592, Theodore de Bry **Americae Tertia Pars.**

Na gravura, observa-se um festim antropofágico com a presença de um europeu atrás, muito provavelmente Hans Staden, cujos braços estão levantados ao céu em sinal de indignação. Da direita para a esquerda, podem-se ver uma criança, seis homens e quatro mulheres, sendo três velhas ao fundo, acotovelando-se para aproximar-se do jirau, e uma jovem à frente. As carnes que assam na grelha, assim como no caso da xilogravura de Froschauer, levam-nos a crer em um canibalismo alimentar, visto que o corpo de dois homens é repartido entre os onze convivas. Embora tal figuração vá de encontro às informações presentes em Léry, de acordo com as quais reuniam-se diversas tribos para devorarem poucos prisioneiros, ao ilustrar as partes do corpo inteiras – braços, pernas, costelas, mãos e pés –, possivelmente, busca-se conformar a antropofagia ritual às ilustrações dos açougues

medievais, o que, ao mesmo tempo, remete à autofagia, muito mais escandalizante do que a transformação da carne humana em moquém, caldos etc., como vimos anteriormente. No canto esquerdo da imagem, veem-se as três mulheres velhas, com os seios pendentes, os cabelos presos às costas⁴⁵¹. Uma delas suspende uma perna, as outras duas lambem os dedos, em sinal de satisfação, remetendo à gula, à qual servem de alegoria⁴⁵². Como explicam Chincangana-Bayona e Sawczuc, “[...] as imagens das velhas simbolizam os piores vícios. Como no caso das bruxas, as índias velhas mostram o corpo deteriorado devido a uma vida inteira entregue ao vício e ao pecado”⁴⁵³. Seu caráter melancólico pode ser identificado na testa franzida, a cabeça pendente e os ombros descaídos. Baseado na teoria neoplatônica, “[...] se o corpo está decaído e gasto é porque o indivíduo tem uma alma e uma mente submetidas aos vícios, ao demônio e ao pecado, como no caso das índias Tupinambá e sua gula pela carne humana”⁴⁵⁴. Chama a atenção, ainda, o fato de a velha tupinambá que lambe os dedos, mais próxima ao plano central da imagem, ter o seu olhar direcionado ao ponto de fuga da ilustração, como se o dirigisse ao leitor, confrontando-o com sua vida de pecados.

⁴⁵¹ Ver, como indicam Chincangana-Bayona e Sawczuc (Bruxas e índias filhas de Saturno: arte, bruxaria e canibalismo. **Estudos feministas**, Florianópolis, v. 17, n. 2, maio-ago., 2009), Dürer, **A avareza**. Óleo sobre madeira, 35X29 cm. Kunsthistorisches Museum, Viena, 1507. A imagem de Dürer pode ser tomada como um modelo para a construção das velhas tupinambás presentes na litogravura de De Bry.

⁴⁵² O regozijo das velhas tupinambás com a carne humana não é aludido apenas em Léry e nas gravuras de De Bry, mas sim por diversos cronistas e missionários. Azpicuelta Navarro, por exemplo, afirma que “[...] e indo eu visitar uma aldeia, vi que daquela carne cozinhavam em um grande caldeirão, e ao tempo que cheguei, atiravam fora uma porção de braços, pés e cabeça de gente, que era cousa medonha de ver-se, e seis ou sete mulheres, que com trabalho se teriam de pé, dançavam ao redor, espevitando o fogo, que pareciam demônios no inferno.” (NAVARRO, João de Azpicuelta et al. **Cartas avulsas, 1550-1568**. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Edusp, 1988. p. 77 e 78). Há ainda um famoso episódio, citado por Simão de Vasconcelos, a respeito de um padre da Companhia de Jesus e uma velha índia, que, apesar de convertida ao cristianismo, continua sedenta por carne humana: “[...] penetrando uma vez o sertão, chegando a certa aldeia, achou uma Índia velhíssima no ultimo da vida; catechizou-a naquele extremo, ensinou-lhe as cousas da fé... lhe disse minha avó (assim chamam às que são muito velhas) se eu vos dera agora um pequeno de assucar, ou outro bocado de conforto de lá das nossas partes, do mar, não o comeríeis? Respondeu a velha, catechizada ja: Meu neto, nenhuma cousa da vida desejo, tudo já me aborrece; só uma cousa me pudera abrir agora o fastio: se eu tivera uma mãozinha de um rapaz Tapuya de pouca idade tenrinha, e lhe chupára aquelles ossinhos, então me parece tomára algum alento: porém eu (coitada de mim) não tenho nem quem me vá frechar um destes...” (CHINCANGANA-BAYONA, Yobenj Aucardo; SAWCZUC, Susana Inés Gonzáles. **Bruxas e índias filhas de Saturno: arte, bruxaria e canibalismo. Estudos feministas**, Florianópolis, v. 17, n. 2, maio-ago., 2009. p. 523). Observe que, no episódio citado por Simão de Vasconcelos, a velha em momento algum alude ao seu desejo de vingança dos Tapuya, que seria uma “paixão da alma”, mas tão somente à sua “paixão do ventre”, ao desejo de devorar carne humana pela satisfação gastronômica.

⁴⁵³ CHINCANGANA-BAYONA; SAWCZUC, op. cit., p. 521.

⁴⁵⁴ Ibidem, p. 522.

À frente das três velhas, tal qual nas diversas ilustrações renascentistas a respeito das idades da mulher, temos uma jovem, que devora um braço. O seu corpo voluptuoso e arqueado, bem como os cabelos ondulados, remete a modelos renascentistas, como a Vênus de Boticelli. Porém, diferente da Vênus, a jovem tupinambá não esconde seus seios tampouco seu sexo, figurando a sensualidade e o erotismo, dos quais se torna uma alegoria. Embora sua beleza possa ser associada à dissimulação do mal por meio da sedução, o braço que ela devora reitera o pecado da antropofagia, que se associa à jovem luxuriosa.

Chincangana-Bayona e Sawczuc explicam que:

Na gravura de Theodoro de Bry a índia jovem e as três índias velhas estão ligadas, mostrando o que o futuro guarda à bela e voraz índia: a corrupção de seu corpo, o envelhecimento. Não só o implacável passar do tempo ou a decadência da juventude e da beleza, mas também a corrupção e a degeneração do corpo são consequências do vício da prática antropofágica.⁴⁵⁵

Se, ao analisar a imagem, tomarmos as velhas em comparação com a jovem, podemos entender que esta, com seu corpo exuberante, que simbolizaria a predisposição à bondade e à virtude, está fadada à degeneração moral e, conseqüentemente, à degeneração física, visto que, ao ter costumes abomináveis, como a antropofagia, vivendo no pecado e no vício, tornar-se-á, assim como as velhas gulosas de carne humana, abominável. Chincangana-Bayona e Sawczuc entendem que, “[...] ainda que pareça irreversível, o destino trágico do Tupinambá, ou seja, a degeneração de seu corpo e de sua alma, e também a perda da sua humanidade, por causa de seus costumes abomináveis, não está ainda consumado”.⁴⁵⁶ Desse modo, a oposição da jovem bela às velhas decrepitas na

⁴⁵⁵ CHINCANGANA-BAYONA, Yobenj Aucardo; SAWCZUC, Susana Inés Gonzáles. Bruxas e índias filhas de Saturno: arte, bruxaria e canibalismo. **Estudos feministas**, Florianópolis, v. 17, n. 2, maio-ago., 2009. p. 523.

⁴⁵⁶ Ibidem, p. 523. Como discutimos na parte referente aos textos de Nóbrega, a conversão é tida não só como um ato de piedade, mas como um imperativo aos cristãos, que devem tirar os povos bárbaros de sua vida de erro e pecado. Embora os gentios sejam inconstantes ou mesmo inconvertíveis, a conversão é uma missão e, quando realizada, torna-se prova do poder da graça que age por meio dos missionários. Claude d'Abbeville, embora entenda a conversão por meio de outros métodos que não o *compele os intrare* dos jesuítas, diferente de Léry, também acreditará na possibilidade de conversão dos índios. Essa esperança de salvação pode ser vista no seguinte trecho: “Eis a que apogeu de crueldade o diabo, bárbaro algoz das almas cegas, levou, por entre as trevas da infidelidade, esse povo pagão! Deus, porém, na sua infinita misericórdia, condeou-se deles em meio à sua cegueira odiosa e nos permitiu que lhes déssemos a conhecer a abominação de costume tão diabólico e tão contrário à vontade de Tupã, que nos ordena amar aos nossos inimigos. (D'ABBEVILLE, Claude. **História da Missão dos Padres Capuchinhos na Ilha do Maranhão e terras circunvizinhas**. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Edusp, 1975. p. 234 apud

gravura de Theodore de Bry mostraria que a possibilidade de transformação do homem ainda seria uma opção. Entretanto, caso os jovens índios não fossem revolvidos de sua vida de pecado⁴⁵⁷, estariam fadados à degeneração completa e à bestialização gradual.

Voltando ao capítulo XV da *Histoire*, após abordar a gula das velhas tupinambás, Léry continua a apresentar a antropofagia ritual e as crueldades cometidas pelos Tupinambás. Fala-se sobre as marcas que os executores do ritual fazem em seu corpo, indicando o número de homens que teriam matado; sobre a hospitalidade presumida no ato de oferecer carne humana a um convidado; sobre um episódio em que os Tupinambás, excitados pelo cauim, atacaram um grupo de Maragaiás aliados dos franceses à noite, queimando-lhes as choças, reduzindo homens, mulheres e crianças ao moquém; sobre um índio cristão chamado Antônio que teria vivido em Portugal porém, comprado dos portugueses pelos selvagens, pede aos franceses que intercedam por ele. Desconfiados dos franceses, os Tupinambás devoram-no em ritual antropofágico. Esses e outros exemplos são trazidos ao julgamento do leitor. O narrador afirma ter ainda outros exemplos da crueldade dos selvagens contra seus inimigos, mas crê “[...] que o que disse já basta para arrepiar os cabelos de horror”⁴⁵⁸. Concluindo seu capítulo, elabora uma amplificação, remetendo aos hábitos praticados “par-deçà”, como vê-se a seguir:

CHINCANGANA-BAYONA, Yobenj Aucardo; SAWCZUC, Susana Inés Gonzáles. Bruxas e índias filhas de Saturno: arte, bruxaria e canibalismo. **Estudos feministas**, Florianópolis, v. 17, n. 2, maio-ago., 2009. p. 524.)

⁴⁵⁷ A crença de que os adultos e idosos, depravados por uma vida de pecados, dificilmente seriam convertidos, motivou, inclusive, as ações da Companhia de Jesus, que privilegiou a educação dos meninos e jovens, mais facilmente convertíveis. Como explica Hansen, “Dedicados ao ensino de meninos e rapazes, a primeira finalidade dos seminários era a formação missionária. Os jesuítas obedeciam ao *Regimento*, que determinava que a catequese devia priorizar a doutrinação de crianças e jovens indígenas, pois seriam mais moldáveis que os adultos já depravados por “costumes bestiais”. Assim, enquanto os adultos catequizados eram mantidos nas aldeias, os meninos ficavam com os religiosos nos colégios, recebendo a doutrina.” (HANSEN, João Adolfo. Ensaio – Manuel da Nóbrega. IN: _____ (org.) **Manuel da Nóbrega**. Recife: Fundação Joaquim Nabuco, Editora Massanga, 2010. p. 26.)

⁴⁵⁸ LÉRY, Jean de. **Viagem à terra do Brasil**. (trad. e notas Sérgio Milliet; bibliografia Paul Gaffarel; colóquio na língua brasileira e notas tupinológicas Plínio Ayrosa). Belo Horizonte: Ed. Itatiaia; São Paulo: Ed. da Universidade de São Paulo, 1980, p. 203. “[...] il me semble que ce que i'en ay dit est assez pour faire auoir horreur, & dresser à chacun les cheveux en la teste.” LÉRY, Jean de. **Histoire d'un Voyage fait en la Terre du Bresil, autrement dite Amerique...** Geneve: Pour Antoine Chuppin, 1580. Disponível em: <<https://archive.org/stream/reizedoorbebinne03carv#page/n12/mode/1up>>. Acesso em: 17 nov. 2014. p. 228.

É útil, entretanto, que ao ler semelhantes barbaridades, não se esqueçam os leitores do que se pratica entre nós. Em boa e sã consciência tenho que excedem em crueldade aos selvagens os nossos usurários, que, sugando o sangue e o tutano, comem vivos viúvas, órfãos e mais criaturas miseráveis, que prefeririam sem dúvida morrer de uma vez a definhando assim lentamente. Por isso deles disse o profeta que esfolam a pele, comem a carne e quebram os ossos do povo de Deus.⁴⁵⁹

Lestringant entende que o canibalismo, para Léry, não se deixa racionalizar. A adjetivação a ele atribuída corrobora com essa ideia: é um ato *horrível, cruel, bárbaro* etc. A única racionalização a respeito do canibalismo será o horror e a repulsa, tratar-se-ia de um ato que poria em xeque a própria humanidade daquele que o pratica. Entretanto, a descrição de Léry a respeito da antropofagia ritual dos Tupinambás, deixa de lado diversas informações específicas que podem ser encontradas em Staden e Thevet, destacando menos o ato e mais os predicados que o huguenote lhe atribui. Como explica Lestringant, “[...] a antropologia⁴⁶⁰ não é um fato bruto; ela significa outra coisa além dela mesma: a crueldade, a agiotagem, a falta de caridade.”⁴⁶¹ Como visto no trecho, Léry propõe ao seu leitor que, lendo tais coisas horríveis a respeito das nações bárbaras do Brasil, pense no que acontece “par-deçà”, aproximando certas “barbaridades” que acontecem na França à barbaridade antropofágica: os usurários, que sugam o sangue e o tutano das viúvas, dos órfãos e de outras pobres pessoas que prefeririam ter sua garganta cortada a “morrer” assim aos poucos. Essa “antropofagia” realizada aos poucos é transformada em uma imagem engenhosa, dita pelo “Profeta”, de acordo com o qual

⁴⁵⁹ LÉRY, Jean de. **Viagem à terra do Brasil**. (trad. e notas Sérgio Milliet; bibliografia Paul Gaffarel; colóquio na língua brasileira e notas tupinológicas Plínio Ayrosa). Belo Horizonte: Ed. Itatiaia; São Paulo: Ed. da Universidade de São Paulo, 1980, p. 203. “Neâtmoins à fin que ceux qui liront ces choses tant horribles, exerces [...] entre ces nations barbares de la terre du Bresil, pésent aussi vn peu de pres à ce que se fait par deçà parmi nous: ie diray en premier lieu sur ceste matiere, que si on considere à bon escient ce que font nos gros vsuriers (sucçans le sang & la moële, & par consequente mangeaint tous en vie, tant de vefues, orphelins & autres pauures personnes ausquels il vaudroit mieux couper la gorge tout d’vn coup, que de les faire ainsi languir) qu’on dirá qu’ils sont encore plus cruels que les sauuages dons ie parle. Voie aussi pourquoy le Prophete dit, que telles gens escorchent la peau, mangent la char, rompent & brisent les os du peuple de Dieu, comme s’ils les faysoient bouillir dans une chaudierel dauantage.” LÉRY, Jean de. **Histoire d’un Voyage faict en la Terre du Bresil, autrement dite Amerique...** Geneve: Pour Antoine Chuppin, 1580. Disponível em: <<https://archive.org/stream/reizedoorbebinne03carv#page/n12/mode/1up>>. Acesso em: 17 nov. 2014. p. 228.

⁴⁶⁰ Assim como Certeau, Lestringant não entende a antropologia quinhentista tal qual a antropologia do século XX, que considera, como explica Hansen, a “alma selvagem” a partir de seu próprio sistema de crenças. Assim como Certeau afirma, no século XVI, haver uma *ethno-graphie*, ou seja, uma escrita a respeito dos índios, Lestringant entende a antropologia quinhentista não como um discurso que busque, a partir da perspectiva do Outro, compreender seu próprio sistema de crenças e práticas sociais, mas, sim, um discurso “sobre o índio” e não a “respeito do índio”. Embora o indígena seja uma espécie de pano de fundo, não se busca compreender, especificamente, o seu sistema de crenças e práticas.

⁴⁶¹ LESTRINGANT, Frank. **O canibal – Grandeza e decadência**. Tradução Mary Murray Del Priore. Brasília: Editora UnB, 1997. p. 107.

os aproveitadores, como os usurários, esfolam a pele, comem a carne, quebram os ossos, como se os deixasse ferver em um fogaréu. Observa-se, no trecho, que a antropofagia não é tomada apenas como um ato, mas como uma alegoria para a situação em que o homem explora o homem. Lestringant entende que a referência ao profeta Miqueu autoriza a Léry essa passagem em que, mais uma vez, o canibalismo “[...] trata-se de um signo movente suscetível de recobrir os significados mais diversos. Efetivamente, no decorrer das sucessivas ampliações da *História de uma viagem*, Léry não vai parar de acrescentar a esse princípio novas ilustrações.”⁴⁶² Assim, a carnificina e o aspecto sangrento dos ritos canibais são tomados, sobretudo, como uma metonímia das mais diversas violências de que a história pode dar testemunho.

De acordo com Lestringant, para entender a interpretação alegórica da antropofagia feita por Léry, é fundamental remeter à “[...] interpretação que os teólogos calvinistas dão à eucaristia”. Como discutido anteriormente, a polêmica eucarística suscitada na França Antártica devia-se à leitura retórica da Bíblia feita pelos protestantes, que entendiam a frase de Jesus “Este é o meu corpo; este é o meu sangue” como “Isto representa meu corpo, meu sangue”, sendo que nenhuma metamorfose ocorreria no momento da ingestão do vinho e da hóstia. Os católicos, ao contrário, “estes ‘come-Deus’”, de acordo com os protestantes, seriam “vítima[s] da ilusão de seus sentidos e culpados de idolatria”. Por isso, Pierre Richer, chefe da missão genebrina e pastor da igreja reformada, escandaliza-se, comparando seus “irmãos inimigos” aos Ouetacás, o pior tipo de antropófagos, pois devoravam a carne crua. Assim, Lestringant conclui: “[...] percebe-se, então, que Léry faz uma aplicação universal dessa interpretação metonímica, que lhe vem do dogma calvinista da Eucaristia”.⁴⁶³

No trecho que segue, para além da visão alegórica, que por meio de uma amplificação, toma a antropofagia como uma metonímia, Léry passa a abordar exemplos de canibalismo que fazem parte do contexto das guerras e perseguições aos protestantes iniciadas na Noite de São Bartolomeu, em 1572.

⁴⁶² LESTRINGANT, Frank. **O canibal – Grandeza e decadência**. Tradução Mary Murray Del Priore. Brasília: Editora UnB, 1997. p. 110 e 111.

⁴⁶³ Ibidem, p. 107, 108 e 109.

Entretanto, mesmo não falando por metáforas, não encontramos aqui, nem na Itália e alhures, pessoas, condecoradas com o título de cristãos, que não satisfeitas com trucidar seu inimigo ainda lhes devoram fígado e coração? E que vimos em França durante a sangrenta tragédia iniciada a 24 de agosto de 1572? Sou francês e pesa-me dizê-lo. Entre outros atos de horrenda recordação não foi a gordura das vítimas trucidadas em Lyon, muito mais barbaramente do que pelos selvagens, publicamente vendida em leilão e adjudada ao maior lançador? O fígado e o coração e outras partes do corpo de alguns indivíduos não foram comidos por furiosos assassinos de que se horrorizam os infernos? Depois de miseravelmente morto não picaram o coração a *Coeur de Roi*, confessor da religião reformada em Auxerre, não lhe puseram os pedaços à venda e não os comeram afinal, para saciar a raiva, como mastins? Milhares de testemunhas desses horrores, nunca dantes vistos em qualquer povo, ainda vivem, e livros já impressos o atestam à posteridade.⁴⁶⁴

Não seria necessário reportar aos bárbaros americanos para se verem episódios de antropofagia: mesmo “par deçà”, entre esses que se dizem cristãos – sendo que a referência à Itália poderia metonimicamente aludir aos católicos, e não a todos os cristãos – não se sentindo satisfeitos em levarem seus inimigos à morte cruelmente, não teriam comido seu fígado e coração? Nesse momento há um completo apagamento do canibalismo realizado pelos Tupinambás, remetendo-se a histórias sangrentas ocorridas na própria França e realizadas por povos cristãos. Retoma-se a data do massacre da noite de São Bartolomeu e uma série de elementos que, com *enargeia*, remetem à crueldade dos atos cometidos pelos católicos: partes dos corpos dos protestantes mortos comidas por furiosos assassinos católicos; o caso do jovem protestante apelidado de “Coeur de Roi”, “Coração de Rei” que, “[...] por uma brincadeira das mais macabras, seus carrascos

⁴⁶⁴ LÉRY, Jean de. **Viagem à terra do Brasil**. (trad. e notas Sérgio Milliet; bibliografia Paul Gaffarel; colóquio na língua brasileira e notas tupinológicas Plínio Ayrosa). Belo Horizonte: Ed. Itatiaia; São Paulo: Ed. da Universidade de São Paulo, 1980, p. 203. “Dauantage, si on veut venir à l'action brutale de mascher & manger reellement (comme on parle) la chair humaine, ne s'en est-il point trouué en ces regions de par deçà, voire mesmes entre ceux qui portent le titre de Chrestiens, tant en Italie qu'ailleurs, lesquels ne s'estans pas contentez d'auoir fait cruellemēt mourrir leurs ennemis, n'ont peu raffasier leur courage, sinon en mangeans de leur foye & de leur cœur? le m'en rapporte aux histoires. Et sans aller plus loin, en la France quoy? (le suis François, & me pesche de le dire) durant la sanglante tragédie qui commença à Paris le 24. d'Aoust 1572. dont <ilegível> n'accuse point ceux qui n'en sont pas cause: <ilegível> autres actes horribles à raconter, qui se perpetrerent lors par tout de Royaume, la graisse des corps humains (qui d'une façon plus barbare & cruelle que celles des sauvages, furent massacrez dans Lyon, apres estre retirez de la riuere de Saone) ne fut-elle pas publiquement <ilegível> au plus offrent & dernier encherisseurs? Les foyes, cœurs, & autres parties des corps de quelques vns ne furent-ils pas mangez par les furieux meurtriers, dont les enfers ont horreur? Semblablement apres qu'un nommé Cœur de Roy, faisant profession de la Religion reformee dans la ville d'Auxerre, fut miserablement massacré, ceux qui comirrent ce meurtre, ne recouperent-ils pas son cœur en pieces, l'exposerent en vente à ses haineus, & finalement le ayant fait griller sur les charbons, assouuissans leur rage comme chiens mastins, en mangerēt? Il y a encores des milliers de personnes en vie, qui tesmoigneront de ces choses non iamais auparavant ouyes entre peuples quels qu'ils voyent, & les liures qui dés long temps en font là imprimez, en feront foy à la posterité.” LÉRY, Jean de. **Histoire d'un Voyage faict en la Terre du Bresil...** Geneve: Pour Antoine Chuppin, 1580. Disponível em: <<https://archive.org/stream/reizedoorbebinne03carv#page/n12/mode/1up>>. Acesso em: 17 nov. 2014. p. 228, 229 e 230.

esforçaram-se para dar a seu suplício o seu próprio nome”, como explica Lestringant, pois seu “[...] ‘coração real’ foi arrancado, feito em pedaços, vendido, grelhado sobre carvões e enfim comido com apetite”⁴⁶⁵, o que tornaria os católicos homens comparáveis a verdadeiros cães de caça.

Percebe-se, pelo trecho, o quanto a atuação de Léry no contexto das guerras religiosas é fundamental para a sua visão alegórica da antropofagia. Desse modo, diferente de Milliet, não entendemos que a discussão religiosa na *Histoire* seja de interesse secundário, marginal em relação à “informação etnográfica”, pelo contrário. Em diversos momentos do texto, é motivado pela sua postura antipapista que, a partir do índio, Léry constrói sua visão alegórica do canibalismo, a qual põe em evidência a crueldade dos homens, sobretudo dos católicos, seja na América, seja na França, demonstrando que o canibalismo está em todas as partes, e é apenas mais um dos elementos do grande teatro de crueldades.

A obsessão canibal de Léry, como explica Lestringant, relaciona-se aos dados da sua biografia, criando traços decisivos e constantes em sua obra. Tendo testemunhado o canibalismo no Brasil, dezesseis anos mais tarde Léry testemunhará outro caso de canibalismo em Sancerre, porém, “[...] o traumatismo da segunda experiência sobrepõe-se ao choque da primeira.” Trata-se do caso da velha Philippes de la Feuille, que incitara o casal Potard a, junto com ela, “[...]cometer esse ‘ato mais que bárbaro’” de devorar as carnes da filha dos Potard depois de morta. Além da fome, que assolava toda Sancerre, a velha teria argumentado que “‘seria uma pena deixar apodrecer essa carne sob a terra e que, além disso, o fígado estava bastante bom para curar seus inchaços’”. Assim, solicitado por essa nova Eva, o marido provou o fruto proibido”⁴⁶⁶. Sua esposa, então ausente, voltando das compras descobre a culinária macabra e acaba se juntando ao marido e à velha no repasto. A velha de la Feuille, tendo morrido na prisão no dia seguinte, foi queimada como bruxa, e o casal Potard, após o julgamento, condenado à morte.

Tendo testemunhado o crime, Léry descreverá o episódio no mesmo mês em que ele ocorreu. Se a antropofagia tupinambá pode ser entendida como uma paixão da alma, de sentido elevado, com base na honra guerreira, na vingança e na guerra, o canibalismo de Sancerre deixa o narrador horrorizado, tratando-se de um ato

⁴⁶⁵ LESTRINGANT, Frank. **O canibal – Grandeza e decadência**. Tradução Mary Murray Del Priore. Brasília: Editora UnB, 1997. p. 119.

⁴⁶⁶ Ibidem, p. 113.

terrível, indesculpável. Há, entretanto, um ponto em comum nas duas transgressões, de acordo com Lestringant: “[...] é a presença, lá como cá, de velhas mulheres gulosas de carne humana.” E ainda: “A Philippes de la Feuille, instigadora do crime do casal Potard, corresponde às ‘selvagens de seios pendentes’ que se acotovelam à volta do moquém, para dele recolher a gordura, lambendo os dedos⁴⁶⁷. Reconhecemos aí um arquétipo folclórico [...]”⁴⁶⁸. O caso de Philippes de la Feuille leva Etienne Delaune a compor a gravura “Alegorias da Fome e da Inveja”, em 1575, que segue:

⁴⁶⁷ Laura de Mello e Souza discute o quanto a América fortalece o pensamento demonológico sobretudo no que diz respeito à condenação das mulheres, afirmando que, “[...] mesmo se de forma *esparsa, desarticulada e fragmentária*” o sabbat, com seu imaginário acerca do voo, da metamorfose e do “fantasma do infanticídio” se fez presente no imaginário constituído pelas “[...] trocas triangulares verificadas entre Portugal, Brasil e África”. E ainda: “O êxtase e a possessão de ritos como os afro-brasileiros e ameríndios alimentaram, como se disse, o imaginário demonológico português, como aliás o fizeram, na América hispânica, com o imaginário demonológico espanhol. Mas, ao contrário do ocorrido com o francês Léry, não suscitaram aproximações imediatas com a reunião noturna das bruxas.” (SOUZA, Laura de Mello e. Em torno de um mito – a elipse do sabá. In: _____. **Inferno Atlântico**: Demonologia e Colonização: século XVI-XVIII. São Paulo: Companhia das Letras, 1993. p. 178.)

⁴⁶⁸ LESTRINGANT, Frank. **O canibal – Grandeza e decadência**. Tradução Mary Murray Del Priore. Brasília: Editora UnB, 1997. p.116.

Figura 21 - Alegorias da fome e da inveja. Etienne Delaune, 1575.

As ilustrações do artista protestante Etienne Delaune são imediatamente posteriores ao cerco de Sancerre e remetem ao episódio de Philippes de la Feuille. No centro da ilustração, temos uma velha, tal qual as velhas tupinambás, com os seios pendentes, os cabelos revoltos, o semblante franzido. Sentada na raiz de um tronco, a velha leva um galho à boca, remetendo à gula, motivação de seu crime. À sua frente temos uma caveira e, no plano de fundo, um caldeirão em que se vê a cabeça, pernas e outras partes do corpo esquartejado de uma criança sendo cozidas. No canto superior esquerdo, a alegoria que representa os ventos, comum nas ilustrações quinhentistas, tem uma face cadavérica, simbolizando o aspecto bárbaro do repasto. Diante da velha, aparece um cachorro, que a observa atento, provavelmente desejando que sobre um pedaço de carne para lhe saciar a fome. A presença do cachorro remete ao aspecto animalesco da fome, bestializando a velha

que, ao ceder às paixões do ventre, cometeu um crime que fere a lei natural e os valores cristãos. A alegoria serve, ao mesmo tempo, à fome e à inveja, uma vez que o próprio Léry sugere “[...] na versão manuscrita do *Discurso*”, a respeito do episódio de Philippes de la Feuille, “[...] que a velhice deseja e apetece mais <+> a carne humana, como se as velhas pessoas quisessem renovar-se”⁴⁶⁹. Assim como as bruxas que se alimentam da carne de crianças, o crime da velha de la Feuille será considerado assunto de demonologia. Lestringant entende que:

Essa exacerbada misoginia explica, por um lado, a desigualdade de tratamento observada entre os canibais “daqui” e os de “lá”. Em Sancerre, com efeito, a antropofagia é, antes de tudo, um assunto de mulheres. Da velha Philippes de la Feuille à mãe arrependida, mas consentidora, esse marido, ainda que criminoso, só serviu de ponte. [...] Como na origem dos tempos e da história humana, a tentação é mulher. No Brasil, ao contrário, a economia do canibalismo de vingança parece ser, sobretudo, masculina. É exatamente ponto de honra, um sentimento bem viril, que anima o ciclo de violências guerreiras e alimentares. [...] No teatro dessa antropofagia em forma de grande espetáculo, as mulheres, segundo Léry, ocupam uma posição nas margens. Elas puxam o ritual para baixo, para o lado da carne e de um apetite absolutamente animal, enquanto a palavra altaneira do prisioneiro, desafiando seu vencedor à morte, eleva-se por outro lado à altura de um símbolo.⁴⁷⁰

Vê-se que o modo como Léry compõe a antropofagia tupinambá, assim como entende a eucaristia, é alegórico, simbólico, esvaziando o ato de sua violência alimentar e elaborando uma amplificação que lhe permite condenar as crueldades realizadas na Europa por usurários, que exploram viúvas e órfãos; guardas, que se dizem cristãos mas esquartejam corpos e comem-lhes os órgãos; e, no caso de Philippes de la Feuille, bruxas, que matam crianças e devoram suas carnes. Elevada à altura de um símbolo, a um ritual viril de honra, a antropofagia é tratada como uma tópica que ao ser amplificada permite dramatizar a “universalização do teatro de crueldades”, na célebre expressão de Lestringant. Tendo se tornado um lugar-comum, a emulação da antropofagia tupinambá passa a ser julgada pela engenhosidade que se tem ao lhe atribuir predicados considerados verossímeis de acordo com a *doxa* do destinatário pressuposto pelo texto: o cristão reformado perseguido pelas guerras religiosas. Retornando ao texto de Léry, após o huguenote construir a amplificação que remete a episódios do cerco de Sancerre, conclui seu capítulo a respeito da antropofagia tupinambá da seguinte forma:

⁴⁶⁹ LESTRINGANT, Frank. **O canibal – Grandeza e decadência**. Tradução Mary Murray Del Priore. Brasília: Editora UnB, 1997. p. 116.

⁴⁷⁰ Ibidem, p. 117.

Não abominemos portanto demasiado a crueldade dos selvagens antropófagos. Existem entre nós criaturas tão abomináveis, se não mais, e mais detestáveis do que aquelas que só investem contra nações inimigas de que têm vingança a tomar. Não é preciso ir à América, nem mesmo sair de nosso país, para ver coisas tão monstruosas.⁴⁷¹

Concluindo, Léry afirmará que para ver atos monstruosos e prodigiosos – que tradicionalmente estiveram associados aos povos ditos bárbaros, vivessem eles no Oriente, na Eitópia ou na América – não era necessário se distanciar tanto, pois “entre nós”, ou seja, na Europa, havia “criaturas tão abomináveis, se não mais, e mais detestáveis do que aquelas que só investem contra nações inimigas”. Pior do que a antropofagia tupinambá, tida como um ritual de vingança e honra, entre os cristãos, gente supostamente “piedosa”, havia inúmeros homens mergulhados no sangue de seus parentes, vizinhos e compatriotas. A antropofagia, desse modo, vista sob a perspectiva daquele que se insere no contexto das guerras religiosas do século XVI, torna-se uma alegoria que, por meio das amplificações, põe em evidência a crueldade dos homens, sobretudo dos católicos, muitas vezes ainda mais temíveis e bárbaros que os próprios canibais.

⁴⁷¹ LÉRY, Jean de. **Viagem à terra do Brasil**. (trad. e notas Sérgio Milliet; bibliografia Paul Gaffarel; colóquio na língua brasílica e notas tupinológicas Plínio Ayrosa). Belo Horizonte: Ed. Itatiaia; São Paulo: Ed. da Universidade de São Paulo, 1980, p. 204. “Parquoy qu’on n’aborre plus tant des<ilegível> mais la cruauté des sauuages Antropophagiques c’est à dire, mangeurs d’hommes: car puis que y en a de tels, voire d’autant plus detestables ou pires au milieu de nous, qu’eux qui, comme <ilegível> il a este veu, ne se ruent que sur les nations lesquelles leur sont ennemies, & ceux ci se sont plongez au sang de leurs parës, voisins & compatriotes, il ne faut pas aller si loin qu’en le pays, ny qu’en l’Amerique pour voir choses monstrueuses & prodigieuses.” LÉRY, Jean de. **Histoire d’un Voyage faict en la Terre du Bresil, autrement dite Amerique...** Geneve: Pour Antoine Chuppin, 1580. Disponível em: <<https://archive.org/stream/reizedoorbebinne03carv#page/n12/mode/1up>>. Acesso em: 17 nov. 2014. p. 230.

CONCLUSÃO

Ao longo deste trabalho, por meio da análise da iconografia quinhentista e dos textos, pudemos analisar as especificidades do conceito de representação quando pensado no contexto do século XVI. No caso da iconografia, conformaram-se a teratologia medieval e os padrões corporais renascentistas na representação do índio e, no caso das letras, tópicas e recursos retóricos que conformavam o índio ao universo simbólico partilhado pelo enunciador e seu leitor, integrando-o a um determinado projeto político-teológico. Assim, por exemplo, os Tupinambás de Fries, cinocéfalos que penduram suas carnes como se fazia nos açougues com os porcos; os gentios de Nóbrega, desumanos pois que inconstantes, polígamos, lascivos, antropófagos; os canibais de Léry, camitas danados que, por meio do ritual antropofágico, remetiam o narrador às barbaridades realizadas pelos católicos contra os protestantes na Noite de São Bartolomeu ou durante o Cerco de Sancerre. Desse modo, entende-se que, no século XVI, o conceito de representação não pode ser tido como realista, tampouco os textos como “documentos” ou fontes positivas de conhecimento dos índios. A “antropologia” do século XVI, longe de compreender o índio a partir de um sistema próprio de crenças e valores, como faz a antropologia contemporânea, vê nele um projeto a ser edificado por meio da catequese e da “produção da alma”, no caso dos jesuítas; ou uma tópica que, quando amplificada, permite criticar os costumes dos próprios europeus, sobretudo os católicos, no caso de Léry.

Entendeu-se, nesse sentido, ser fundamental desnaturalizar a perspectiva a respeito dos textos quinhentistas como testemunhos, visto que a instituição retórica e o projeto político-teológico no qual se inseria cada autor projetavam nos índios valores diversos, e que eram conformes à perspectiva de civilização que se buscava implementar. Assim, houve um especial interesse na obra de Jean de Léry, visto que, seja pela inserção de trechos em tupi, pelos recursos heterológicos e *ekphrasicos* ou pelas amplificações que permitem, por meio da representação do índio, criticar os hábitos europeus, a *Histoire* muitas vezes foi lida como possuidora

de um senso de relatividade e exercício de alteridade, características do “espírito avançado” de Léry, nas palavras de Miliet. Inserindo a *Histoire* em seu contexto de guerras religiosas, pudemos perceber que atribuir um senso de alteridade ao texto de Léry desconsidera sua postura antipapista e anticolonizadora – que se fazem evidentes nas amplificações -, desestoricizando a obra ao desconsiderar o contexto de conflitos religiosos em que se insere e contra o qual se posiciona.

Cotejando os textos e os predicados que atribuem aos índios, compreendeu-se que, de maneira muito diversa daquilo que seria uma representação positiva dos índios, ao longo do século XVI diversos textos dedicaram-se a determinados temas que seriam característicos da vida dos nativos brasileiros – tal a nudez, as guerras, a antropofagia – e que, por terem sido exaustivamente tratados por diversos autores, tais temas podem ser tidos como tópicos. Como tais, cabe a cada autor realizar um juízo a seu respeito, considerando para tanto o projeto político-teológico no qual se insere, representa e partilha com seu leitor. Assim, ao representarem os índios, representam também a si mesmos, pois os interpretam a partir de suas próprias perspectivas, projetando os próprios valores sobre o outro. Desse modo, a representação do índio no século XVI ganha enorme complexidade, visto que ele é tido como um espelho embaçado que invariavelmente irá refletir o mesmo.

Bibliografia

ANDREOTI, Maria Elaine. **A selva europeia e o paraíso tupinambá: tópicos sobre mundos na *História de uma viagem feita à terra do Brasil*, de Jean de Léry.** 2013. 110 f. Dissertação (Mestrado em Literatura Brasileira) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2013.

BENASSAR, Bartolomé. Dos mundos fechados à abertura do mundo. In: NOVAES, Adauto (Org.). **A descoberta do homem e do mundo.** São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

CAMINHA, Pero Vaz de. Carta de Pero Vaz de Caminha. In: RIBEIRO, Darcy; MOREIRA NETO, Carlos de Araújo (Org.). **A fundação do Brasil:** testemunhas, 1500-1700. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 1992.

CARVALHO, Raimundo Nonato Barbosa de. ***Metamorfoses em tradução*.** 2010. 158 f. Trabalho de conclusão (Pós-doutorado em Letras Clássicas) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas – Universidade de São Paulo, 2010. Disponível em:

<<http://www.usp.br/verve/coordenadores/raimundocarvalho/rascunhos/metamorfoses-ovidio-raimundocarvalho.pdf>>. Acesso em: 3 jan. 2015.

CASCUDO, Luís da Câmara. **Antologia do folclore brasileiro.** 9. ed. São Paulo: Global, 2003. v. 1.

CASTRO, Eduardo Viveiros de. A inconstância da alma selvagem. In: **A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia.** 5. reimpr. São Paulo: Cosac Naify, 2014.

CHAUÍ, Marilena. **Brasil – mito fundador e sociedade autoritária.** São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2007.

_____. Profecias e tempo do fim. In: NOVAES, Adauto (Org.). **A descoberta do homem e do mundo.** São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

CHINCANGANA-BAYONA, Yobenj Aucardio. Canibais do Brasil: os açougues de Fries, Holbeins e Münster (Século XVI). **Tempo** [online], v. 14, n. 28, p. 165-192, 2010.

_____. **Imago Gentilis Brasilis – Modelos de Representação Pictórica na Renascença**. 2004. 578 f. Tese (Doutorado em História Social) – Instituto de Ciências Humanas e Filosofia – Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2004. p. II.

_____. Visões de terras, canibais e gentios prodigiosos. **ArtCultura**, Uberlândia, v. 12, n. 21, p. 35-53, jul./dez. 2010

_____. Do Apolo de Belvedere ao guerreiro tupinambá: etnografia e convenções renascentistas. **História, São Paulo**, v. 25, no.2, p. 15-47, 2006.

_____; SAWCZUK, Susana Inés Gonzáles. Bruxas e índias filhas de saturno: arte, bruxaria e canibalismo. **Estudos feministas, Florianópolis**, 17(2): 344, maio-agosto, 2009.

CLASTRES, Hélène. **Terra sem mal – o profetismo tupi-guarani**. Tradução Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Editora Brasiliense, 1978.

CLASTRES, Pierre. **Sociedade contra o Estado – pesquisas de antropologia política**. São Paulo: Cosac Naify, 2013.

CUNHA, Manuela Carneiro da. Imagens de índios do Brasil: o século XVI. **Estudos Avançados**, v. 4, n. 10, p. 91-110, 1990.

DAHER, Andrea. **A oralidade perdida: ensaios de história das práticas letradas**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2012.

_____. **O Brasil francês – As singularidades da França Equinocial – 1612-1615**. Tradução Albert Stückenbruck. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.

DELUMEAU, Jean. Uma travessia do milenarismo ocidental. In: NOVAES, ADAUTO. (Org.). **A descoberta do homem e do mundo**. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

DOURADO, Mecenias. Introdução ao Diálogo da Conversão do Gentio. In: NÓBREGA, Manuel da. **Diálogo da Conversão do Gentio**. (Introdução Mecenias Dourado). Rio de Janeiro: Ediouro, [s.d.].

ELIADE, Mircea. **Mito e realidade**. (trad. Pola Civali). São Paulo: Perspectiva, 2011.

_____. **O sagrado e o profano – a essência das religiões**. Tradução Rogério Fernandes. São Paulo: Editora Martins Fontes, 2013.

ELMALAN, Serge. Villegagnon ou a utopia tropical. **História** [online], 2008, vol.27, n.1 (Especial França Antártica), p. 247-281. ISSN 1980-4369. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/his/v27n1/a13v27n1.pdf>>. Acesso em: 6 jan. 2015.

FRANCO, Afonso Arinos de Melo. **O índio brasileiro e a revolução francesa – As origens brasileiras da bondade natural**. 3. ed. Rio de Janeiro: Topbooks, [s.d.].

GANDAVO, Pero de Magalhães. **História da província de Santa Cruz**. São Paulo: Hedra, 2008.

GANDAVO, Pero de Magalhães. **Historia da provincia de Sãcta Cruz a que vulgarmete chamamos Brasil**, 1576

GODINHO, Vitorino Magalhães. Que significa descobrir? In: NOVAES, Adauto (Org.). **A descoberta do homem e do mundo**. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

HANSEN, João Adolfo. Serafim Leite – História da Companhia de Jesus no Brasil. In: MOTA, Lourenço Dantas (Org.). **Introdução ao Brasil – Um Banquete no Trópico**. São Paulo: Senac, 2001. v. II.

_____. A servidão natural do selvagem e a guerra justa contra o bárbaro. In: NOVAES, Adauto (Org.). **A descoberta do homem e do mundo**. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

_____. A civilização pela palavra. In: LOPES, Eliane Marta Teixeira; FARIA FILHO, Luciano Mendes de; VEIGA, Cynthia Greive. (Org.). **500 anos de educação no Brasil**. 4. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2010.

_____. Anchieta: poesia em tupi e produção da alma. (PDF disponibilizado pelo autor).

_____. Ensaio – Manuel da Nóbrega. In: _____. (Org.). **Manuel da Nóbrega**. Recife: Fundação Joaquim Nabuco, Editora Massanga, 2010.

_____. O nu e a luz: cartas jesuíticas do Brasil. Nóbrega – 1549-1558. **Revista do Instituto de Estudos Brasileiros**, n. 38, p. 87-119, 1995.

_____. Para uma história dos conceitos das letras coloniais luso-brasileiras dos séculos XVI, XVII e XVIII. (PDF disponibilizado pelo autor).

_____. Categorias epidíticas da *ekphrasis*. **Revista USP**, São Paulo, n. 71, p. 85-105, set./nov. 2006.

_____. Lugar-comum. In: MUHANA, Adma; LAUDANNA, Mayra; BAGOLIN, Luiz Armando. (Org.) **Retórica**. São Paulo: Annablume; IEB, 2012.

HESÍODO. **Trabalhos e Dias**. Tradução e Introdução Christian Werner. São Paulo: Hedra, 2013.

HOLANDA, Sérgio Buarque de. **Visão do paraíso: os motivos edênicos no descobrimento e colonização do Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

KNAUSS, Paulo. No rascunho do Novo Mundo: os espaços e os personagens da França Antártica. **História** [online], 2008, v. 27, n. 1 (Especial França Antártica), p. 143-153. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/his/v27n1/a09v27n1.pdf>>. Acesso em: 6 jan. 2015.

KRUS, Luís. O imaginário português e os medos do mar. In: NOVAES, Adauto (Org.). **A descoberta do homem e do mundo**. São Paulo: Companhia das letras, 1998.

LAS CASAS, Bartolomé de. **Brevíssima relación de la destrucción de las Indias**. Edición de André Saint-Lu. 18. ed. Madrid: Ediciones Cátedra, 2013.

LÉRY, Jean de. **Viagem à terra do Brasil**. Tradução e notas Sérgio Milliet. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Edusp, 1980.

LÉRY, Jean de. **Histoire d'un Voyage Faict en la Terre du Bresil, Avtrement dite Amerique...** Geneve: Pour Antoine Chuppin, 1580. Disponível em: <<http://archive.org/stream/reizedoodebinne03carv#page/n6/mode/1up>>. Acesso em: 10 out. 2014.

LOGAN, George M.; ADAMS, Robert M. Introdução. In: MORE, Thomas. **Utopia**. Organização George M. Logan, Robert M. Adams. Tradução Jefferson Luiz Carmargo, Marcelo Brandão Cipolla. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

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

_____. **O canibal – Grandeza e decadência**. Tradução Mary Murray Del Priore. Brasília: Editora UnB, 1997.

_____. O Brasil de Montaigne. In: **Revista de Antropologia**. São Paulo: USP, 2006, v. 49 nº 2.

_____. À espera do outro – Nota sobre a antropologia da Renascença. Um desafio ao espírito de sistema. IN: NOVAES, Adauto (org.). **A outra margem do Ocidente**. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

_____. A outra conquista: os huguenotes no Brasil. In: NOVAES, Adauto. **A descoberta do homem e do mundo**. (Org.). São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

_____. De Jean de Léry a Claude Lévi-Strauss: por uma arqueologia de *Tristes trópicos*. **Rev. Antropol.** vol.43 no.2 São Paulo 2000.

_____. L'histoire d'André Thevet, de deux voyages par luy faits dans les Indes Australes et Occidentales (circa 1588). **Colloque Internacional "Voyageus et images du Brésil."** MSH – Paris, le 10 décembre 2003. Table 2 – *Les récits de conquête et de colonisation*.

MARTINS, Francisco José Corrêa. Compilar para conhecer: alguns mapas do território colonial brasileiro da mapoteca do Arquivo Histórico do Exército. In: SIMPÓSIO LUSO-BRASILEIRO DE CARTOGRAFIA HISTÓRICA, 3., 10-13 nov. 2009. **Anais...** Ouro Preto: UFMG, 2009. Disponível em: <https://www.ufmg.br/rededemuseus/crch/martins_compilar-para-conhecer-alguns-mapas-do-territorio-colonial-brasileiro.pdf>. Acesso em: 21 abr. 2015.

MÉTRAUX, Alfred. **A religião dos tupinambás e suas relações com as demais tribos tupi-guaranis**. Tradução Estêvão Pinto. 2. ed. São Paulo: Editora Nacional/Edusp, 1979.

MICELI, Paulo. Ficções da consciência – História e Literatura de Viagem. **Olhar**, ano 1, n. 1, jun., 1999.

_____. Ficções da consciência – História e literatura de Viagem. **Olhar**, ano 1, n. 1, jun. 1999.

_____. **O desenho do Brasil no teatro do mundo**. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2012.

_____. **O tesouro dos mapas – A cartografia na formação do Brasil**. 3. ed. São Paulo: Instituto Cultural Banco Santos, 2004.

MIRANDA, Douglas Soares de. **A guerra em nome de Deus: uma análise crítica do De Gestis Mendi de Saa, de José de Anchieta**. 2007. 154 f. Dissertação (Mestrado em Literatura Brasileira) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2007.

MONTAIGNE, Michel de. Dos Canibais. In: _____. **Ensaaios**. Tradução Sérgio Milliet. São Paulo: Editora Nova Cultural/Círculo do Livro, 1996.

MOURA, Carlos Eugênio Marcondes de. **Estou Aqui. Sempre Estive. Sempre estarei. Indígenas do Brasil. Suas imagens (1505-1955)**. São Paulo: Edusp, 2012.

NAVARRO, Eduardo de Almeida. A origem indiana de um mito do Brasil Colonial. Disponível em: <www.tupi.fflch.usp.br/sites/tupi.fflch.usp.br/files/A%20ORIGEM%INDIANA%20DE_0.pdf>. Acesso em: 26 jan. 2015.

_____. Terra sem Mal, o paraíso tupi-guarani. **Cultura Vozes**, v. 89, n. 2, p. 61-71, mar./abr. 1995.

NÓBREGA, Manuel da. **Diálogo da Conversão do Gentio**. Introdução Mecenas Dourado. Rio de Janeiro: Ediouro, [s.d.].

_____. Diálogo da conversão do gentio. In: HANSEN, João Adolfo. (Org.). **Manuel da Nóbrega**. Recife: Fundação Joaquim Nabuco, Editora Massanga, 2010.

POMPA, Cristina. O profetismo tupi-guarani: a construção de um objeto antropológico. **Revista de Índias**, 2004, v. LXIV, n. 230, p. 141-174. Disponível em: <revistadeindias.revistas.csic.es/index.php/revistadeindias/article/download/415/483+&cd=1&hl=pt-BR&ct=clnk&gl=br>. Acesso em: 26 jan. 2015.

RIBEIRO, Darcy. A invenção do Brasil. In: _____.; MOREIRA NETO, Carlos de Araújo. **A fundação do Brasil: testemunhos 1500-1700**. Petrópolis: Editora Vozes, 1992.

SEPÚLVEDA, Juan Ginés de. **Diálogo llamado Demócrates**. (Estudio preliminar y edición de Francisco Castilla Urbano). Madrid: Editorial Tecnos (Grupo Anaya, S. A.), 2012.

SOUZA, Laura de Mello e. **Inferno Atlântico: Demonologia e Colonização: século XVI-XVIII**. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

STADEN, Hans. **Verdadeira história e descrição de uma paisagem dos selvagens, nus e ferozes devoradores de homens, encontrados no Novo Mundo, a América, e desconhecidos antes e depois do nascimento de Cristo na terra de Hessen, até os últimos dois anos passados, quando o próprio Hans Staden de Homberg, em Hessen, os conheceu, trazendo-os agora ao conhecimento do público por meio da impressão deste livro**. Tradução Pedro Sússekind. Rio de Janeiro: Dantes, 1998.

SZTUTMAN, Renato. Religião nômade ou germe do Estado? – Pierre e Hélène Clastres e a vertigem tupi. In: **NOVOS ESTUDOS, Edição 83**, março, 2009 p. 129-156. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0101-33002009000100008>. Acesso em: 26 jan. 2015.

THEVET, André. **As singularidades da França Antártica**. Tradução Eugênio Amado. Belo Horizonte: Edusp/Itatiaia, 1978.

THEVET, Andre. **Les Singularitez de la France Antartique, Autrement Nommée Amerique, & de Plusieurs Terres & Isles decouuertes de nostre temps**. A Anvers: De l'imprimerie de Christophe Plantin a la Licorne d'or, 1558. Disponível em: <galica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k109516t>. Acesso em: 18 jul. 2014.

TODOROV, Tzetan. **A conquista da América – A questão do outro**. Tradução Beatriz Perrone Moisés. São Paulo: Martins Fontes, 2014.

VAINFAS, Ronaldo. **A heresia dos Índios. Catolicismo e rebeldia no Brasil Colonial**. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

_____. **América 1492: encontro ou desencontro?** Rio de Janeiro: Ao Livro Técnico, 1993.

_____. Rituais indígenas que não se apagam: a catequização frustrada. **Diversitas – Núcleo de Estudos das Diversidades, Intolerâncias e Conflitos da FFLCH-USP**, 16 jun. 2009. Disponível em: <<http://diversitas.fflch.usp.br/node/2202>>. Acesso em: 26 jan. 2015.

VESPÚCIO, Américo. *Mundus Novus*. In: _____.; MOREIRA NETO, Carlos de Araújo. **A fundação do Brasil: testemunhos 1500-1700**. Petrópolis: Editora Vozes, 1992.

VIEIRA, Antônio. Sermam de S. Antonio pregado na cidade de S. Luis do Maranhão, anno de 1654. In: **Sermoens do P. Antonio Vieira**. Lisboa: Officina de Miguel Deslandes, 1682. Disponível em: <www.brasiliana.usp.br/bbd/handle/1918/01952520#page/7/mode/1up>. Acesso em: 2 mar. 2015.

Crédito das Imagens

MÜNSTER, Sebastien. **[Monstros marinhos]**. 1540. In: MICELI, Paulo. **O Desenho do Brasil no Teatro do Mundo**. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2012. p. 68.

[Os seres monstruosos habitantes de terras longínquas]. Representados em *Das Buch der Cronicken* ou *Schedelsche Weltchronic*, de Hartman Schedel, Nuremberg, 1493. In: MICELI, Paulo. **O Desenho do Brasil no Teatro do Mundo**. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2012. p. 73.

Nova et exacta delineatio Americae partis australes. Representado em *Americae Pars VIII*, de Théodore de Bry, Frankfurt, 1625. In: MICELI, Paulo. **O Desenho do Brasil no Teatro do Mundo**. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2012. p. 72.

Os ewaiapanomas (ou juvaipanomas) acéfalos da América. Representado em *Brevis et admiranda descriptio regni Guianae*, de Walter Raleigh, Nuremberg, 1599. In: MICELI, Paulo. **O Desenho do Brasil no Teatro do Mundo**. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2012. p. 72.

Le Bresilien; L'Homme Sauuage; La Femme Sauuage; Le Ciclope. Representados em *Compilação da diversidade das vestimentas atualmente em uso tanto em países da Europa [quanto] na Ásia, África e nas ilhas Selvagens*. Paris, 1567. In: MICELI, Paulo. **O Desenho do Brasil no Teatro do Mundo**. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2012. p. 70, 71.

Brasiliae et Pervvia. Representado em [?]. In: STADEN, Hans. **A verdadeira história dos selvagens, nus e ferozes devoradores de homens**. Rio de Janeiro: Editora Dantes, 1999. p. 30.

[**Peixe-voador**]. Representado em [?]. In: STADEN, Hans. **A verdadeira história dos selvagens, nus e ferozes devoradores de homens**. Rio de Janeiro: Editora Dantes, 1999. p. 22.

MÜNSTER, Sebastien. **Novus Orbis (Die Nüw Welt)**. Representado em *Basileia*, 1540. Disponível em: <<http://www.atlantisbolivia.org/atlantisboliviapart3.htm>>. Acesso em: 24 abr. 2015.

THEVET, André. **Le Nouveau Monde Descouvert et illustre de nostre temps**, 1557. In: MICELI, Paulo. **O Desenho do Brasil no Teatro do Mundo**. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2012. p. 97.

SEVILHA, Isidoro de. **Mapa T-O**, 1472. In: MICELI, Paulo. **O Desenho do Brasil no Teatro do Mundo**. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2012. p. 35.

Planisfério de Cantino, 1502. In: MICELI, Paulo. **O Desenho do Brasil no Teatro do Mundo**. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2012. p. 85.

Portrair du combat entre les sauvages Toüoupinambaults & Margajas Ameriquains, 1580. Jean de Léry. “Histoire d’un Voyage en la terre du Bresil... Geneve: Antoine Chuppin, 1580. p. 205.

COUSIN, Jean et al. **Combat des sauvages, 1557. Tabajara – Margageaz**. In: MOURA, Carlos Eugênio Marcondes de. **Estou Aqui. Sempre Estive. Sempre estarei. Indígenas do Brasil. Suas imagens (1505-1955)**. São Paulo: Edusp, 2012. p. 134.

DELAUNE, Etienne. **Alegorias da fome e da inveja**, 1575. In: LESTRINGANT, Frank. **O canibal: grandeza e decadência**. Tradução Mary Lucy Murray Del Priore. Brasília: Editora da UnB, 1997. p. 158.

Imagem de capa

O canibal sem roupa. Representado em *Les Divers Portraits et Figures faictes sur les meurs des habitants du Nouveau Monde*, de Antoine Jacquard, Poitiers, cerca de 1615-1620. In: LESTRINGANT, Frank. **O canibal: grandeza e decadência**. Tradução Mary Lucy Murray Del Priore. Brasília: Editora da UnB, 1997. p. 155.

Quatro “monstros” representados em um bestiário do norte da França, c. 1277. MICELI, Paulo. **O desenho do Brasil no teatro do mundo**. Campinas, SP: Editora da Unicamp. 2012, p. 69.