UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE LETRAS CLÁSSICAS E VERNÁCULAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LITERATURA BRASILEIRA

A selva europeia e o paraíso tupinambá: tópicas sobre mundos na *História de uma viagem feita à terra do Brasil*, de Jean de Léry

Maria Elaine Andreoti

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. João Adolfo Hansen

v.1

São Paulo

2013

Resumo

Esta pesquisa de mestrado discute a construção simbólica do índio a partir da obra *História de uma viagem feita à terra do Brasil*, do calvinista francês Jean de Léry, participante da primeira expedição francesa ao território sul-americano no século XVI. Propõe-se aqui uma análise em duas etapas: na primeira, busca-se reunir parte da fortuna crítica francesa e brasileira do século XX dedicada à obra e recompor como ela fixa o livro num conjunto de textos que ajudaram a construir a figura do "bom selvagem" do século XVIII e, no XIX, o herói do romance indianista brasileiro; na segunda, tendo em conta a importância da instituição retórica na época em que Léry compõe sua obra, o foco se volta para os critérios de invenção do discurso, baseados na imitação e emulação de textos considerados modelares e, no caso, na fixação de tópicas retóricas que definem a alteridade dos autóctones segundo os objetivos almejados. Desse modo, procura-se discutir como o texto foi lido em momentos diversos da história e como as diferentes leituras, acumuladas através do tempo, tornaram possível a fixação de uma alteridade indígena que padroniza inumeráveis etnias na ideia unificada de um ser "índio".

Palavras-chave: letras coloniais; lugares-comuns retóricos; alteridade; França Antártica; índios.

Abstract

This Master thesis discusses the symbolic representation of the Brazilian indians of the book *History of a voyage to the land of Brazil*, written by the French Calvinist Jean de Léry, who was member of the first French expedition to the South American territory in the sixteenth century. We propose an analysis with two stages: in the first one, we seek to gather a critical part of the XXth century French and Brazilian interpretations of the work and recover the ways they inserted it into a set of texts that concurred to build the figure of the XVIIIth century *bon sauvage* and the XIXth century romantic hero of the Indianist Brazilian novel ; in the second, taking in account the importance of the rhetorical institution at the moment Léry composed his work, we analyze the constructive criteria of the text based on imitation and emulation of texts considered exemplar, and we fix the rhetorical common places that compose the otherness of Brazilian Indians according to some desired goals. Thus, we try to discuss how the text was read at different historical times and how the different readings, accumulated through these times, made possible the fixation of an otherness that standardizes numerous indigenous ethnic groups with an unified idea of a being, "The Indian".

Keywords: colonial literature; rhetorical common places; otherness; Antarctic France, Indian.

Dedico este trabalho a duas mulheres imprescindíveis:

Fatima, minha mãe; Claudia, minha irmã.

Deixo aqui meus agradecimentos a algumas pessoas queridas: ao professor Hansen, por tudo que representou para mim durante a Graduação e, posteriormente, pela orientação sempre tão generosa, paciente e certeira; ao meu marido Edilson, companheiro de pesquisa, profissão e vida; ao meu pai Claudio, pelos muitos anos de dedicação e apoio; aos irmãos e sobrinhos, por estarem sempre perto; à grande amiga Andréia, que me acolheu em sua casa durante três meses, com muito carinho, e assim possibilitou uma parte considerável desta pesquisa; ao também grande amigo Phabulo, por compartilhar nesses últimos dez anos momentos tão agradáveis e, ao mesmo tempo, tão produtivos; e, por fim, aos colegas de Universidade e de profissão que se tornaram bons amigos: Mario, Lica, Marcia, Adriane, Eliana, Bellé, Miguel e demais companheiros da Editora Expressão Popular.

Agradeço ainda a bolsa de estudos concedida pelo CNPq, importante suporte para que esta pesquisa pudesse ser realizada com mais tranquilidade.

Sumário

PRIMEIRA PARTE – SENTIDOS APROPRIADOS

Capítulo 1 – Leitores de Léry: entre história, literatura e etnologia p. 15

Par-delà, um sapateiro etnólogo p. 18

A polêmica Léry *versus* Thevet p. 31

Par-deçà, a memória da "gênese" brasileira p. 36

Capítulo 2 - Literatura de viagem: considerações sobre "um gênero sem lei" p. 50

O espetáculo do mundo no século XVI p. 54

Horizontes em contrário: a descoberta do indivíduo na *Viagem* p. 60

SEGUNDA PARTE – SENTIDOS SEDIMENTADOS

Capítulo 1 – Para uma retórica sem flores p. 63

Jean de Léry *rústico* p. 64

A *narratio* nas crônicas de viagem quinhentistas p. 69

Capítulo 2 – O mundo ao revés p. 81

Os lugares-comuns da descrição, ou o outro no mesmo p. 81

A selva europeia e o paraíso tupinambá p. 88

Capítulo 3 – A ideia, o homem p. 95

Considerações finais p. 105

Referências bibliográficas p. 107

Introdução

A *História de uma viagem feita à terra do Brasil*[1], obra do século XVI escrita pelo calvinista francês Jean de Léry a partir de sua experiência na chamada França Antártica (1555-1558), surpreende o leitor pela "atualidade" de abordagem, atribuindo-se a seu autor uma clareza de linguagem e até uma imparcialidade com relação aos costumes indígenas que não se encontram facilmente entre seus contemporâneos, nos quais se identificam com poucos esforços as práticas de representação e composição próprias de seu tempo e do pensamento vigente com relação à alteridade, afirmação esta que parte: 1) do senso comum no que se refere, por exemplo, à representação negativa da alteridade, sobretudo entre os defensores da tese aristotélica da servidão natural; 2) de uma percepção recorrente entre pesquisadores do gênero.

> *La Renaissance s'ouvre à la contemplation bienveillante d'autres sociétés qu'elle cherche parfois à comparer avec les modèles antiques – les Turcs sont comparés aux anciens Romains. En revanche, les sociétés primitives sont moins unanimement louées; plusieurs modèles président à la description du sauvage, qui parfois se contaminent les uns les autres* (Gomez-Géraud, 2000, p. 53).

Verificada essa aparente diferença, compreende-se então que não é à toa que a *Viagem*, emulada por Montaigne nos *Ensaios*, tenha sido classificada por Claude Lévi-Strauss como o "breviário do etnólogo" e, seu autor, como o portador de *"un style nouveau: une exactitude, une véracité, qui excluent la rhétorique et l'ornement, toute espèce de recherche propre à la littérature de Cour et à son italianisme"* (Nakam, 2005, p. 120) .[2]

Essa forma de representação aparentemente "moderna", humanista, dos povos recém-achados – num momento em que muitos ainda discutiam se sua condição era humana ou bestial – é sem dúvida a principal causa do estranhamento (melhor dizendo, do encantamento) que assegura à obra tamanho sucesso e interesse até hoje. Muitos críticos consideram, sem preocupação com anacronismos, que ela inaugura o bom selvagem celebrado quase dois

[1] Este é o título completo a partir do original francês (*Histoire d'un voyage faict en la terre du Brésil*). Na versão brasileira, traduzida por Sérgio Milliet, ele foi encurtado para *Viagem à terra do Brasil*.

[2] No primeiro capítulo da primeira parte, veremos que Nakam não é o único a cometer o equívoco de desconsiderar os procedimentos retóricos na obra de Léry.

séculos depois por Jean-Jacques Rousseau, uma vez que, em constantes passagens, o que se verifica é um olhar que relativiza os valores implicados nas designações "selvagens" e "civilizados" e, surpreendentemente, confere aos primeiros maior prestígio e exemplaridade de conduta – por exemplo, no trecho a seguir, que se inicia com uma aparentemente simples descrição física comparativa e se desenvolve numa digressão acerca do caráter moral de "selvagens" e "civilizados":

> (...) não são maiores nem mais gordos que os europeus; são porém mais fortes, mais robustos, mais entroncados, mais bem dispostos e menos sujeitos a moléstias, havendo entre eles muito poucos coxos, disformes, aleijados ou doentios (...). E de fato não bebem eles nestas fontes lodosas e pestilentas que nos corroem os ossos, dessoram a medula, debilitam o corpo e consomem o espírito, essas fontes em suma que, nas cidades, nos envenenam e matam e que são a desconfiança e a avareza, os processos e intrigas, a inveja e a ambição[3] (Léry, 1941, p. 99-100).

Léry inicia com lugares-comuns empregados por diversos cronistas, como Colombo, Vespúcio, entre outros, mas o comentário agudo que a seguir justifica a boa saúde do indígena e ao mesmo tempo condena a vida corrompida dos que vivem nas cidades europeias é considerado um fator de destaque, que o põe em boa estima com os leitores que o leriam três, quatro séculos depois, pois parece inverter a posição etnocêntrica esperada para um escrito desse período. E é justamente dessa quebra de expectativa, que parece igualar olhares tão distantes temporalmente, que partiu esta pesquisa que ora se apresenta.

A busca pela reconstituição da representação do índio nas letras encontrou matéria fértil na *Viagem à terra do Brasil* e impulsionou uma pesquisa que desembocou, de início, na produção científica antropológica.[4] No entanto, a necessidade de desvendar os procedimentos

---

[3] *(...) n'estans point plus grans, plus gros, ou plus petits de stature que nous sommes en l'Europe, n'ont le corps ny monstrueux ny prodigieux à nostre esgard : bien sont-ils plus forts, plus robustes et replets, plus disposts, moins sujets à maladie : et même il n'y a presque point de boiteux, de borgnes, contrefaits, ny maleficiez entre eux (...). Et de fait, comme je le monstreray encore plus amplement cy apres, tout ainsi qu'ils ne puisent, en façon que ce soit en ces sources fangeuses, ou plustost pestilentiales, dont decoulent tant de ruisseaux qui nous rongent les os, succent la moëlle, attenuent le corps, et consument l'esprit : brief nous empoisonnent et font mourir par deçà devant nos jours : assavoir, la desfiance, en l'avarice qui en procede,aux proces et brouilleries, en l'envie et ambition, aussi rien de tout cela ne les tourmente, moins le domine et passione* (LÉRY, 1994, p. 211-212).

[4] Referimo-nos aos três que serviram de impulso: *Tristes trópicos*, de Lévi-Strauss; *Os índios e a civilização*, de Darcy Ribeiro; e *Índios do Brasil*, de Julio Cezar Melatti. Ainda que não seja o intuito deste trabalho, há de se notar que permanecem algumas semelhanças no modo de representação do índio mesmo que sejam

discursivos que dão esse matiz tão particular à obra – que Lévi-Strauss comparou com as pinturas impressionistas, pelo "poder de apreender em sua verdade os seres e as coisas, ignorando ou rejeitando as convenções"[5] – implicou investigações que tocam o estudo da práticas discursivas próprias da época, em que os princípios retóricos ainda são o norte da compreensão. Portanto, por mais que se possa reconhecer um desvio do *modus operandi* rotineiro e se dê ênfase à espontaneidade do observador, que deseja *"plus voir qu'avoir"*, há de se cuidar para não se aplicar indiscriminadamente categorias puramente modernas para perscrutar o texto quando é sabido que, em termos de historicidade literária, tais categorias não faziam parte da concepção das letras e das belas letras em tal período.

Desse modo, para propor uma leitura que dê conta das particularidades de seu tempo – dentro, é claro, de nossas próprias limitações[6] –, é necessário de início explicitar que, ao adjetivarmos o autor como "calvinista" e "francês", não intentamos somente fornecer dados biográficos, mas usá-los como postulados que determinam de que lugar fala seu narrador[7] e como isso se relaciona, no texto, à construção simbólica do índio. Para tal, há que se levar em conta a doutrina que Léry seguia e o contexto teológico-político das guerras de religião (que tiveram seu recrudescimento a partir de agosto de 1572), a fim de determinar quais as

---

acompanhadas de um suporte e de uma linguagem científica. Sobre isso, Melatti nos fornece um dado interessante: "(...) em diversas sociedades os índios classificam os civilizados em distantes e próximos. Os que vivem perto são considerados 'maus' e os que vivem longe são tidos como 'bons'. Já se mostrou como aqueles civilizados que moram perto das aldeias indígenas desenvolvem uma série de preconceitos contra eles e não raro os hostilizam abertamente. Os civilizados que moram longe, muitos deles, mantêm uma visão romântica dos índios que, embora também seja preconceituosa, pelo menos lhes é simpática" (MELATTI, 2007, p. 267). Cumpre informar que este estudo data da década de 1960 – daí podermos notar na própria distinção "indígenas" e "civilizados" um modo de nomeação incomum hoje em um trabalho científico; desde então, muita coisa mudou no campo antropológico, sobretudo no que diz respeito aos estudos epistemológicos, conforme poderemos perceber na primeira parte da dissertação (Cf. AGNOLIN, Adone. *O apetite da antropologia.* São Paulo: Humanitas, 2005).

[5] "Entrevue avec Claude Lévi-Strauss". *In:* LÉRY, 1994, p. 5-14.

[6] Vale aqui o alerta do professor Alcir Pécora retomado por Guilherme Luz: "(...) estes estudos [como o que pretendemos estabelecer aqui] não se aproximam, agora, de algo mais profundo ou preciso a propósito dos objetos tratados; não descobrem um método melhor, no sentido do mais seguro ou necessário, segundo um critério universal ou racional neutro. Apenas podem, com sorte, responder mais eficazmente a uma situação presente na história que já não parece acatar como crível que a linguagem seja representação de etapas sucessivas, historicamente mais completas e plenas (...)" (PÉCORA *apud* LUZ, 2003, p. 16).

[7] Arriscamos aqui o uso de tal categoria porque ela nos aproxima de noções que indicam a porção ficcional da narrativa. No segundo capítulo da primeira parte, vamos expor em que termos essa aplicação é possível.

motivações que o levaram a publicar, quase 20 anos após seu retorno à Europa, a *Viagem à terra do Brasil.* No que se refere à recepção do texto no Brasil, esses dados foram pouco considerados até hoje, assim como geralmente ocorre com outras obras do gênero nos estudos latino-americanos, conforme constata Afonso Mendiola:

> *Las obras escritas por los cronistas son usadas, en la investigación histórica actual, como minas de información. Aunque, en la mayoría de los casos, se acepta que están escritas desde una "mentalidad" cristiano-medieval, casi nunca se extrae ninguna consecuencia de ese punto de partida. En el mejor de los casos, su origen cristiano-medieval opera en el investigador para separar lo "verdadero" de lo puramente "proyectivo". De tal manera siempre queda la impresión de que en ocasiones la "realidad fuerte" se expresa por encima (o al lado quizás) de su visión teológica* (2003, p. 10).

Desse modo, ainda que haja uma considerável – sobretudo do ponto de vista qualitativo – bibliografia francesa dedicada tanto à obra como ao contexto histórico, no Brasil ela continua pouco conhecida, mesmo estando entre a bibliografia que carrega a responsabilidade de guardar a gênese do mito de identidade nacional.

Objetivo

Pretendemos apresentar, a partir de uma perspectiva que leve em conta a recepção brasileira, uma leitura em dois tempos da *Viagem à terra do Brasil* de Jean de Léry: 1) considerando como ela tem sido recebida pela crítica em geral e também por leitores do campo das ciências humanas, tratando-se, portanto, de um público especializado que atribui à obra, mais que um valor estético, um sentido utilitário; 2) verificando em que medida esse novo sentido – dos leitores do século XX – difere daquele em que a obra foi produzida se restabelecidos parcialmente o contexto político-teológico e o modo de representação conformado às convenções retóricas da época, que, reconhecidos no texto, conferem-lhe uma significação diferente daquela produzida pela leitura que não os considera.

Desse modo, poderemos perceber como a construção simbólica do índio está atrelada muito mais a um reconhecimento da identidade frente a uma alteridade concebida e significada a partir de um local de produção específico, conforme formulado por Michel de Certeau, e como ainda hoje discursos científicos são construídos a partir de premissas fixadas em textos nos quais a realidade retórica sobressai à realidade empírica, mas, no entanto, é desconsiderada do processo de ressignificação.

Justificativa

> Os caminhos da escrita combinam o plural dos itinerários e o singular de um lugar de produção (Michel de Certeau, 1982, p. 219).

A representação da alteridade sempre foi – e, provavelmente, sempre será – marcada por reduções, generalizações, preconceitos e idealizações. Essa necessária operação humana de classificar e catalogar as coisas do mundo em grupos, quando levada às últimas consequências, pode produzir aberrações como o eugenismo e, a reboque, os genocídios; assim o comprovam os fartos exemplos da história antiga e recente.

Desmontar e analisar, parte a parte, cada peça de um discurso, desvendá-lo como apenas uma dentre as muitas possibilidades de representação, não é apenas um exercício hermenêutico; trata-se de compreender que esse discurso pretende atingir determinado efeito, privilegia um olhar específico sobre objetos nada específicos e, por isso mesmo, não deve ser tomado como decalque de uma realidade empírica, determinada e compartilhada por todos os homens.

Sendo assim, se não se justificasse apenas por lidarmos com uma obra de considerável valor literário que ainda carece de estudos específicos nesse campo de pesquisa, o estudo da *Viagem à terra do Brasil* se faz necessário também por três principais motivos: a obra faz parte de uma linhagem de textos que, ao longo dos séculos, transmutará o mito da Idade de Ouro antigo no mito edênico dos cristãos que se tornará o bom selvagem do Iluminismo do século XVIII e chegará até nós como o mito da identidade nacional – portanto, diz respeito também a uma particularidade da literatura brasileira tal como esta é concebida hoje; ela é ainda hoje considerada um documento de valor histórico, mas tal consideração não leva em conta o dado fundamental de que a mentalidade de um homem do século XX difere da de um do século XVI, baseada que é em outro estatuto de “realidade”, que podemos diferenciar do seguinte modo:

> *(...) la noción de realidad "científica" de la "retórica. (...) La ciencia, cuando predica la verdad de un enunciado, se sujeta a convenciones procedimentales que permiten comprobar si la percepción del otro es repetible. La retórica, cuando atribuye la propiedad de verdad a un enunciado, no se refiere a su empiricidad, sino a la memoria figurativa; (...) algo és verdadero porque la sociedad no lo ha olvidado* (Mendiola, 2003, p. 11).

O terceiro e último motivo, o mais longínquo, mas ainda assim não desconsiderado, diz respeito ao mito que extrapola a dimensão do papel, da representação, e passa a fazer parte da crença da sociedade brasileira, reproduzida nos jornais, nos estudos etnológicos, sociológicos e linguísticos, nas chamadas políticas afirmativas.[8] Ainda hoje esse tupinambá de Léry vive; seja no Xingu, na Coroa Vermelha, no Amazonas, ainda temos dele – nós, os "civilizados" – a mesma expectativa de pureza, mesmo que séculos de convívio e de "adaptação" possam ter-lhe causado danos irreparáveis. O "homem branco" de hoje, carregando a culpa dos séculos de ocupação territorial, aculturamento e massacres, quer restituir-lhe a língua que foi proibida ou substituída, mesmo que esta esteja numa gramática vernácula; quer devolver-lhe a nudez e os adereços, mas, ao mesmo tempo, condena com veemência o uso do *short* e de outros acessórios que lhe são tão caros; quer vê-lo no mato, numa reserva demarcada, mas detesta-o na cidade, onde este muda de *status* e passa a ser chamado de "favelado". Nesse caso, não é mais "índio", não é mais aquele "suporte alegórico cômodo", na expressão de Frank Lestringant; perdeu seu direito porque sucumbiu aos apelos da vida contemporânea, da comodidade, da parafernália tecnológica a que só "brancos" têm direito.

Essa crítica, ainda que possa parecer injusta com algumas iniciativas que asseguram direitos civis fundamentais aos povos que vivem na floresta, ou que pareça desqualificar trabalhos acadêmicos que certamente, como este, visam a uma interferência positiva no

[8] As políticas de ação afirmativa são medidas que visam oferecer aos grupos discriminados (histórica e socialmente) um tratamento diferenciado de modo a compensar as desvantagens devidas à situação de fragilidade e violência que sofrem, seja pelo racismo ou por outras formas de discriminação. Entre esses grupos socialmente excluídos, podemos citar indígenas, negros, deficientes físicos, homossexuais, judeus e árabes (podendo haver muitas variações de acordo com a região ou país). Outras terminologias empregadas para essas ações são *equal opportunity policies*, ação afirmativa, ação positiva, discriminação positiva ou políticas compensatórias. No Brasil, uma das mais recentes políticas de ação afirmativa é o sistema de cotas para estudantes afrodescendentes e indígenas nas universidades públicas.

mundo concreto, tem apenas o interesse de suscitar uma discussão sobre como a representação da alteridade ainda se dá numa perspectiva que, como diz Michel de Certeau, não escapa – e certamente não escapamos nós também – à cultura que a produziu.

Objeto

A primeira dificuldade em definir nosso objeto, apesar de tratar-se de apenas uma obra, é a extensa lista de edições com que conta: 1578, 1580, 1585, 1594, 1599-1600, 1611 – todas elas modificadas e acrescidas de informações pelo próprio autor.[9] Inicialmente por falta de opções e, somente num segundo momento, por escolha consciente, foram utilizadas aqui a tradução de Sérgio Milliet, de 1941, segundo a edição francesa de Paul Gaffarel, *Viagem à terra do Brasil*; e, em francês (antigo), a organizada por Frank Lestringant, em 1994, a partir da 2ª edição (1580), *Histoire d'un voyage fact en la terre du Brésil*. Não seria possível, por falta de condições materiais, realizar um cotejo de cada uma, portanto nos valemos do que dispomos – o texto em português e, em nota de rodapé, o texto em francês – para que possamos ter noção dos eventuais prejuízos[10] da tradução, ainda que ela não esteja aqui sob julgamento. Consideramos, inclusive, que a tradução tem em si um valor próprio, já que é ainda a única forma de contato dos leitores brasileiros com o texto.

[9] Para dar uma dimensão da complexidade da "história" do livro, nos valemos do resumo que Lestringant faz a respeito de suas idas e vindas antes mesmo da publicação: *"C'est en effet pour répliquer aux 'digressions fausses, piquants et injurieuses' dont André Thevet a émaillé sa* Cosmographie *de 1575 à l'encontre des ministres envoyés par Calvin au Brésil, que Léry décide de publier son 'recueil amériquain'. Deux fois rédigé, deux fois perdu dans le bouleversement des guerres civiles (...) , et recouvré comme par miracle (...)"* (LESTRINGANT, 1999, p. 14).

[10] Vale aqui o alerta de Andrea Daher (2007, p. 252): "Lembremos o caráter mutilado e, por muitas vezes, errôneo da única tradução disponível em português, de Sérgio Milliet (*Viagem à terra do Brasil*, São Paulo, Livraria Martins, 1941) (...)".

PRIMEIRA PARTE – SENTIDOS APROPRIADOS

Capítulo 1 – Leitores de Léry: entre história, literatura e etnologia

Mais que reste-t-il de la capitale de la France antarctique ou équinoxiale, ce rêve d'un paradis terrestre et de la paix fait par un huguenot en exil?
(Blaise Cendrars)[11]

Ainda que o recorte temporal proposto neste estudo sobre a recepção da *Viagem à terra do Brasil* se limite a experiências de alguns de seus leitores e críticos a partir do século XX, não poderia deixar de estar em nosso horizonte uma linhagem de grandes pensadores que tiveram a obra incluída em sua bibliografia de estudos – como lembra Frank Lestringant, "As figuras de Caim e do filho de Cam logo vão ser substituídas por um avatar destinado a um belo futuro, o do Bom Selvagem dos filósofos. Jean de Léry será muito lido no século das Luzes: Bayle, Locke e, mais tarde, Rousseau, Diderot e Raynal farão dele, bem antes de Claude Lévi-Strauss, seu 'breviário'".[12]

O que aqui chamamos "linhagem" – e que sem dúvida mereceria um estudo mais apurado que recuperasse, na medida do possível, como a *Viagem* foi apropriada e monumentalizada[13] – diz respeito a quatro séculos de leituras que apontam para essa narrativa como uma das iniciadoras de uma nova forma de representação da alteridade. Um indício dos primórdios dessa apropriação sem dúvida é a associação do nome de Léry ao de Michel de

[11] CENDRARS, Blaise. *Le Brésil – les hommes sont venus.* Paris: Gallimard, 2010.
[12] LESTRINGANT, Frank. "De Jean de Léry a Claude Lévi-Strauss: por uma arqueologia de Tristes trópicos". Disponível em: <www.scielo.br/pdf/ra/v43n2/v43n2a05.pdf>.
[13] A partir da ideia que opõe *evento* e *monumento* – empregados por Florence Dupont na análise da apropriação das obras "clássicas" greco-romanas para distinguir, conforme o presente da enunciação, o discurso oral (evento) do escrito/lido (tornado monumento) –, a professora Andrea Daher, na última parte de *A oralidade perdida*, propõe uma segunda etapa de monumentalização, que ocorre no século XVIII com as obras dos viajantes do XVI: "A perspectiva da historiografia literária – evidentemente tributária das estéticas setecentistas, tendo por pressuposto o tempo e a história como contínuo evolutivo – universalizou então a 'instituição literária' segundo as classificações pós-iluministas, exteriores e anacrônicas, de épocas e estilos. Impossibilitou-se, com isso, a observação da dinâmica dos usos de técnicas e de modelos veiculadores dos preceitos retóricos que antes ordenavam a invenção e a elocução do efeito enquanto artifício. A partir de então, a 'instituição literária' só permitirá a compreensão anacrônica desses usos em termos realistas e expressivos (...)" (DAHER, 2012, p. 223-224).

Montaigne, considerado o precursor do relativismo cultural.[14] Mesmo que não haja menções diretas que provem a relação[15], sendo contemporâneos e tendo Léry gozado de considerável popularidade em seu tempo, é bastante plausível a hipótese de que Montaigne tenha se valido de sua narrativa – dentre outras, como a de Francisco López de Gómara e a do próprio André Thevet – para compor o texto "Dos canibais", dos *Ensaios*. Essa leitura comparativa fez com que o autor da *Viagem* recebesse, antes da divisa dedicada a ele por Lévi-Strauss, outra muito célebre atribuída a Saint-Hilaire, a de "Montaigne dos viajantes".

Existem também paralelos entre a *Viagem* e a obra de Agripa D'Aubigné, *Les tragiques*, e nada menos do que com *A tempestade* de Shakespeare. A propósito dessa comparação pouco provável, mas nem por isso menos fértil no campo da análise literária, Janet Watley traz um dado interessante com relação à recepção de Léry entre os leitores de língua inglesa:

> *(...) l'*Histoire d'un voyage faict en la terre du Brésil *occupe une position privilégiée, par sa qualité intellectuelle et littéraire. Ici ne s'agit pas de "prouver" que Shakespeare l'a lue. Mais le lecteur anglophone qui connait intimement* La tempête *lit l'*Histoire *de Léry avec un certain émerveillement: on reconnaît ça, il y a un air de famille entre les deux.*[16]

De acordo com a historiadora Andrea Daher, Ter Ellingson aponta que a fixação do "nobre selvagem" (*Noble Savage*), termo cunhado por Marc Lescarbot na *Histoire de la nouvelle France* – obra que trata da colônia francesa que começa a se estabelecer na América do Norte no século XVI –, e também sustentado pelo índio de Léry em certa medida, foi um produto da literatura inglesa e não da francesa, pois, segundo a hipótese de Frank Lestringant, teria havido um "*lobby* protestante" que impulsionou a circulação dessas obras também na

[14] Segundo Lestringant, a frase "Cada qual chama de barbárie o que não é de seu costume", do ensaio "Dos canibais", é o "*slogan* do relativismo". Cf. o artigo "O Brasil de Montaigne". Disponível em: <www.scielo.br/scielo.php?pid=S0034-77012006000200001&script=sci_arttext>.

[15] Como defensores dessa tese, temos Gilbert Chinard, na França, e Afonso Arinos de Mello Franco, que faz uma análise comparativa entre Montaigne e Léry em *O índio brasileiro e a revolução francesa.*

[16] WATLEY, Janet. "Sea-Changes". *L'histoire d'un voyage* de Jean de Léry et *La tempête* de Shakespeare. *In:* LESTRINGANT, F.; GOMEZ-GÉRAUD, M. C. (orgs.). *D'encre de Brésil*. Paris: Paradigme, 1999.

Inglaterra, aumentando assim a difusão da abordagem amistosa dos autóctones americanos.[17] Como não pretendemos encontrar uma "gênese" da figura do bom selvagem – o que contrariaria o nosso próprio método de investigação –, essa informação é válida não para atribuir a ingleses ou franceses o mérito da invenção, mas para termos em conta que o índio passa a ser também um assunto político nos meados do século XVI, condicionando os rumos que o projeto colonialista de cada país deveria seguir.

No século XVIII, a figura do índio despontará como a concretização dos ideais de igualdade, liberdade e fraternidade. Defendida por Rousseau, a ideia da bondade natural do homem em estado de natureza ainda não corrompido pelo convívio social – daí, como aponta Afonso Arinos, o estabelecimento da irreversível oposição entre *natureza* e *civilização* –, vai ligá-lo indelevelmente à Revolução burguesa ocorrida na França em 1789. De acordo com Daher, na busca pelo capital de informação, encontram-se materiais diversos ("jornais, memoriais, correspondências, artigos, manuscritos") que, igualados aos relatos de viagem, foram tomados como fontes de informação dos filósofos que estão no cerne dessa mudança. Com base nas pesquisas de Michèle Duchet, a historiadora informa que:

> Entre os livros de viagens, na França, os mais importantes eram as *Coletâneas* ou *Coleções*, pelo seu caráter cômodo de grandes manuais. Destas, em particular, destaca-se a *Histoire Générale de voyages* (1746-1749), do Abbé Prévost – um dos "avatares filosóficos" do relato de Jean de Léry – que confirmou o gosto pelos relatos de viagem no século XVIII, permitindo, através da crítica, que o seu caráter documental superasse o do "maravilhoso (...)" (Daher, 2012, p. 232-233).

Ao mesmo tempo, esse índio que trouxe a boa nova da igualdade entre os homens será lembrado, já no XIX, com certo pesar por um Chateaubriand, que, desiludido com o declínio de sua classe, verá nele a representação do homem não corrompido pela civilização burguesa. No Brasil, com a chegada das ideias positivistas e do influxo do nacionalismo, ele será louvado por poetas e romancistas como José de Alencar. Traçando um paralelo entre a

[17] Cf. DAHER, 2012, p. 147 e ss. Apesar de católico, Lescarbot, que publica seu relato na primeira década do século XVII, seria simpático aos relatos huguenotes – assim como ocorre com Claude d'Abeville – porque é nesse *corpus* que a representação de um índio dócil e com qualidades cristãs pode justificar novas iniciativas de colonização.

concepção dos autores mencionados, um francês e um brasileiro, a professora Maria Cecília de Moraes Pinto conclui que, nesse momento, "um volta-se para a morte, o outro para a vida; um condena a crueldade da História e o insucesso do seu mundo; o outro aceita a marcha dos acontecimentos e a vitória, sempre idealizada, da mentalidade anterior ao mercantilismo e tão primitiva quanto a dos selvagens"[18].

Também o índio, bem como o paraíso terrestre que já povoa o imaginário do europeu há tantos séculos, torna-se foco das pesquisas científicas dos naturalistas que vêm à América catalogar flora, fauna, costumes e línguas. Daí resultam tantos trabalhos que reforçam o exotismo fascinante dos trópicos, entre eles o de Ferdinand Denis, que, segundo Daher, é quem institui o índio "como objeto, por excelência, das Letras abrasileiradas" (2012, p. 188).

Assim, em poucas páginas, resumimos um percurso complexo, uma linhagem riquíssima que liga duas pontas distantes da história, a fim apenas de reconhecer o tamanho da perda ao não levar em conta toda essa lista de ilustres, negligenciamos ao propor um pulo temporal para o século XX e mantê-la registrada para pesquisas futuras. Mas acreditamos que, dentre a bibliografia dedicada ao autor, é justamente a recepção recente – sobretudo no que diz respeito aos estudos brasileiros – que ainda carece de atenção.

Par-delà[19]**, um sapateiro etnólogo**

> ... uma vez encetado, o jogo das conjecturas não tem mais fim.
> (Lévi-Strauss, 2004, p. 39)

No que concerne à recente experiência francesa com a *Viagem ao Brasil*, podemos fundar nossa análise em dois autores que inauguram uma nova leitura da obra: Claude Lévi-Strauss e Michel de Certeau. Ao primeiro, coube a célebre divisa que institui a obra de Léry

[18] Para esclarecer essa última parte, é preciso associar essa vitória à suposta resistência dos indígenas em não se deixarem escravizar. Nesse sentido, a independência do país seria o término de uma luta iniciada pelos índios contra a colonização. Cf. PINTO, Maria Cecília de Moraes, 1995, p. 274.

[19] Empregamos inversamente o sentido das locuções *par-deçà* e *par-delà* acompanhando a nova perspectiva de leitura, ainda que esta, sem dúvida, seja intimamente ligada ao pensamento europeu.

como o "breviário do etnólogo", dando a ela o *status* de inauguradora de uma ciência moderna – "obra-prima da literatura etnográfica" – que será estabelecida somente no século XVIII; ao segundo, em seu ensaio "Etno-grafia. A oralidade ou o espaço do outro: Léry", coube firmar essa leitura por meio de uma análise da *Viagem* para desvendar justamente as bases metodológicas dessa ciência e encontrar o paralelo de alguns procedimentos de Léry nos *Tristes trópicos* do etnólogo.

Lévi-Strauss, então jovem antropólogo que veio ao Brasil pela primeira vez na década de 1930, na missão francesa que fundou o curso de Sociologia na Universidade de São Paulo e, mais importante aqui, realizou as pesquisas de campo que norteariam a produção de uma das mais importantes obras etnológicas do século XX, automaticamente liga sua experiência àquela vivida, quatro séculos antes, pelos primeiros viajantes que conheceram a "pré-história" brasileira, desejando ele próprio inaugurar essa relação antes que ela deixasse suas marcas indeléveis:

> Então, insidiosamente, a ilusão começa a tecer suas armadilhas. Gostaria de ter vivido no tempo das *verdadeiras* viagens, quando um espetáculo ainda não estragado, contaminado e maldito se oferecia em todo seu esplendor (...). Teria sido melhor chegar ao Rio no século XVIII com Bougainville, ou no XVI, com Léry e Thevet? (2004, p. 39-40 – grifo do autor)

No reconhecimento dessa ilusão, ou desse "dilema do viajante moderno", transparece a consciência de Lévi-Strauss quanto à impossibilidade de concretizar o desejo de manipular o tempo; mas, sobretudo, com o grifo do adjetivo "verdadeiras", o autor demonstra suspeitar dessa sua idealização, ainda que a comoção o leve, mais de uma vez, a se distrair com tais conjecturas.

Mas a força sedutora vai-se impondo pouco a pouco em *Tristes trópicos*[20]. Adiante na narrativa, quando de sua chegada ao Rio de Janeiro, um novo paralelo se opera quando Lévi-Strauss se vê sobre o terreno onde outrora viviam os tupinambás e onde se deu a experiência

[20] Obra-chave do repertório etnográfico que narra a experiência de Lévi-Strauss entre as tribos Cadiueu, Nambiquara, Bororo e Tupi-Caraíba e curiosamente surgida de um projeto literário (uma autobiografia provavelmente) que ele desistiu de empreender, mas que deixou suas marcas, por exemplo, no capítulo "O pôr-do-sol". É curioso notar que, na contramão do que ocorre com a *Viagem*, *Tristes trópicos* ganha leitores fora do seu círculo de produção especializada.

narrada por Léry: “Ando pela avenida Rio Branco onde outrora erguiam-se as aldeias tupinambá, mas carrego no bolso Jean de Léry, breviário do etnólogo” (2004, p. 77).

Agora, passado e presente parecem se emparelhar não mais como desejo, mas como percepção vertiginosa que tem como suporte a presença amparadora do livro que traz consigo.

Anos depois, numa entrevista feita especialmente para ser publicada na edição de 1994 de *Viagem ao Brasil* preparada por Frank Lestringant, Lévi-Strauss deixa mais clara essa íntima relação com a obra:

> [Sobre a visita a um sítio arqueológico indígena no Rio de Janeiro] *(...) je me disais que j’étais peut-être le premier à revenir là depuis le temps de Léry, à fouler un sol sur lequel il avait peut-être marché. Tous est dans cette émotion, dans ce sentiment qui m’a fugitivement traversé: la lecture de Léry m’aide à m’échapper de mon siècle, à reprendre contact avec ce que j’appellerai une “sur-realité” – qui n’est pas celle dont parlent les surréalistes: une réalité plus réelle encore que celle dont j’ai été le témoin. Léry a vu des choses qui n’ont pas de prix, parce que c’était la première fois qu’on les voyait et que c’était il y a quatre cents ans* (*in:* Léry, 1994, p. 13).

Derrubada a barreira temporal, a *Viagem* parece funcionar, pois, como um buraco de minhoca[21] para o etnólogo: uma forma de sanar a incompletude da experiência atual, “vestígios de uma realidade desaparecida” (Lévi-Strauss, 1998, p. 40), com a experiência “original” e completa de que supostamente Léry fora testemunha.

Desse modo, ainda que inicialmente vigilante quanto aos meios pelos quais a ilusão tece suas armadilhas, Lévi-Strauss criou para si próprio, enquanto leitor, uma autoficção, chegando até a reconhecer coincidências “cabalísticas” entre a sua vida e a de Léry.[22] Nesse sentido, ele se vê como o duplo do calvinista do século XVI:

> – [Pergunta] *N’avez vous pas être intrigué, ou pour dire les choses autrement, ne vous êtes-vous pas interrogé sur les secrets de fabrication de l’*Histoire d’un voyage?
> – [Resposta de Lévi-Strauss] *En effet, c’est un texte qui pose de nombreux problèmes et qui m’en a posé tout au long de ma vie. Le livre, mais aussi Léry. Ce que je vais vous dire vous paraîtra peut-être présomptueux, je vous prie de m’en excuser, mais j’ai l’impression d’une connivence, d’un parallélisme entre l’existence de Léry et la mienne. Je l’ai ressenti, dès le*

[21] Buraco de minhoca é um termo emprestado da física para explicar a possibilidade, com base na teoria da relatividade de Einstein, de existirem “tubos de espaço-tempo” que hipoteticamente interligariam como uma ponte diferentes regiões em diferentes épocas.

[22] Obviamente, dizer isso não supõe de modo algum uma desvalorização de sua credibilidade como cientista. O intuito aqui é provar, a partir da experiência do “leitor Claude Lévi-Strauss”, a força desse encantamento a que nos referimos inicialmente ao descrever as impressões deixadas pela leitura de Léry. Nesse sentido, sua confissão nos parece de uma franqueza tão digna que só podemos entendê-la como a de qualquer outro homem, que, independentemente da formação ou crença, nutre seus mitos pessoais.

> *début, et cela n'a fait que se développer au fil des années. Léry attend dix-huit ans avant de rédiger son* Voyage *; j'en attends quinze avant d'écrire* Tristes Tropiques. *Dans l'intervalle, pendant ses dix-huit années pour Léry, ces quinze pour moi, que s'est il passé? Pour Léry: les guerres de Religion, les désordres de Lyon, de la Charité-sur-Loire, le siège de Sancerre – qu'il a vécu et sur lequel il a écrit un livre. Et pour moi: la Seconde Guerre mondiale, également la fuite devant les persécutions. (...).*[23]

Evidentemente, a pergunta do entrevistador se referia ao que propomos responder aqui: a que artifício de construção se atribui essa impressão que o livro nos deixa? Lévi-Strauss – que em seguida diz, com perspicácia, que talvez os exegetas saibam responder essa questão, sugerindo que se consulte Frank Lestringant – responde a partir de sua experiência pessoal como leitor, demonstrando uma relação com a obra que passa longe de qualquer sistematização desta enquanto objeto de estudo literário.

E é justamente Lestringant que propõe, no artigo "De Jean de Léry à Claude Lévi-Strauss", uma averiguação do "leitor Lévi-Strauss". Indicando o procedimento da *enargeia* empregado na *Viagem* e explicando seu funcionamento – que incita a uma participação ativa do leitor que complete o que a escrita não alcança –, verifica como esse leitor definido responde:

> Chamado a cooperar com a ilusão, o leitor entra, quer queira quer não, no jogo da alucinação compartilhada. O exemplo de Lévi-Strauss leitor de Léry mostra que o dispositivo funciona perfeitamente, apesar do intervalo de quatro séculos. A ilusão nesse caso é reforçada pelo fato de se sobreporem duas experiências do Brasil, de perda e de luto. A *História de uma viagem* de Léry atravessa em filigrana *Tristes trópicos,* legível de ponta a ponta nesta viagem em palimpsesto.[24]

As noções de *perda* e *luto* – talvez o que mais os aproxime – têm em ambos autores duas referências imediatas: objetivamente, a morte dos povos indígenas, iniciada pela colonização no século XVI e pelo avanço das cidades no XX. Subjetivamente, no próprio trabalho memorialístico marcado fortemente pela nostalgia, que se manifesta em Léry ao relembrar, com o coração sobressaltado, a estranha balada tupi "*heu, heuaüre, heüra, heüraüre, heüra, heüra, oueh"*, e que o leva a lamentar, no final, não estar junto de seus

---

[23] "Sur Jean de Léry. Entretien avec Claude Lévi-Strauss". *In:* LÉRY, Jean de. *Histoire d'un voyage faict en la terre du Brésil.* Texto estabelecido por Frank Lestringant a partir da 2ª edição (1580). Paris: Librairie Générale Française, 1994, p. 5-14.

[24] Disponível em: <www.scielo.br/pdf/ra/v43n2/v43n2a05.pdf>.

amigos tupinambás; e pela dupla nostalgia de Lévi-Strauss: uma, das origens que ele nunca conhecerá; a outra, de suas próprias recordações.

A *Viagem* chega, portanto, ao século XX, nada mais nada menos, como livro de cabeceira de Lévi-Strauss. E é por esse filtro de leitura – que talvez não encontre outro correspondente tão acentuado na literatura – que se estabelecerá um modo de recepção muito específico, pois, a partir de então, os leitores de Lévi-Strauss provavelmente se tornam também leitores de Léry. Isso não pressupõe que se fecharam outras vias de acesso ao livro, muito menos que todos o lerão impositivamente do mesmo modo, mas indica que esse novo público, provavelmente especializado, reconhecerá qualidades no livro que naturalmente o destacarão – e a ideia de precursor o prova bem – do universo um tanto insípido da chamada literatura geográfica.

De certo modo, talvez o próprio Lévi-Strauss tenha percebido que essa aproximação com a etnologia poderia afastar o grande público da obra, por isso ele não deixa de alertar que *"Le livre est un enchantement. C'est de la littérature. Qu'on laisse l'ethnologie aux ethnologues et que le public lise l'*Histoire d'un voyage faict en la terre du Brésil *comme un grande œuvre littéraire. Et aussi comme un extraordinaire roman d'aventures"* (*in* Léry, 1994, p. 13). Não obstante, é bem pouco provável que assim sejam feitas, a partir de sua divisa, as leituras e estudos sobre a obra de Léry; chega-se até a cogitar que, em sentido inverso, é Lévi-Strauss que se tornou, em nosso tempo, o breviário de Jean de Léry.

*

Na chave de leitura proposta por Lévi-Strauss e vislumbrando uma "arqueologia da etnologia" no sítio semântico da *Viagem*, vem Michel de Certeau. Para ele, "Ainda que suponha tradição medieval de utopias e de expectativas onde já se esboçava o lugar que o 'bom selvagem' virá preencher, Jean de Léry nos fornece um ponto de partida 'moderno'. Na verdade assegura uma transição" (Certeau, 1975, p. 214). Mas esse sentido de modernidade

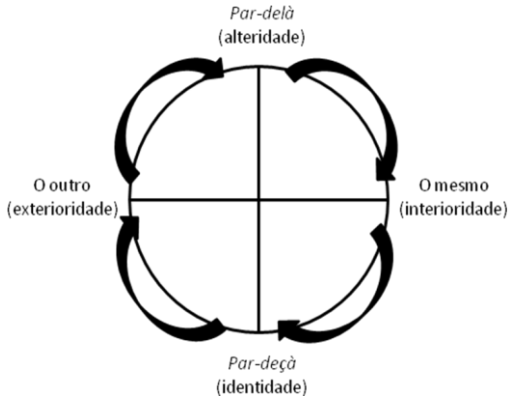
reconhecido em Léry não diz respeito aos seus bons sentimentos para com o nativo americano, como muitas leituras rasas pressupõem; trata-se de um pensamento de difícil síntese que parte de uma epistemologia da história (não à toa o ensaio está na obra *A escrita da história*), custosamente decifrável quando esta já se naturalizou no pensamento ocidental do qual fazemos parte. A princípio, cumpre dizer que a descoberta da América inaugura, para esse autor, uma nova relação do Ocidente com a escrita. Esta, que até então se voltava ao seu próprio sujeito, deve agora dar conta de significar a alteridade, incorporando-a em um sistema de representação alheio a ela e inventando, desse modo, o "espaço do outro".

A história moderna – que, do outro lado do oceano, estaria em processo de desagregação, separando a "'história natural' (abandonada ao filósofo) e a 'história divina' (abandonada ao teólogo)" (Certeau, 1975, p. 211), mas que ainda conserva em Léry as duas faces – seria então determinada por essa *escrita*, pela *temporalidade*, pela *identidade* e pela *consciência*; inversamente, o novo objeto pressupunha outras bases, definidas no "quadrilátero etnológico":

> (...) a *oralidade* (comunicação própria à sociedade selvagem, ou primitiva, ou tradicional), a *espacialidade* (ou quadro sincrônico de um sistema sem história), a *alteridade* (a diferença que evidencia um corte cultural), a *inconsciência* (estatuto de fenômenos coletivos referentes a uma significação que lhe é estrangeira e que é, portanto, um saber vindo de outro lugar) (*Ibid.*, p. 210).

Tomando por base esse percurso de ida e volta que Léry faz da identidade à alteridade e da alteridade à identidade, Certeau reconhece uma "hermenêutica do outro", evidenciada na circularidade imanente na estrutura do livro. Parte do pressuposto de que essa circularidade é inevitavelmente cindida por um oceano (metafórico ou literal) que separa dois domínios distintos, marcados pelas locuções "*par-deçà*" (aqui, Europa, identidade) e "*par-delà*" (lá, América, alteridade). Se pensarmos no próprio gênero de viagens, esta é sem exceções a estrutura mínima possível, o que não pressuporia, por si só, nenhuma diferenciação com os demais textos. É necessário, pois, para Certeau, traçar um outro eixo – este perpendicular, que

separa o círculo verticalmente. Reconstruímos aqui, com pequenas modificações, a segunda figura contida no ensaio para facilitar essa estruturação:



Reprodução da figura II (Certeau, 1975, p. 221)

Se ao cindir a experiência entre "aqui" e "lá" deixa claros os dois espaços implicados, geograficamente determinados na *Viagem*, nem tão simples é compreender a outra cisão proposta, que esquematiza uma operação que se evidencia na organização das matérias do texto e que, diz Certeau, "será repetida centenas de vezes pelos trabalhos de etnologia" (p. 221). Partindo do ponto baixo do círculo, temos os capítulos referentes ao trajeto de viagem feito por Léry e seus companheiros; aqui estão no domínio do "outro" porque já ocorre a disjunção com o familiar (capítulos I a V). Após a chegada, passando pelo segundo ponto que marca, no primeiro plano, o espaço da alteridade, até o capítulo XIII – em que se descrevem a flora, a fauna e a aparência física e adereços utilizados pelos índios (elementos externos, portanto), finalizando com o salmo 104[25] –, adentramos esse espaço do outro sem, no entanto, tocar a dimensão do inefável, que irá se instalar a partir do capítulo XIV, ponto máximo da estranheza – a guerra e a antropofagia. Este é o terceiro ponto determinado no círculo, que

[25] *"O Seigneur Dieu que tes oeuvres divers/ Sont merveilleux par le monde univers/ O que tu as tout fait par grande sagesse !/Bref, la terre est pleine de ta largesse"* (Salmo 104, vs. 24, *apud* LÉRY, 1994, p. 334). Concordando ou não com a análise de Certeau, é realmente emblemática a presença do salmo 104 justamente no fechamento do capítulo que precede a narrativa da guerra, que, como sabemos, desembocará na prática mais "selvagem" entre todas as que marcam a alteridade: a antropofagia. É como se, até aqui, houvesse ainda um modo de relacionar as singularidades da terra e da gente nova à escritura sagrada, isto é, ao mundo reconhecível nela e que, em seguida, necessitará de outras escoras.

inicia a narrativa de organização social que só pode ser determinada por seus correlatos na esfera da identidade, por isso indica já um retorno ao "mesmo". Em nosso entender, seria justamente aí que a *Viagem* se diferenciaria de suas contemporâneas, pois essa nova cisão em vertical – supondo então um novo par de oposição, *natureza/cultura*, que "neutraliza a bipolaridade inicial, perigosa e cética (verdade *par-deçà*, erro *par-delà*)"[26] – reclassifica a alteridade "num universo exótico e na utopia de uma ética segundo a ordem que nela introduz a escrita de Léry". Por fim, o último percurso, o retorno ao ponto de partida, é aquele que conduz, segundo Certeau, "este selvagem civilizado até Genebra" (p. 222); em outras palavras, conduz aquilo que se dá a ler pela escrita que produz a "invenção do selvagem" (p. 214).

Mas não é apenas na contraposição entre oralidade e escrita que Certeau encaminha sua análise; é também na falta que abre um "buraco no tempo" artificialmente linear da narrativa, provocada pela "festa do olho e festa do ouvido" (p. 226, 227). Como exemplo, ele recorre ao momento em que o narrador Léry relembra efusivamente uma das cerimônias que presenciou:

> (...) Uma tal alegria que não apenas ouvindo os acordes tão bem medidos de uma tal multidão, e sobretudo pela cadência e pelo refrão da balada, a cada estrofe todos conduziam suas vozes dizendo: *heu, heuaüre, heüra, heüraüre, heüra, heüra, oueh*, fiquei inteiramente encantado; mas também todas as outras vezes que me lembro disto, o coração sobressaltado, me parece que ainda os tenho nos ouvidos.[27]

Para essa falta de significação do que olhos e ouvidos captam, há duas saídas: uma, a tradução do língua – o intermediário entre esses dois mundos que, no caso em cena, explica que o canto relembrava os antepassados e retomava um mito semelhante ao do dilúvio

[26] Esse par de oposições é proposto por Certeau em uma outra estrutura, dessa vez triangular, que teria natureza e sociedade civil na base unidas no cume por Genebra, ponto de partida e de retorno.

[27] Essa tradução foi retirada do texto de Certeau (1975, p. 215), pois na edição brasileira de Milliet foi feita uma supressão com relação ao texto original. Na versão francesa: *"j'eu lors en recompense une telle joye, que non seulement oyant les accords si bien mesurez d'une telle multitude, et sur tout pour la cadence et le refrein de la balade, à chacun couplet tous en traisnans leurs voix, disans: Heu, heuaüre, heüra, heüraüre, heüra, heüra, oueh, j'en demeuray tout ravi: mais aussi toutes les fois qu'il m'en ressouvient, le cœur m'en tressaillant, il me semble que je les aye encor aux oreilles"* (LÉRY, 1994, p. 403).

bíblico[28], automaticamente associado por Léry –, transformando "a balada em produto utilizável"; a outra, o arrebatamento, que abre fissuras na "economia da história" e dá espaço para a construção de um "corpo de prazer" não previsto:

> Como se viu, o lucro "trazido" pela escrita parece recortar um "resto" que vai definir também o selvagem e que não se escreve. O prazer é o vestígio desse resto. "Encantamentos" de Léry, festas dos tupi – salmos silvestres de um e danças e baladas aldeãs de outros. *Excesso* que constitui um lugar comum entre eles. Mas isto é o efêmero e o irrecuperável. (...) Na *Histoire,* o maravilhoso, marca visível da alteridade, não serve para propor outras verdades ou um outro discurso, mas, pelo contrário, serve para fundar uma linguagem sobre a capacidade *operatória* de dirigir a exterioridade para o "mesmo". O "resto" de que falo é antes uma recaída, um efeito segundo desta operação, um dejeto que ela produz ao triunfar, mas que não visava a produzir. Este dejeto do pensamento construtor, sua recaída e seu recalcamento, isto será, finalmente, o outro (Certeau, 1975, p. 227).

Nesse sentido, há na *Viagem*, ao lado da escrita que significa o outro – sem, no entanto, significar algo para ele, mas sim para seu próprio produtor –, um texto que não fala e apenas se insinua nessas fissuras, mas que serve sobremaneira para completar, *par-deçà*, a edificação do selvagem ocidentalizado e "carnavalizado", diz Certeau.

Esta é uma síntese do complexo e muito pertinente que nos basta, por ora, sobre o texto de Certeau. Algumas críticas podem ser dirigidas ao fato de ele não levar em conta que era comum à época seguir uma *dispositio* que já pressupunha uma ordenação das matérias análoga à que Léry aplica, fazendo progredir seu texto. Ele próprio – no início do capítulo XIII, por exemplo – deixa transparecer esse cuidado:

> Tendo falado dos animais quadrúpedes, das aves, dos peixes, dos répteis e outras coisas com vida e movimento existentes na América, quero, antes de descrever os costumes dos nossos selvagens a que ainda não me referi, falar das plantas, frutos e raízes que se encontram nesse país (Léry, 1946, p. 152).[29]

---

[28] A corrupção do mito bíblico é explicada por Léry pela falta de uma escrita que conservasse sua verdade original. Em outro momento do texto, que aqui não fará parte de nosso enfoque, Certeau assinala que essa escrita como manutenção da verdade e demonstração de superioridade perpassa o texto e deixa transparecer o lugar bem marcado do calvinista (escrita como "corpo de verdade, portanto isolável do corpo eclesial ou comunitário"), em contraposição à "Lição de escrita" de Lévi-Strauss, em que esta aparece como instrumento de dominação e mentira.

[29] *"Ayant discouru ci-dessus tant des animaux à quatre pieds que des oyseaux, poissons, reptiles et choses ayans vie, mouvement et sentiment, qui se voyent en l'Amerique: avant encores que parler de la religion, guerre, police et autres manieres de faire qui restent à dire de nos sauvages, je poursuivray à descrire les arbres, herbes, plantes, fruicts, racines, et en somme ce qu'on dit communément avoir ame vegetative, qui se trouvent aussi en ce pays-là"* (LÉRY, 1994, p. 306).

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 mesmo de empreender a viagem, já fosse um de seus leitores.

Ainda assim, ao estabelecer relação entre a *Viagem* e os discursos etnológicos produzidos séculos depois, Certeau não dá marcha-ré na história. Antes de considerar Léry um visionário, ele recai justamente sobre o próprio sentido da etnologia e conclui: "O relato de Léry esboça, por todos os meios, a *ciência desta fábula*: esta será essencialmente a etnologia, ou o modo de sua intervenção na história (Certeau, 1975, p. 236 – grifo nosso). Portanto, ao reconhecer a "ciência desta fábula" – vale assinalar, uma discussão ainda muito atual no campo antropológico que divide opiniões acerca da cientificidade ou não da etnologia[30] –, ao contrário de como agiria um cientificista, ele não atribui anacronicamente qualidades ao autor do XVI; antes, põe em xeque a própria ciência que o reivindica.

Entretanto, enquanto a abordagem de Certeau ressignifica essa via aberta por Claude Lévi-Strauss como modo de desnaturalizar convicções ocidentais que, ainda hoje, concebem o discurso sobre o outro como decalque da realidade empírica, outros viram nela possibilidades de confirmar uma gênese vanguardista, enxergando em Léry um pré-revolucionário de 1789. Exemplo claro é o que reproduzimos a seguir:

> *"Plus voir qu'avoir": c'est la devise choisie par Léry. Elle en dit long. Elle dit la Rénaissance aux yeux grands ouverts et sans œillères. Elle dit le regard de l'anthropologue, et une toute nouvelle perception du monde. Où le conquistador dit "plus avoir que voir", Léry, Montaigne, indignés par la cupidité et par la cruauté, appellent, par leur attitude même d'observateurs sans préjugés, par une véritable révolution du regard, une amitié, une fraternité* (Nakam, 2005, p. 118).

[30] Cf. GUTWIRTH, Jacques. *A etnologia, ciência ou literatura?* Disponível em: <www.scielo.br/pdf/ha/v7n16/v7n16a12.pdf>.

Mesmo sendo Géralde Nakam um dos maiores conhecedores da obra de Léry – é o autor do ensaio *Au lendemain de la Saint Barthélemy*, publicado como texto de abertura da *Histoire de la famine et du siège de Sancerre* –, ele partilha de uma leitura comum em seu tempo, mas que pode ser considerada hoje anacrônica. Para ele, a obra geral de Léry é "non pas de littérature mais de témoignages, tels que le voulait modestement Jean de Léry" (2005, p. 117). Essa crença no texto e também numa "entidade" Léry leva Nakam a desconsiderar qualquer resquício dos procedimentos retóricos. E, a propósito dessa "entidade", é realmente de notar a presença do autor/narrador Léry em vários estudos de um modo bastante marcado – talvez o *nome* que Phillipe Lejeune supõe assegurar o elo entre o narrador autodiegético e o leitor –, parecendo muitas vezes receber mais atenção que o próprio texto. Gilbert Chinard fala a respeito dessa experiência:

> *Si intéressants soient pour nous les sauvages américains, nous les oublions presque pour essayer de retrouver sous le texte la physionomie vivante et alerte, et les yeux curieux et émerveillés de celui que M. Gaffarel appelle non sans raison un "Montaigne voyageur"* (Chinard, 1978, p. 129).

Léry, o "sapateiro", e não o etnólogo, nem o filósofo, nem o pastor, marca bem sua posição social. Talvez também por isso receba adjetivos que vão desde "simpático" até "amável" – diferentemente do que ocorre com seu oponente, Thevet, que chegou a ser chamado de "bovino" por Afonso Arinos;[31] sobre esta disputa falaremos adiante. Por ora, cumpre dizer que geralmente os críticos e leitores referem-se a Léry de modos que vão do cordial ao carinhoso, vendo talvez na sua desvantagem social – um sapateiro em disputa com o então cosmógrafo do rei – um "grito dos excluídos".[32] Nesse sentido, relacioná-lo à

[31] Talvez esse "adjetivo" usado por Afonso Arinos revele a aversão que a instituição católica, aí representada por ele, deixou nos intelectuais brasileiros com sua política de colonização.

[32] Essa desvantagem também é fruto da parcialização da história, pois Lestringant afirma que Thevet também era de origem "modesta": *"Cadet d'une famille de chirurgiens-barbiers d'Angoulême, il est placé par ses parents à l'âge de dix ans au convent des cordeliers de cette ville. C'est son ordre religieux qui va lui permettre de voyager et d'accéder de facto à la discipline géographique (...)"* (LESTRINGANT, 1991, p. 20). Recorrendo a essa informação não pretendemos lançar luz sobre aspectos psicológico-autorais, mas apenas demonstrar de que modo a história é apagada ou evidenciada de acordo com o que (e como) se pretende contar.

Revolução burguesa, como fez indiretamente Nakam, não é de todo estranho dentro de uma perspectiva muito positivista.

Algumas leituras que levam em conta esse dado biográfico deixam implícita a ideia de que a suposta falta de erudição de Léry impediu que um "bricabraque" de matérias paralelas interferisse na composição da *Viagem*, tornando-a mais palatável e conservando um "frescor do olhar", nos dizeres de Lévi-Strauss, que a diferencia de outros textos da época[33]. O próprio Chinard diz que *"Chez lui aucun effort pour se guinder, et pour forcer son talent, nul désir de briller et de faire valoir sa science (...) il apparaît à travers son œuvre tel qu'il était en réalité, avec les défauts et aussi avec les qualités de sa province d'origine (...) tous ses préjugés et ses faiblesses (...)"* (Chinard, 1978, p. 129). Talvez isto explicasse um pouco dessa recepção tão positiva ao longo de quatro séculos; ou, ao contrário, esse ponto de partida já suscitasse no leitor uma inclinação para recebê-la de bom grado. De todo modo, estas são conjecturas que não caberiam a nosso estudo, pois não há um suporte lógico que embase uma ou outra possibilidade, assim como também reduziria o valor inegável da obra. Portanto, permanecemos no domínio do que as leituras críticas podem confirmar ou revelar sobre ela.

Procedendo desse modo, é ao próprio texto de Chinard que nos referiremos a seguir. Anterior à divisa de Lévi-Strauss, ele dirige suas comparações a Montaigne, Rousseau e Chateaubriand. Classificando Léry como um "moralista viajante", sua análise corre em sentido contrário à da maioria, reconhecendo "defeitos" ou mesmo incoerências que indicam dois sentidos: o primeiro, os limites de sua própria época e de sua condição:

> *Il n'a malheureusement pour exprimer son émotion que le vieux vocabulaire du XVIe siécle qui se prête peu aux effusions lyriques, mais il est vraiment touchant de rencontrer parfois sous la plume de ce pauvre pasteur contemporain de Calvin, un peu de l'émotion qui*

[33] Evidentemente, considerações como esta não levam em conta o seguinte fato constatado por Gomez-Géraud: *"Les auteurs de la bibliothèque des* Voyages *sont pour la plupart, en ce XVIe siècle, écrivains occasionnels. Exception faite de Montaigne, bien peu de signataires de récits de voyages peuvent vraiment prétendre au titre d'homme de lettres : Jean de Léry est cordonnier et pasteur.* [Jacques] *Cartier est plus expert à manier la barre que la plume ; le sieur de Villamont n'a jamais rien écrit d'autre que l'épais volume de ses* Voyages *et, dans leur majorité, les pèlerins de Jérusalem limitent leur œuvre littéraire au récit de leur pérégrination"* (2000, p. 30).

> *saisira plus tard Chateaubriand dans les gigantesques forêts du Nouveau Monde* (1978, p. 133).

O segundo limite, reconhecido com franqueza pelo autor, recai sobre ele próprio, que confessa nutrir expectativas de um homem de seu tempo. Remetendo-se ao célebre diálogo do capítulo XIII,[34] conclui:

> *Montaigne et, bien plus tard, Rousseau auraient fort admiré ce raisonnement et l'auraient comparé, avec un malin plaisir aux sophismes des doctes et des savants. Léry n'a pas tant de hardiesse. Va-t-il au moins reconnaître que nous avons tort d'aller troubler ses pauvres gens dans la tranquille possession de leur pays, et qu'il faut rester chez nous à cultiver notre jardin? Un véritable philosophe n'aurait pas manqué de le faire, mais Léry ne voit là qu'une occasion d'invectiver les rapineurs chrétiens (...). C'est qu'en effet, pour raisonnable que nous paraisse ce discours, à nous qui avons lu Montaigne et Rousseau, et qui sommes tout imprégnés de philosophie humanitaire, il n'évoque pas moins pour Léry les idées les plus détestables* (Chinard, 1978, p. 139-140).

Mas a diferença entre Léry e seus correlatos se justifica, aos olhos de Chinard, pelo fato de ele ser possuído por um "demônio moralizador" (próprio de sua condição histórica e religiosa), que o impede de "evoluir" em seus julgamentos, mantendo incoerências irreconciliáveis que só se toleram por esse parêntese sociológico; afinal, ele louva a nudez sem malícia das índias e a julga menos despudorada que as coqueterias de suas patrícias ao mesmo tempo que dá a elas camisas para cobrirem suas "vergonhas".

Outra incoerência apontada *en passant* por Chinard, mas sem maior reflexão ou consequências para a análise, refere-se à acusação que Léry faz contra Thevet: *"(...) il est cependant curieux de constater que Léry, malgré ses accusations et son désir de convaincre Thevet de mensonge, ne diffère pas qu'on pourrait le croire de son adversaire"* (1978, p. 128). Mesmo assim, isso não o impede de dirigir ao segundo uma crítica mordaz e irônica, como veremos.

[34] Esse diálogo, provavelmente uma das passagens mais célebres da *Viagem*, refere-se a um velho tupinambá (o "filósofo nu") que questiona os motivos de franceses e portugueses virem de tão longe em busca de madeira. Cf. a citação completa na segunda parte deste estudo, p. 86-87.

A polêmica Léry *versus* Thevet

Talvez a querela literária mais antiga destas "nossas terras selvagens" diga respeito a uma que implica não os antropófagos sem fé, nem lei, nem rei, mas sim a que Jean de Léry inicia quando publica, em 1578, na França, sua *Viagem à terra do Brasil*; em seu prefácio, ele afirma como principal motivo para a publicação as mentiras que teriam sido ventiladas por Thevet acerca do fracasso da França Antártica, que caíra em mãos portuguesas em 1560, e, ainda, suas informações infundadas sobre as terras e os nativos brasileiros.

A partir de então, se estabelece uma guerra ideológica entre o huguenote e o católico – na esteira de outra, bem maior e menos abstrata que já se instalara na França antes que ambos viajassem ao Brasil –, mas que perdurará até a morte dos dois autores e estenderá suas discordâncias até os dias atuais. Ainda hoje, falar da obra de um é inevitavelmente tocar na de seu oponente – como diz Lestringant, *"C'est devenu un exercice rhétorique obligé que d'opposer les deux œuvres"* (Lestringant, 2005, p. 81).

Ainda que na época fosse Thevet quem aparentemente apresentasse vantagens com relação a Léry,[35] pois a seu lado estava a Coroa francesa, então católica, foi o pastor quem ganhou bastante notoriedade por seu livro, que fez muito sucesso e foi reeditado diversas vezes e traduzido para o latim e o alemão. Ao longo da história, foi também Thevet quem levou a pior na briga, sendo frequentemente inferiorizado e satirizado por muitos críticos, tendo sua importância e valor literário restabelecidos por Jean Jeanneret e, sobretudo, pelo próprio Lestringant.[36]

Durante o século XX na França, dentre aqueles autores já mencionados a que recorremos a fim de balizar a pesquisa da obra de Léry, dois se referiram a Thevet com

[35] Léry apresenta seu adversário ao leitor com uma comparação de extrema perspicácia: "Vejo-o daqui, tal um Golias, a fulminar-me (...)" (1941, p.39).

[36] Cf. JEANNERET, J. "Léry et Thevet: comment parler d'un nouveau monde?" (p. 109-126) [traduzido na revista *Opiniães* n. 3, 2011]; e LESTRINGANT, F. "Lé récit de voyage et la question des genres: l'exemple des *Singularitez de la France Antartique*" (p. 93-108). *In:* LESTRINGANT, F.; GOMEZ-GÉRAUD, M. C. (orgs.), *op. cit.*, 1999. E também LESTRINGANT, F. *L'atelier du cosmographe ou l'image du monde à la Renaissance*. Paris: Albin Michel, 1991.

considerável menosprezo. Gilbert Chinard, de que tratávamos há pouco, compara-o a um personagem rabelaisiano:

> *Malgré tous ses efforts et l'air cavalier qui lui prête le portrait mis en tête de la* Cosmographie*, le bon Thévet n'a jamais dépouillé entièrement la robe d'un de ces moines ridicules et ignorants dont aimait tant à se moquer Rabelais. (...) il semble un grand enfant que l'on mène voir pour la première fois un muséum d'Histoire naturelle et qui va d'objet en objet et de vitrine en vitrine, admirant comme des jouets nouveaux l'éléphant empaillé, les papillons des îles et les échantillons minéralogiques. Il paraît encore plus naïf et plus léger, quand on le compare au pasteur protestant Jean Léry (...)* (Chinard, 1978, p. 125-126).

O segundo, Geoffroy Atkinson, enquanto considera que Léry, *"De toute l'époque qui va de 1480 à 1609, c'est un des auteurs les plus faciles à lire aujourd'hui"* e que seu livro *"offre un mélange très savoureux d'observations claires et des réflexions accumulées dans les vingt années qui séparèrent son voyage au Brésil de la publication de son livre"* (Atkinson, 1969, p. 22), não parece sentir o mesmo prazer com as *Singularidades* de Thevet:

> *Qu'il suffise de dire ici que l'on a l'impression, en parcourant ses livres et en les comparant à ceux de ses contemporains, que Thevet est un retardataire. Il appartient, par sa credulité, et par les longues explications qu'il donne de choses auxquelles il ne comprenait goute, à l'époque antérieure à 1520* (1969, p. 23).

O fato de classificar Thevet como um retardatário, ainda que de modo menos ácido que o da caracterização de Chinard, rende ao crítico a reprovação de Lestringant: "A literatura geográfica, considerada em bloco e fora de qualquer correlação com a literatura não geográfica, divide-se, a partir de então [ou seja, a partir da distinção "muito positivista de Atkinson"], entre inovadores e atrasados. Compreender-se-á que nunca perdoei Atkinson por ter colocado entre esses últimos nosso cosmógrafo nacional André Thevet".[37] O uso do verbo "perdoar", acompanhado da negativa, mostra a força dessa polêmica, que, quatro séculos depois, ainda não cessou de gerar novas implicações.

Quando recorremos a alguns autores brasileiros que também fazem a comparação, não é surpresa que as referências a Thevet demonstrem pouco entusiasmo, ainda que se reconheça quase sempre seu valor informativo. Provavelmente é Afonso Arinos quem faz a crítica mais

[37] LESTRINGANT, F. "É necessário expiar o renascimento? A abertura antropológica do século XVI". Disponível em: <www.revistasusp.sibi.usp.br/scielo.php?pid=S0034-83092009000100012&script=sci_arttext>.

mordaz; em referência a Léry e a Montaigne[38], ele diz: "Esta honra, pelo menos, fica ao bom Thevet: a de ter sido alvo da atenção, embora sarcástica, dos dois maiores escritores do seu tempo" (Franco, 1937, p. 172). Leyla Perrone-Moisés, em seu artigo sobre os "alegres trópicos" dos autores franceses quinhentistas, dirá que *Singularidades* é um "relato longo e um tanto descosido, frequentemente sobrecarregado de interpolações e digressões eruditas" (1996, p. 86). Mesmo o texto de orelha da edição brasileira publicada pela Itatiaia/Edusp em 1978, assinada por J. E. F.[39] – ainda que muito elogiosa, como não poderia deixar de ser uma orelha –, reconhece que Thevet "Era, na verdade, um narrador, muito mais, como alguns severos críticos posteriores consideraram, que um sábio (...). Foi, sim, um humanista, e até exagera na demonstração de seu saber clássico (...). Invoca a três por dois a mitologia, Cícero, Vergílio, exibindo sua erudição clássica (...)".

No entanto, entre o material recolhido que reforçava nossa hipótese de uma recepção pouco afeita à obra de Thevet, um destoou grandemente: trata-se do ensaio de Francisco Rodrigues Leite, "Jean de Léry, viajante de singularidades". Com um nome já bastante sugestivo, a hipótese do crítico é que Léry efetivamente plagiou, quase *ipsis litteris*, as *Singularidades* de Thevet:

> Vinte anos vão entre a saída de um livro e do outro. Quando menos há seis anos entre eles. Enquanto as coisas continuarem como estão, vai haver um primeiro e um segundo. Incidentalmente já se disse que o segundo tirou lá seus nacos do primeiro. O que não impediu que sua integridade e sua autonomia de autor continuassem intactas. Ainda bem. Monsieur de Léry, como não, está em permanente contato com seu antecessor Thevet. Mas o que isso prova? Simplesmente a existência de um curioso caso de psicologia. O de um autor que, em idênticas situações que um outro, plantado nas mesmas atitudes mentais, experimentando as mesmas vivências psíquicas, comporta-se de maneira idêntica, reage com as mesmas cargas, utiliza os mesmos mecanismos e processos verbais. Um caso que, como se vê, transcende os acanhados limites originais. Que além de interessar a etnógrafos, historiadores, sociólogos etc., cai nos domínios da psicologia. Um caso em suma para psicólogos, para psicólogos de todos os calibres (...) (Leite, 1946, p. 26).

[38] Acredita-se que o trecho a seguir seja uma farpa lançada por Montaigne contra Thevet: "Assim era meu informante, o qual, ademais, me apresentou marinheiros e comerciantes que conhecera na viagem, o que me induz a acreditar em suas informações sem *me preocupar demasiado com a opinião dos cosmógrafos*. Fora preciso encontrar topógrafos que nos falassem em particular dos lugares por onde andaram" (MONTAIGNE, p. 105 – grifo nosso).

[39] Cf. THEVET, André. *As singularidades da França Antártica.* São Paulo: Itatiaia/Edusp, 1978. Não há outras indicações de quem a teria escrito.

Indicando, com a mesma ácida ironia geralmente dirigida contra Thevet, que pretende desmascarar o embuste histórico que seria Léry, já que sua "integridade e sua autonomia" continuam "intactas" (apesar de quatro séculos de farsa), o autor fornece um apenso com nove páginas de citações sobre a *Viagem*, a maioria confirmando o sucesso deste e a não tão receptiva crítica de Thevet. Em uma comparação que vai dos animais às plantas, dos índios aos seus costumes, Leite levanta inúmeras semelhanças no modo descritivo de um e de outro autor, seja quando ambos dizem que, tonsuradas as sobrancelhas, os índios parecem zarolhos e com o olhar feroz; ou no modo como descrevem o *haï* (a preguiça), seu rosto assemelhado ao de um ser humano e a suposição corrente de que viveria sem precisar de se alimentar.

São consideráveis as comparações e semelhanças e provam que realmente muito do que Léry diz ter presenciado assemelha-se mais a um trabalho de gabinete com respaldo de um bestiário medieval e das narrativas de outros viajantes, que, coincidentemente, também não se encabulavam com a nudez sem malícia das índias ou reforçavam a falta das consoantes F, L, R e, sem sombra de dúvidas, do próprio Thevet – haja vista a iconografia publicada nas *Singularidades* e que comporá a segunda edição da *Viagem*. Portanto, ainda que tentando dar sentido à narrativa de Thevet contra todas as vozes contrárias, Leite cometeu dois equívocos, do nosso ponto de vista: o primeiro, o de não considerar que "(...) em termos do que convencionamos chamar 'literatura de viagens' o capital de informações estava sempre sujeito à pilhagem (...)" (Daher, 2007, p. 259), pressupondo uma categoria romântica e, portanto, anacrônica de autoria.[40] O segundo pode ser reconhecido na citação abaixo:

> Nasceu assim mais uma guerra, uma guerrinha se se quiser, mas indiscutivelmente guerra na essência e nos objetivos. Uma guerra de regular qualidade, nutrida por muito legítimo e sadio ódio teológico. Isso porém é outra questão. Que um fosse capuchinho e outro calvinista é lá com eles. *Não foi como capuchinho nem como calvinista* que um e outro explicaram como o nativo da época refeicionava a carne de seus contrários, fabricando por

[40] A esse respeito, é importante lembrar que Thevet, além de também passar pelo mesmo processo de composição por "pilhagem" – que nada mais era que a continuidade emulatória dos modos de figuração greco-romanos que compunham o bestiário medieval (a partir do princípio da *imitatio*), mas que a partir de então foram determinados geograficamente – comprovadamente escreveu as *Singularidades* com a colaboração do médico e helenista Mathurin Héret, portanto a ideia de autoria original, regrada por direitos de autor liberais, seria, de todo modo, incabível.

> cima sonorosos instrumentos musicais com as tíbias dos mesmos (Leite, 1946, p. 25 – grifo nosso).

Ainda que não fosse nesse sentido a pesquisa de Leite, desconsiderar a condição religiosa de ambos os autores, determinante para homens do século XVI que enxergam e significam o mundo a partir de sua doutrina, é mais uma prova do anacronismo da leitura; ou, como na citação supramencionada de Mendiola, é uma mostra de que essa visão compartimentada do texto se dá entre diversos críticos, separando a "realidade forte" e sobrepondo-a à visão teológica.

De todo modo, tanto o estudo de Leite como os demais apresentados, ainda que não colaborem muito para uma discussão poética de cada obra, contribuem para reconstituir parcialmente em que termos essa polêmica de quatro séculos chega até nós. Parece-nos que atualmente ela foi apaziguada, e cada um, frade e pastor, teve seu espaço definido na cena literária francesa. Lestringant, que encenou o papel de "advogado do diabo" nesse complicado caso, em que reconhecer o valor de uma obra significava geralmente desqualificar a outra, conseguiu estabelecer como, em "proporções inversas", cada autor se valeu da "aventura e do inventário" – propostas, segundo ele, por Réal Ouellet, que viu nesses dois polos os componentes fundamentais de toda narrativa de viagem. Assim, *"L'aventure enveloppe l'itinéraire, lui donnant sens et dynamique, mais de façon très lâche chez Thevet, de manière beaucoup plus nécessaire et récurrente chez Léry"* (Lestringant, 2005, p. 81). Enfim, ambos são irreconciliáveis, estarão sempre representados e compreendidos nos opostos; mas, a partir de então, em termos impessoais.[41]

[41] Na segunda parte deste trabalho, voltaremos a essa oposição para uma rápida distinção entre os gêneros em que são escritos a *Viagem* e, de modo geral, as obras de Thevet. Lá pretendemos deixar mais claras, e em termos realmente impessoais, as distinções de âmbito literário. Cf. p. 67-69.

Par-deçà, a memória da "gênese" brasileira

> Num país de mais cultura e mais amor às suas coisas,
> todas estas obras iniciais andariam de mão em mão e nas escolas;
> mas é o contrário que se dá entre nós, e o Brasil maravilha, entre outras coisas, pela descuriosidade de seus filhos em conhecerem os primórdios da formação racial
> (Nota do editor da *Viagem à terra do Brasil*, 1926).[42]

A crítica brasileira dedicada a *Viagem à terra do Brasil* encontra-se numa chave comum à que rotineiramente é aplicada aos escritos do período colonial até o chamado Barroco. Posta para fora do sistema literário brasileiro estabelecido por Antonio Candido – e reproduzido e naturalizado[43] por outros tantos críticos –, essa produção configuraria a etapa primordial denominada "manifestações literárias" ou "período formativo inicial", que, segundo Abel Barros Baptista, "permite-lhe [a Candido e também a seus sucessores] rever *toda* a tradição letrada colonial dividindo-a em 'dois gumes' (...), um a contribuir para a colonização, outro a encaminhar-se na direção da literatura propriamente nacional" (2005, p. 64-65). Isso quer dizer que a ideia de "formação" se estabelece a partir de uma perspectiva teleológica,[44] na qual os escritos desse período compreendido entre os séculos XVI e XVIII seriam parte de um processo evolutivo gradual, "à medida que a Colônia se transformava em Nação e esta desenvolvia cada vez mais a sua personalidade" (Candido, 1999, p. 14).

Desse modo, tal processo começa a se estabelecer com as necessidades pragmáticas que levam os colonizadores portugueses a produzir esses escritos:

---

[42] Essa nota consta de uma tradução ordenada literariamente por Monteiro Lobato, editada em 1926 pela Companhia Editora Nacional, já em domínio público e encontrada em: <www.calendario.cnt.br/jeandelery /reference/library/1575212684/fm/fm.htm>. Elisabeth Monteiro da Silva, bibliotecária do Colégio Pedro II, no Rio de Janeiro, informa que um exemplar dessa edição se encontra no Acervo de História da Coleção Roberto Bandeira Acioli. Entretanto, a dificuldade de encontrá-la nos acervos da cidade de São Paulo nos faz suspeitar de que se trata de uma edição rara.

[43] O sentido de naturalização a que nos referimos se dá pelo fato de que, desde o nível escolar básico, os conteúdos relacionados ao ensino de literatura (ou história da literatura) brasileira são condicionados a essa ideia de sistema temporalmente linear e espacialmente delimitado (geografizado). Tal constatação se comprova, por exemplo, quando nos perguntam – inclusive dentro da academia – por que um trabalho como este, sobre um autor francês, está sendo desenvolvido no Programa de Pós-Graduação em Literatura Brasileira.

[44] Para Abel Barros Baptista, diferentemente das teorias genealógicas de Afrânio Coutinho – segundo as quais a literatura brasileira teria nascido, "sob influxo natural", com a Carta de Caminha ao rei de Portugal – ou de Haroldo de Campos – segundo o qual teria nascido já adulta no Barroco –, a de Candido, por partir da ideia de "formação", "distingue-se, em suma, por deslocar a definição da nacionalidade da origem para a forma final e completa" (2005, p. 64).

> Os homens que vieram para o Brasil de maneira regular e com mente fundadora, a partir de 1530, tiveram inicialmente necessidade de descrever e compreender a terra e os seus habitantes, com um intuito pragmático necessário para melhor dominar e tirar proveito. Ao mesmo tempo, precisaram criar os *veículos de comunicação e impor o seu equipamento ideológico*, tendo como base a religião católica. Tais homens eram administradores e magistrados, soldados e agricultores, mercadores e sacerdotes, aos quais devemos os primeiros escritos feitos aqui. Esses escritos são descrições do país e de seus naturais, relatórios administrativos ou poemas de fundo religioso, destinados ao trabalho de pregação e conversão dos índios. Dessa *massa de escritos* destacam-se os dos jesuítas, que vieram a partir de 1549, e sobretudo os de um natural das Ilhas Canárias, parente de Santo Inácio de Loiola, que veio muito jovem e poderia ser considerado *uma espécie de patriarca da nossa literatura: José de Anchieta*[45] (Candido, 1999, p. 17-18 – grifos nossos).

Posta essa contextualização para referir-se à produção do XVI, caracterizando-a, em suma, como "massa de escritos", é assim que ela permanecerá em boa medida para a crítica literária brasileira, já que, partindo do projeto modernista de literatura – que, por sua vez, retoma e estende a reivindicação romântica de literatura nacional para além da esfera de autodeterminação literária, tornando-se, enfim, "ideologia oficial do Estado brasileiro no domínio das artes e da cultura"[46] –, a teoria candidiana propõe o estudo apenas das obras que, segundo sua interpretação, efetivamente configuram a formação do cânone literário brasileiro.

Nesse sentido, os textos produzidos fora do recorte imposto pela teoria da formação da literatura brasileira só poderiam despertar algum interesse sob o ponto de vista documental, para o estabelecimento de uma "pré-história" do Brasil. Isso fica mais evidente quando Candido afirma que a produção desse período "não é necessariamente um progresso do ponto de vista estético, mas o é certamente do ponto de vista histórico" (1999, p. 14). Não por acaso, as edições brasileiras mais conhecidas da *Viagem* fazem parte das coleções Biblioteca Histórica Brasileira (Martins, 1941) e Reconquista do Brasil (Itatiaia e Edusp, 1980). Por esse motivo, são recorrentes formulações como a que encontramos na nota da edição de 1926 que citamos na epígrafe ou na que segue, retirada da de 1941:

---

[45] Note-se: assim como Lévi-Strauss elege Jean de Léry como uma "espécie de patriarca" da etnologia, pelos motivos já expostos anteriormente, para fundar as bases dessa nova ciência, assim também procede Candido, ao referir-se a Anchieta, para fundar as bases de sua teoria literária. Dirá ele que "Foi pena que a grande percepção de Anchieta não tivesse seguidores, pois ele combinava a tradição clássica, redefinida pelo humanismo do Renascimento, com certos veios mais populares da tradição ibérica (...). Além disso, acolheu e procurou dar dignidade à própria expressão linguística do indígena, mostrando que seria possível uma cultura menos senhorial, mais aberta aos grupos dominados" (1999, p. 19).

[46] BAPTISTA, *op. cit*., p. 43.

> Já se referiram os estudiosos à importância dos viajantes estrangeiros *no estudo de nossa história colonial*. De um modo geral são as narrações de viagem *manancial preciso ao conhecimento dos nossos índios*. Todavia as obras dos que nos visitaram no decurso do século XVI abundam em informes de primeira ordem. (...) Mais fantasistas uns, mais serenos e objetivos outros, todos esses viajantes, missionários, aventureiros que residiram entre nós trazem sua *contribuição utilíssima ao estudo do nosso indígena*. Léry, principalmente, se recomenda pela *imparcialidade* com que descreve a vida e os costumes dos tupinambás, pela agudeza de sua observação e, ainda, pelo sabor de seu estilo (Milliet, *in:* Léry, 1941, p. 7 – grifos nossos).

Aqui reconhecemos três marcas fundamentais que determinam a acolhida da *Viagem* entre os leitores brasileiros da primeira metade do século XX[47] (e provavelmente semelhante aos de meados do XIX, se levarmos em conta, por exemplo, que ela integrava a biblioteca do major Policarpo Quaresma, de Lima Barreto): 1) o estatuto de verdade desinteressada que lhe é atribuído; 2) o valor que lhe é conferido enquanto testemunho histórico, na esteira das outras obras produzidas no período; 3) o valor etnológico que restitui um suposto espaço autônomo pré-colonial, diferenciando-a das demais obras.[48] Em suma, temos aí uma "narrativa monumentalizada"[49].

Ainda nessa apresentação, o apelo ao leitor prossegue de modo a reforçar os traços de um Léry relativista *avant la lettre*, e talvez essa confiança na atualidade da obra tenha dado segurança para que Sérgio Milliet não a amputasse – pelo menos não amplamente, já que podemos notar, pelo cotejo com o texto francês, que a tradução recorta diversas vezes termos e orações –, como era recorrente até então, e fosse o primeiro tradutor brasileiro (na verdade, o único, pelo que nos consta) a se dar ao trabalho de recompor também o prefácio:[50]

> (...) Léry revela em toda a sua obra uma qualidade notável, raríssima em seu tempo de paixões e preconceitos e só encontrável atualmente, nos espíritos mais adiantados de nossa civilização ocidental: o senso de relatividade dos costumes, a "simpatia", no sentido

[47] Temos notícias de que há duas traduções da *Viagem* para o português no Brasil: a primeira, por Tristão de Araripe, veio a público em 1889 (oferecida para e publicada pelo Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro); a segunda, por Sérgio Milliet, publicada em 1941. Antes desta, porém, houve a edição ordenada por Monteiro Lobato em 1926, mas que, pelas informações que encontramos, deve ter se baseado na tradução de Araripe.

[48] Talvez a única obra que recebeu semelhante acolhida fora da produção portuguesa tenha sido a de Hans Staden, *Duas viagens ao Brasil*.

[49] Cf. nota 3.

[50] "Esta nova tradução foi feita com base na edição dada em 1880 por Paul Gaffarel e na tradução de [Tristão de] Araripe. Não reproduzimos o prefácio de Léry por acharmo-lo longo em excesso e desinteressante para nós. É uma catilinária contra seus inimigos de França, uma 'atualidade' que já passou. Numa obra viva como a de Léry, tal prefácio equivale a um galho morto. Viria engrossar o volume e encarecê-lo sem proveito nenhum para os leitores" (Nota do editor da *Viagem à terra do Brasil*, 1926).

> sociológico da palavra, que conduz à compreensão dos semelhantes e à análise objetiva de suas atitudes. (...) 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. Donde o famigerado prefácio, que seus diversos tradutores evitaram e 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, distila Léry sua bílis contra os católicos e os ateus em rápidas e incisivas apóstrofes. Mas bem *pouco espaço ocupam tais invectivas em relação ao texto aproveitável etnograficamente* (Milliet, *in:* Léry, 1941, p. 8 – grifo nosso).

Essa separação entre o que é aproveitável e o que é dispensável remonta à mesma situação já referida por Alfonso Mendiola com relação à recepção das crônicas da conquista entre os historiadores mexicanos: decantam o texto, descartam as impurezas deixadas por um resquício de pensamento medieval e, expurgado delas, fartam-se na "mina de informação" do reconhecível e caro pensamento humanista moderno. Logo, a *Viagem* ainda é consumível porque se destaca daquela "massa de escritos" posta em bloco por Candido; basta apenas que não demos demasiada importância aos deslizes da paixão calvinista e nos concentremos no olhar isento desse "espírito adiantado" que paradoxalmente coexiste com o primeiro.

No texto de apresentação de Rubens Borba de Moraes, diretor da coleção de 1941, há outra consideração bastante importante com relação às mudanças na recepção da *Viagem* que deixa evidente como essa nova leitura toma corpo à medida que o texto vai se tornando literatura velha:

> Lido em seu tempo como livro de viagem e aventuras, de grande sucesso, traduzido para o holandês, o alemão e o latim (a língua universal de então) nosso calvinista gozou de popularidade até o século XVIII. Outros viajantes, outras terras exóticas de selvagens, e outras preocupações também, vieram desviar a atenção dos amadores de histórias e aventuras. Com os anos que passavam Léry perdia a atualidade e, de livro para o grande público que era, foi, aos poucos, ficando documento para *eruditos e historiadores* (Moraes, 1941, p. 5).

Certamente não podemos conceber que, do século XVI ao XVIII, os leitores lessem Léry como nós lemos hoje, por exemplo, *Robinson Crusoé*, uma vez que já pressupomos uma concepção de gênero que dificilmente permitirá, no futuro, uma recepção fora dos limites ficcionais concernentes a uma obra como esta. Também não seria tão simples determinar, apenas pelos argumentos de Moraes, as razões por que a *Viagem* foi perdendo espaço entre o

grande público, ávido por novidade e exotismo vindos das terras recém-descobertas, e tornando-se objeto de especialistas. Ainda assim, a definição desse novo público pode nos dizer algo sobre a vaga ideia de erudito que, no caso do Brasil, passava a denominar sobretudo aqueles que usavam seu conhecimento a serviço das "causas nacionais", com pesquisas folclóricas, linguísticas e histórico-sociais que viriam a ter contornos científicos a partir da criação da USP e da chegada da missão francesa que traz, entre outros pesquisadores, ninguém menos que o próprio Claude Lévi-Strauss e Dina Dreyfuss, momento fundamental para a consolidação dessa ideologia nacionalista dentro da academia:

> Neste quadro ganha particular importância a criação da Universidade de São Paulo (USP) em 1934, integrando algumas escolas já existentes (a mais antiga das quais, a Faculdade de Direito, criada em 1827), mas constituindo a nova Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras. Vários professores estrangeiros, sobretudo alemães, italianos e franceses, foram convidados para ensinar ali, e curiosamente proveio de alguns franceses – entre eles, Roger Bastide e Claude Lévi-Strauss – a influência decisiva na constituição do Brasil em objeto acadêmico válido e mobilizador, impulsionando a jovem elite universitária paulista no sentido da descoberta do próprio país. O peso das Ciências Sociais foi determinante na organização da nova Faculdade da USP – aliás ditando mais tarde a mudança de designação para Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas – e na configuração dum certo "paradigma uspiano", ainda ativo, de reflexão sobre o Brasil e a cultura brasileira (Baptista, 2005, p. 45).

Nesse momento, obviamente Léry ainda não seria conhecido como o "breviário do etnólogo", mas a aproximação provavelmente já circulava entre a intelectualidade paulistana, ao menos. A relação entre Lévi-Strauss, Dina, Mário de Andrade e outros intelectuais, que culminou na fundação da Sociedade de Etnografia e Folclore, em 1937, pode perfeitamente ter dado novo sentido à obra; um sentido não mais moralista como aquele que vemos na nota de edição de 1926, mas certamente tão nacionalista quanto ele.

Alguns usos que apontam nessa direção podem ser notados, por exemplo, pelas pesquisas musicais que o próprio Mário fez na década de 1930, quando reconhece um valor documental nas anotações de Thevet e Léry sobre melodias e rituais indígenas, ainda que anteriormente, quando compunha seu *Macunaíma* – e, mais especificamente, quando se vale do léxico das crônicas para redigir a pedante e cômica "Carta pras Icamiabas" –, tenha

determinado que os viajantes do XVI eram "mentirosos a valer"[51]. Ou, então, na tentativa de restauração do colóquio Tupi (capítulo XX) feita por Plínio Ayrosa, que chega a suspeitar de que Léry "andou copiando, de algum trabalho largo e minucioso, apenas tópicos que julgou de interesse para os leitores de sua *Viagem ao Brasil"* (Ayrosa, 1941, p. 248-249), mas nem por isso deixa de avaliá-lo como o melhor documento sobre a língua geral entre os escritos da época.[52]

Acerca desse interesse linguístico, vale lembrar que a edição brasileira da *Viagem* é crivada de notas críticas sobre os termos tupis recuperados por Léry, o que demonstra uma grande preocupação com a fixação dos idiomas indígenas, incluindo aqueles que se falavam em outras regiões do continente americano. Andrea Daher faz uma observação muito pertinente nesse sentido:

> A tensão onipresente nas Letras brasileiras entre a figura do "índio histórico", passível de se conhecer através das descrições – imperfeitas, porém – de relatos "antigos", e o "índio contemporâneo", passível de ser visto, embora ameaçado pela destruição a que fora submetido, permite entender a obsessão nostálgica de fixação ortográfica do tupi com a profusão de dicionários e vocabulários, em meados do século XIX, e seus diversos usos literários (...) (Daher, 2012, p. 33).

Essa busca sem dúvida se estenderá ao século XX, como já vimos, e terá outro nome notável, além dos que já citamos: trata-se de Afonso Arinos de Mello Franco. Tendo passado cerca de dois anos em Genebra e na esteira dos estudos de Montaigne e Rousseau – sustentado, como ele próprio indica, por pesquisas como a de Gilbert Chinard –, Afonso Arinos tenta estabelecer uma linha coesa de autores que encarnam no índio brasileiro os ideais burgueses de liberdade, igualdade e fraternidade que culminam na Revolução Francesa. Mas, obviamente, o que para nós é a "figuração", nada tendo de brasileiro nisto, para o autor é a prova da "importância que o nosso país possui no campo das ideias" (1937, p. 6). Desse

[51] Conforme a caracterização feita em carta a Manuel Bandeira. *In:* ANDRADE *apud* LOPEZ, 1996, p. 427.

[52] Acerca desse assunto, cf. Marie-Christine Gomez-Géraud : "Un colloque chez les Tououpinambaouts: mise en scène d'une dépossession". *In*: LESTRINGANT; GOMEZ-GÉRAUD (orgs.). *D'encre de Brésil*. Paris: Paradigme, 1999 (p. 147-162). Neste artigo, a autora esclarece que essa prática de reprodução da língua estrangeira era recorrente para compor a atmosfera exótica dos relatos de viagem e, inclusive, tinha uma base bem prática: à época se comercializavam pequenos manuais, espécies de *assimils*, que ensinavam o vocabulário básico para que comerciantes e marinheiros conseguissem comunicar-se com outros povos.

modo, ainda que aprofunde seus estudos e forneça referências fartas na parca fortuna crítica dedicada ao assunto nesses meados de século, Afonso Arinos também crê nesse índio de papel na medida em que se move por uma ideologia nacionalista-ufanista.

Fato é que, até essa primeira metade do século XX, as leituras de Léry pendem ora para o enfoque historiográfico, conformando a organização e linearidade dos fatos pós-descobrimento; ora para o etnológico, conformando uma espécie de linhagem ancestral que diferenciava o brasileiro do elemento europeu. Tal constatação demonstra ainda, epistemologicamente, o processo de configuração interna (tal qual, como falamos no princípio, ocorria com a literatura brasileira) pelo qual passavam essas duas ciências – sobretudo a etnologia –, num momento em que esse "espaço do outro" de que fala Certeau era apropriado para representar um "espaço de nós mesmos".

A primeira aproximação entre Jean de Léry e os estudos literários parece ser mesmo a estabelecida por Leyla Perrone-Moisés em 1978, quando cria na área de Pós-Graduação de Língua e Literatura Francesa na USP um projeto intitulado Léry-assu, sobre as relações da literatura brasileira com a literatura francesa. Falando dessa experiência, a professora explica em que consistiu tal apropriação:

> (...) orientando teses de literatura francesa, (...) pensei: esses alunos vão passar anos de suas vidas trabalhando sobre autores que têm uma bibliografia enorme, vastíssima, e o trabalho deles, por melhor que for, vai ser uma gotinha no oceano. E há tanta coisa para ser feita sobre aquilo que passou da literatura francesa para a literatura brasileira, não simplesmente como influência, isto é, dependência, mas como incorporação (...). Criei então esse projeto, que se chamava "Léry-assu" porque, quando Jean de Léry chegou ao Rio de Janeiro no século XVI, os índios perguntaram o nome dele e "Leri", em tupi, queria dizer ostra. Então os índios o apelidaram de Leri-assu, isto é, "Ostra Grande". Eu sempre digo que ele teve mais sorte que o bispo Sardinha. Vai ver que os índios não gostavam de ostra, porque Léry, vindo também do mar e se chamando "ostra", não foi devorado. E como meu projeto tinha uma ótica "antropofágica", pretendia buscar o que a literatura brasileira devorou da literatura francesa e como a transformou, tinha esse nome. Os índios não devoraram Léry, mas devoraram seu nome.[53]

O projeto vingou e frutificou – muitas produções acadêmicas acerca das relações literárias Brasil-França são provenientes daí; também muitas pessoas, ainda hoje, só

[53] PERRONE-MOISÉS, Leyla. "Por amor à arte". Disponível em: <www.scielo.br/pdf/ea/v19n55/24.pdf>.

reconhecem o nome do autor devido a essa apropriação. No entanto, nas pesquisas realizadas para a restauração da recepção brasileira da obra, não encontramos nenhum estudo que tomasse a *Viagem* como objeto central. Apenas um artigo, da própria professora Leyla Perrone, faz uma comparação entre os "alegres trópicos" retratados nos relatos de Gonneville, Thevet e Léry e os *Tristes trópicos* de Claude Lévi-Strauss.

Da parte que mais nos interessou desse trabalho, cumpre dizer que, ao estabelecer o quadro histórico em que se situam os três primeiros autores, para ela

> A descoberta da América foi, assim, um período de contemplação mútua, desfile de modas de lado a lado do oceano, cada povo admirando ou achando cômicos os adereços dos outros. A historiografia das descobertas ganharia pois em reconhecer que os comportamentos humanos têm, frequentemente, razões que a razão desconhece, e que a antropologia e a psicanálise reconhecem (Perrone-Moisés, 1996, p. 88-89).

Novamente, a compreensão da obra (em seguida, ela faz referência direta ao episódio do capítulo XVI em que Léry, ainda que tenha sido proibido, vê por uma fresta o ritual na casa dos homens) só pode ser sustentada pelas ciências humanas – e, no caso, inclui-se ainda a psicanálise como adendo a partir da leitura que Certeau faz da "cena primitiva" descrita por Freud – e pelo apelo ao "exótico" do contato. Não há, entretanto, referência à figuração do índio como tipo simbólico nem um esforço de explicar a metáfora usada, já que não se trata de uma visita cordial nem, muito menos, de um "desfile de modas", mas de uma invasão violenta que termina em genocídio.

Curiosamente, entre o material recolhido[54] para compor este capítulo, é justamente num artigo da antropóloga Manuela Carneiro da Cunha, publicado pela primeira vez em 1990, que o índio representado terá uma explicação retórica como aporte:

> O "selvagem" que Jean de Léry põe em cena e que é um dos únicos personagens tupi "falantes" do século, por mais real que seja sua fala – e a tradução interlinear que Léry fornece do diálogo atesta sua veracidade[55] – é, não obstante figura de retórica, contraponto positivo de todos os horrores que o huguenote perseguido quer denunciar em sua França natal (Cunha, 2009, p. 192-193).

[54] Reconhecemos que não tivemos a pretensão nem o rigor necessários para estabelecer qual foi a primeira leitura brasileira que considerasse os procedimentos retóricos empregados por Léry. Na verdade, marcamos aqui um momento em que novas abordagens começam a aparecer na cena acadêmica a respeito da *Viagem*.
[55] Essa veracidade é bastante questionável, como o próprio Plínio Ayrosa aponta.

O que vemos aí não se trata de uma constatação mais rigorosa ou mais acertada encontrada fora do campo literário, mas de um percurso contrário ao que Leyla Perrone-Moisés faz: a investigação da antropóloga, para reconstituir a imagem do índio no século XVI, recai justamente sobre os estudos literários de Frank Lestringant.

É nesta nova chave de leitura, que considera a relevância do que na obra é próprio das formas de representação do século XVI, que virão outras análises da *Viagem* e também na qual este trabalho tenta se inserir. Entre elas, encontramos o estudo pouco conhecido, mas de bastante relevância, do historiador Diego de Souza Paiva, que refuta a ideia de pré-etnólogo atribuída a Léry.

> Pensar Léry como um pré-antropólogo é tomá-lo da mesma forma como um pensamento marxista vulgar toma sociedade passadas, ou seja, apenas na medida em que elas contribuem para o surgimento do capitalismo, sendo tomadas tão somente a partir do termo "pré-capitalistas".[56]

Ainda que demonstre uma bibliografia bastante reduzida com relação ao tema,[57] Paiva reconhece certos anacronismos a partir das leituras da *Viagem*, e isso o faz encaminhar seu texto no sentido de responder três indagações: quem escreve, para quem e com qual finalidade. Sendo a primeira e a última questões relativamente simples de definir a partir dos dados históricos e biográficos e do próprio prefácio da *Viagem*, ele se vale de uma nota de impressão da segunda edição, de Antoine Chupin – segundo a qual se informa que o livro teve tantos acréscimos e esclarecimentos que "parecerá uma nova história" –, para esboçar um perfil desse público:

> Certamente para nós, um relato de viagem que pudesse ser, posteriormente, modificado – sem que seu autor tivesse refeito a viagem – ao ponto de se tornar quase *uma nova história*, perderia toda a credibilidade. Mas o interessante é que para esse leitor da crônica de Léry, o acréscimo, os esclarecimentos, e o enriquecimento com *detalhes notáveis e dignos de registro*, são um grande atrativo. Afinal de contas o impressor não se deu ao trabalho de pôr

[56] PAIVA, Diego S. "O índio na crônica de Jean de Léry". Disponível em: <www.cerescaico.ufrn.br/mneme/anais>, p. 3.

[57] Lembramos, no entanto, que só pudemos ter acesso a uma parte do trabalho desenvolvido por Paiva, pois seu livro *Um espelho em construção: o "outro" na obra de Jean de Léry* não está disponível nem o autor respondeu as mensagens com que tentamos estabelecer contato.

> essa nota tão somente para informar o leitor, mas para atraí-lo, e alertar que mesmo aqueles que já viram a primeira, encontrarão nesta *muito maior satisfação*.[58]

Ainda que aparentemente não tenha conhecimento de Lestringant ou Certeau, Paiva consegue reconhecer que o índio de Léry é retoricamente construído, concluindo então que sua narrativa "deve ser tomada como discurso e não como documento".[59] Mas, ao dizermos que essa leitura "aparentemente" não passa pelas duas maiores referências de estudos de Léry, queríamos na verdade adiar a explicação de que o autor se vale de uma fonte indireta desse enfoque de análise: trata-se do artigo "Imaginária França Antártica", da psicóloga Monique Augras, em que a autora se vale sobretudo do artigo de Certeau para afirmar que o "outro só pode ser apreendido pelo viés do simulacro".[60]

Outro dado interessante que nos traz este artigo é a distinção feita entre a *Viagem* de Léry e as *Singularidades* de Thevet: enquanto que, para a autora, esta última é "uma narrativa sem sujeito", a primeira, com "sabor de saudade", "é marcada pela subjetividade".[61] Uma distinção bastante simples de narradores, mas que, pela primeira vez, entre os textos encontrados na fortuna crítica brasileira reunida para esta pesquisa, supera as adjetivações redutoras atribuídas a cada autor para tentar explicar por que efetivamente se podem diferenciar os dois discursos.

Desse modo, podemos levantar a hipótese de que a chegada dessa nova abordagem da obra de Léry aconteceu fora do campo dos estudos literários – o que comprova que a compartimentação de campos de saberes muitas vezes atrapalha a relação das diversas áreas das ciências humanas e põe obstáculos às pesquisas –, mas isso ocorreu sobretudo no sentido de apresentá-la e fixá-la, e não necessariamente propondo rearranjos a partir de questões que dissessem respeito aos estudos coloniais. Isso só vai ocorrer, mais recentemente, com novas

---

[58] PAIVA, *op. cit.*, p. 7.
[59] *Ibid.*, p. 14.
[60] AUGRAS, Monique. Imaginária França Antártica. *Revista Estudos Históricos*. Disponível em: <bibliotecadigital.fgv.br/ojs/index.php/reh/article/viewArticle/2312>, p. 1.
[61] *Ibid.*, p. 4 e 6.

incursões críticas nas chamadas "manifestações literárias do Brasil colônia" feitas por estudiosos que propõem incluir na discussão o horizonte de expectativas em que esses escritos foram produzidos e de que modo a instituição retórica determinava a forma de modelar a matéria num discurso de fixação do outro.[62]

Nesse sentido, é importante para nós o estudo empreendido pela historiadora Andrea Daher no livro *O Brasil francês*[63], em que são reconstituídas as duas tentativas de instalação de uma colônia francesa em terras brasileiras – a breve França Antártica do século XVI e a França Equinocial de 50 anos depois – e apresenta-se um quadro geral da produção dos escritos sobre o Brasil, incluindo também essas obras francesas, que, num primeiro momento, abundavam em quantidade e minúcias sobre o Brasil mais do que as portuguesas.

O capítulo que foca a narrativa de Léry dedica-se às correspondências entre a *Viagem* e a *História da missão dos padres capuchinhos* do padre Claude d'Abbeville. Aparentemente irreconciliáveis não só pelo fato de seus autores estarem em lados opostos da luta religiosa, pesaria também o fato de Léry ir se tornando abertamente contrário à colonização e desacreditar da conversão e salvação dos nativos, já que estes seriam da descendência danada de Cam, enquanto que o padre Claude estava envolvido justamente na instalação de uma nova colônia e plenamente convencido da possibilidade de conversão e salvação desses habitantes. No entanto, é fundamental considerar que

> O sucesso editorial do livro de Jean de Léry não havia deixado dúvidas quanto ao fato de que o problema da legitimidade da colonização francesa da América devia ser resolvido, antes de mais nada, pelos discursos impressos. Em 1614 também, ele dependia da escrita do

[62] Dentre esses críticos e seus diversos estudos, destacamos a produção do professor João Adolfo Hansen, não diretamente relacionada à *Viagem*, mas, certamente, impulsionadora de muitos estudos sobre este e outros escritos do período. Sua pesquisa se volta aos textos jesuíticos e à abordagem do indígena dentro da problemática da doutrina cristã, da guerra justa movida contra os infiéis e de todo o trabalho de aldeamento, catequização, proteção e inevitável aculturamento resultante dessa relação conflituosa que se estabelece a partir da colonização e da inserção dessas sociedades autóctones tanto no corpo do Estado português como no da Igreja romana. Para a segunda parte desta dissertação, nos valemos de dois de seus artigos em especial: "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: Minc-Funarte; Cia. das Letras, 1998, p. 347-373) e "O nu e a Luz: cartas jesuíticas do Brasil. Nóbrega (1549-1558)" (*Revista do IEB* n. 38, São Paulo, 1995, p. 87-119).

[63] DAHER, Andrea. *O Brasil francês: as singularidades da França Equinocial (1612-1615).* Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.

> capuchinho e estava contraditoriamente ligado à definição do "natural tupinambá" que Jean de Léry já havia solidamente legado (Daher, 2007, p. 263).

Incumbido, portanto, da tarefa de legitimar a colonização, não seria muito coerente tentar inventar outro tupinambá, uma vez que o de Léry já estava impregnado nas mentes europeias. Desse modo, a autora demonstra, por meio de uma análise comparativa dos dois textos, como o padre Claude retoma essa figuração simpática para reforçar a urgência cristã de salvar os povos americanos do pecado; mas, além disso, acreditamos, indica um novo caminho para os estudos literários brasileiros ao demarcar de que modo essa figuração do índio começa a se consolidar hegemonicamente ainda em princípios do século XVII.[64]

Há também o estudo "O bom selvagem e o boçal", do professor e crítico literário Alcir Pécora, que contribui para o estabelecimento das bases de figuração do índio nos escritos portugueses/católicos e franceses/protestantes. Neste artigo – que dialoga diretamente com as considerações de Frank Lestringant acerca da figura paradoxal que assume o índio representado nos escritos e imagens coloniais huguenotes, entre eles na *Viagem* e na iconografia de Théodore de Bry –, Pécora propõe que, no caso do padre Antônio Vieira, o reforço da boçalidade do indígena também guarda uma contradição semelhante, já que Vieira jamais foi partidário da ideia de sujeição natural e escravização dos nativos por parte dos colonos: "o índio é figura que se constrói par e par com uma argumentação que, de um lado, condena a política dos coloniais que não cuida da catequese indígena e, de outro, faz a apologia da indústria e da graça da Companhia de Jesus na 'empresa dificultosíssima' de ensinar ao índio" (2008, p. 60).

---

[64] Outro livro importante da mesma autora, *A oralidade perdida* (Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2012), foi também farta fonte de pesquisa para este trabalho. Como o nome já indica, propõe discussões pelo viés do contato linguístico entre colonizadores e colonizados: como "o índio do jesuíta", ao contrário do "índio do francês", não é dotado de fala; quais os meios disponíveis para a catequização, bem como as polêmicas sobre o uso de intérpretes para traduzir os sacramentos, acabando por tornar imperativo entre os católicos que o tupi fosse normatizado dentro de uma "economia escriturística" que possibilitasse a apreensão do idioma pelos pregadores; a interdição da língua geral no século XVIII; e, finalmente, a ascensão de estudos que procuravam resgatar as línguas indígenas nos séculos XIX e XX, numa clara tentativa de recompor uma memória "genuinamente" brasileira.

Nessa chave de análise comparativa entre as representações comuns dos católicos e dos franceses calvinistas, o autor considera que

> (...) tais posições dos tratadistas da segunda escolástica raramente dão lugar a imagens idealizadas do índio, que ainda menos ocorrem entre os jesuítas portugueses. A possibilidade real de que tome a via salvífica tão logo ocupe seu lugar na hierarquia do corpo místico e institucional da Igreja e do Estado não lhe fornece a contrapartida das cores amáveis que pintaram o "bom selvagem". O índio do jesuíta permanece "boçal", "bárbaro", "vil", "preguiça" e, enfim, "negro" (...) (2008, p. 59).

A partir dessas considerações, fica evidente que há diversos modos e finalidades (mais ou menos práticas) de figuração do índio nos textos coloniais, mas que estes geralmente são vistos em bloco, sobretudo quando considerados "massa de escritos", fato que muitas vezes implica uma nova nostalgia às avessas: o desejo de ser colonizado antes por "humanistas" franceses, que saberiam desde cedo respeitar as diferenças entre os povos, do que pelos bárbaros ibéricos, responsáveis diretos pela dizimação de grande parte das etnias indígenas e aculturação de tantas outras – desconsiderando-se, no entanto, que em algumas ilhas da América Central alguns povos nativos foram dizimados por esses mesmos gentis "humanistas".

De volta à recepção brasileira, mencionamos por fim o livro *Carne humana: canibalismo e retórica jesuítica na América portuguesa*, resultado da tese de doutorado do historiador Guilherme Amaral Luz, fundamental para que esta pesquisa tomasse forma. Partindo das discussões no campo da antropologia envolvendo pesquisadores como William Arens (que, *grosso modo*, põe em dúvida a veracidade dos discursos sobre o canibalismo) e Marshall Sahlins (que o acusa de oportunista e adepto do chamado "inexistencialismo"), o autor questiona a aceitação do canibalismo como elemento caracterizador de alteridades diversas, sem que se considere que os discursos se modelavam a partir de lugares-comuns ou, dizendo doutro modo, *tópicas* recorrentes para caracterizar povos não europeus.

Apesar de dar ênfase aos escritos dos jesuítas, o autor dedica o terceiro capítulo à análise do *De gestis Mendis de Saa*, de José de Anchieta – que trata da tomada do forte de

Coligny pelos portugueses, pondo fim à experiência da França Antártica – e abre espaço para tratar das disputas concernentes às guerras de religião que vinham ocorrendo na Europa, sobretudo a polêmica em torno do ritual eucarístico católico, associado pelos protestantes com a antropofagia.

Evidentemente, já aqui entramos no domínio do que este trabalho também se dispõe a discutir, e a breve apresentação desses últimos autores serve apenas para situá-los como referências importantes dentro da recepção da *Viagem*; a partir daí, suas pesquisas se tornam parte do instrumental teórico selecionado para o desenvolvimento da segunda parte. Passemos, portanto, a ela.

Capítulo 2 - Literatura de viagem: considerações sobre "um gênero sem lei"

> *Les genres littéraires ne sont pas des êtres en soi: ils constituent, à chaque époque, une sorte de code implicite à travers lequel, et grâce auquel, les œuvres du passé et les œuvres nouvelles peuvent être reçues et classées par les lecteurs*
> (Lejeune, 1975, p. 311).

Parte-se do suposto de que "um gênero sem lei" é avesso a uma sistematização rigorosa, sobretudo ao se considerar que, dentro dessa classificação deveras generalista que conforma a literatura de viagem, se incluem diversas outras mais bem estabelecidas, como a epopeia, a epístola, a crônica, o diário (de bordo ou íntimo), o romance, o guia. Desse modo, este capítulo não tem a pretensão de esgotar uma questão de tamanha complexidade e de *corpus* tão extenso e diverso, mas sim o objetivo de compreender em que medida as mudanças na recepção da *Viagem à terra do Brasil* são consequência das transformações diacrônicas pelas quais passou esse tipo de narrativa.

Apenas para exemplificar o que julgamos "complexo", uma das discussões mais acirradas no campo diz respeito à própria distinção do que seria ou não efetivamente *literário* dentro do suposto gênero:

> *Les relations de voyage sont souvent reléguées au rang de 'paralittérature', de 'sous-littérature', parce que cette question de la forme, précisément, est traitée de manière inégale: doit-on exclure la littérature de voyage de champ littéraire à proprement parler? Peut-on opposer irréductiblement voyageurs et écrivains?* (Gannier, 2001, p. 5).

Fidelino de Figueiredo (*apud* Cristóvão, 2002, p. 22) afirma que "os roteiros de viagem, as relações de naufrágio, a epistolografia" não poderiam ser considerados literatura, uma vez que "o seu objetivo não era deliberadamente procurar a emoção estética". Gomez-Géraud parece pôr a discussão em termos mais coerentes, ao indicar que *"Suivant le précepte d'Horace (miscere utile dulci) largement topique à la Renaissance, le récit de voyage se propose de procurer au lecteur 'contentement d'utilité et de plaisir'"*, ainda que esse prazer a que se refere não esteja no mesmo sentido do primeiro. Para arrematar, Jacques le Goff lembra: *"Los escritores del Occidente medieval no establecen compartimento estanco entre*

la literatura científica o didáctica y la literatura de ficción. Acogen igualmente en todos estos géneros las marabillas*"* (*apud* Cristóvão, 2002, p. 18). Portanto, podemos supor que a noção de *prazer estético* não parece ser a mais apropriada para diferenciar esses textos, assim como a distinção entre literários ou não literários pouco serve para uma investigação que pretenda alargar as perspectivas dos estudos ligados às narrativas de viagem, e não engessá-las e reduzi-las com o emprego de categorias que lhes são posteriores.

Com relação à dimensão do *corpus* – já disse Todorov que as narrativas de viagem são tão ou mais antigas que as próprias viagens –, retomamos dois estudos de relevância para estabelecer um quadro geral do tema e, a partir daí, propor o recorte que julgamos mais pertinente para responder nossas questões: o primeiro, o artigo "*Qu'est-ce qu'un récit de voyage?"*, do crítico canadense Roland le Huenen, oferece um panorama geral do gênero, marcando seu início na *História* de Heródoto e na *Anábase* de Xenofonte, passando por Marco Polo e as novas rotas de comércio entre Europa e Ásia e chegando aos relatos dos peregrinos cristãos que iam a Jerusalém e ao Santo Sepulcro, às primeiras narrativas sobre as grandes navegações e às cartas dos missionários enviados aos cinco continentes para evangelizá-los.

Nesse ponto, o outro estudo mais minucioso, de Geoffroy Atkinson, *Les nouveaux horizons de la Rénaissance française*[65], recenseia 524 títulos publicados apenas no século

[65] Lestringant, numa análise dessa obra, aponta seus méritos e falhas: "De fato, Atkinson disse verdade e mentira ao mesmo tempo. Verdade, no tocante à descrição dos povos nus, sem fé, sem lei, sem rei, em meio a esquemas preestabelecidos, tais como o mito da Idade do Ouro, o paraíso terrestre, país de Cocanha, a terra de Jauja, sem esquecer as projeções utópicas decorrentes da *República* de Platão. Havia incontestavelmente uma expectativa concernente aos mundos desconhecidos, e essa expectativa pré-concebeu seu objeto. Falso na medida em que ele toma como documentos brutos as obras-monumentos, sem levar em conta sua função ideológica, nem seu estatuto literário. O que é, com efeito, a 'literatura geográfica' tão cara a Atkinson senão uma categoria farsesca e abundante de materiais os mais heterogêneos? Encontram-se aí, ao mesmo tempo, jornais e relações de viagens, cartas, capítulos de enciclopédia, a saber, as cosmografias e miscelâneas, obras que relevam ora a literatura moral ora a literatura técnica: ao lado de declamações como o capítulo '*Des cannibales*' de Montaigne ou *La pazzia*, obra anônima atribuída a Ascanio Pérsio, discípulo de Berni, ou a Vianezio Albergati, que provavelmente serviu-lhe de modelo, os guias de caminhos e os roteiros, guias náuticos e outros manuais de pilotagem". Disponível em: <www.revistasusp.sibi.usp.br/scielo.php?pid=S003483092009000100012&script =sci_arttext>.

XVI e sistematiza esses escritos, aos quais ele classifica como "literatura geográfica", em cinco subgêneros:

- *narrativas de viagens* (em que são elencadas, por exemplo, as obras de Américo Vespúcio e Jean de Léry), que se propõem a "*raconter un voyage et rapporter les observations faites. Le fonds du livre sont les expériences personnelles, de lui-même ou de l'autres"*;
- livros de *informações geográficas* (por exemplo, as obras de André Thevet), em que *"la description du pays reste son but principal. L'expérience personnelle ne compte pas"*;
- *histórias gerais* (por exemplo, as obras de Guillaume Postel e Lopez de Gómara): "*n'a pas l'intention de rapporter les expériences du voyageur, il raconte une partie de l'histoire des hommes – chronique à grand cadre, ou une étude de moeurs";*
- *histórias de países particulares* (Pierre du Belon): "*tout ce qui regarde le pays que l'auteur a choisi peut y figurer"*;
- *cartas de missões*: nesse caso, faz referência à correspondência do padre Louis Fróes, missionário enviado ao Japão.

No século XVII, o número de publicações dobra, *"alors que se diversifie la figure du voyageur. Aux explorateurs (...) viennent s'ajouter missionaires, marchands, militaires, ambassadeurs (...)"* (Huenen, 1990, p. 12). Aumenta o número de expedições, as reedições são constantes e o tempo entre uma viagem e a publicação das notas e memórias referentes a ela diminui consideravelmente: *"A titre d'exemple, une relation de missionnaire jésuite expédiée du Pays des Hurons dès les printemps, à la fonte des neiges lorsque les rivières sont de nouveau navigables, à l'intention du Supérieur des Jésuites à Québec, se trouve sur les rayons des libraires parisiens à l'automne suivant"* (Huenen, 1990, p. 12).

No século XVIII, o interesse pelas narrativas de viagem se estende também aos filósofos: além das conhecidas relações entre os escritos de Rousseau (como *Do contrato social* e *Emílio ou da Educação*) e Voltaire (*Cândido*), Huenen acrescenta Diderot e o *Supplément au Voyage de Bougainville* e informa que não são poucos os artigos da *Enciclopédia* que fazem referências aos relatos sobre as terras estrangeiras. Mais importante ainda é o dado que nos fornece sobre o aumento na difusão e, consequentemente, a mudança no modo de recepção dessas obras[66]:

> *(...) l'*Histoire des voyages *en seize volumes de l'abbé Prévost connaît un succès considérable. S'y trouvent réunis à coté de textes anciens souvent traduits des auteurs anglais, des récits tirés des voyages les plus récents qui manifestent avec évidence un souci quasi journalistique de l'actualité. Ainsi faisant, Prévost tout en contribuant au renouvellement du genre, modifiait profondément la forme de sa réception. A l'édition in-quarto de l'*Histoire des voyages *vient s'ajouter en effet une édition moins luxueuse, destinée à un plus large public et qui tend à faire des relations de voyages une littérature de consommation courante* (Huenen, 1990, p. 12).

Mas a mudança radical, de conteúdo e de forma, ocorrerá realmente no século XIX, quando as narrativas de viagem se aproximarão cada vez mais da literatura tal qual é concebida atualmente – isto é, no sentido romântico de criação, expressão psicológica do indivíduo. A partir de então, *"C'est la littérature dès lors qui fixera au voyage son objet et sa finalité, en même temps que la figure du voyageur se confondra de plus en plus avec celle de l'écrivain"* (Huenen, 1990, p. 13).

Com base nesse panorama, partimos do pressuposto de que *"(...) dans nos jours, la notion de 'récit de voyage' doit beaucoup à la vision du voyage romantique, qui exprime la rencontre originale du monde et du moi, de l'âme du voyageur cherchant à surprendre l'âme d'un lieu étranger"* (Gomez-Géraud, 2000, p. 15-16)[67] e então podemos estabelecer como

[66] Fato que fundamentaria, de certo modo, as teses que relacionam a influência decisiva do selvagem americano (melhor dizendo, do modo de figuração deste) para desencadear a Revolução Francesa.

[67] Evidentemente, junto a essas formas românticas que perduram – como o recente projeto literário "Amores Expressos", proposto pela editora Companhia das Letras a 16 autores que viajaram a diversas cidades do mundo a fim de produzir narrativas, "procurando ouvir e reproduzir a voz do outro que se encontra em cada um" (como está escrito no projeto) –, surgem também outras temáticas e finalidades, como as relacionadas ao jornalismo, a exemplo da onda de relatos sobre países muçulmanos que atualmente compõem as listas de *best-sellers*; e ao ecoturismo ou aos esportes radicais, em que o desafio da sobrevivência passa a ser a tônica da narrativa. Isso, no entanto, só confirma a predominância do narrador romântico, já que o ponto de vista privilegia o enfoque

recorte dois momentos que colaboram para a análise e recomposição desse processo de transformação na recepção da *Viagem*: o primeiro, que diz respeito justamente ao horizonte de expectativas do século XVI, em que as narrativas cumpriam sobretudo uma função informativa e obedeciam a uma norma de composição que não pode ser negligenciada para que não se incorra em anacronismos; o segundo, quando as narrativas de viagem passam a ser lidas a partir de categorias próprias da experiência romântica e o foco não mais recai sobre o espetáculo do mundo, e sim sobre o *espetáculo do indivíduo*.

O espetáculo do mundo no século XVI

> A viagem pode alterar o significado do tempo e do espaço, da história e da memória, do ser e do devir. (...) O Velho Mundo somente começou a existir quando os navegantes descobriram e conquistaram o Novo Mundo (Ianni, 2003, p. 22).

Com as novas rotas comerciais marítimas e terrestres ao Oriente e a descoberta do continente americano, não é de estranhar que as narrativas de viagem venham ocupar de modo determinante o interesse do público leitor, causando também mudanças na forma de produção e difusão dos textos na Europa a partir de meados do século XV:

> *La lettre de Colomb, datée du 15 février au 14 mars 1493, est publiée dans sa version originale espagnole à Barcelone, en avril. Des traductions latines paraissent à Rome, Anvers, Bâle et Paris la même année (...) On connaît au total vingt-deux éditions de la lettre de Colomb, et seize d'entre elles paraissent au XVe siècle (...). La publicité, même fragmentaire, annonce l'apparition d'une nouvelle mode en littérature : le récit de voyage, qui connaîtra son apogée pendant les XVIIe et XVIIIe siècles* (Brant, 1993, p. 22-23).

Buscando correspondentes, seria possível relacionar esse momento histórico com as viagens espaciais russas e estadunidenses; mas tal comparação se daria ainda em proporções muito desiguais, já que o encontro com os povos autóctones no século XVI – até então desconhecidos dentro da cosmogonia ocidental –, mais do que a conquista das novas terras, é sem dúvida o fator de maior impacto, como se pode comprovar pelo processo de desestabilização das estruturas político-teológicas que ocorre a partir de então.

---

subjetivo: o autor-narrador que se transforma, reconsidera conceitos morais, supera seus próprios limites físicos e psicológicos etc.

Entretanto, curiosamente, a nação que menos publicou informações a respeito das novas terras nesse período, Portugal, foi uma das maiores responsáveis pela expansão marítima. A historiadora Andrea Daher lembra que constantemente essa falta "tem sido explicada, sem qualquer fundamento mais preciso, por uma suposta política de sigilo empreendida pelas autoridades lusas" (Daher, 2007, p. 216). De todo modo, o que não foi ainda explicado pode ser constatado pela diferença no volume de publicações portuguesas e francesas, sobretudo a respeito do Brasil. Não se pretende afirmar com isso que não houvesse interesse entre o público português, mas sim que, no caso da França, o procedimento adotado pode ter sido bem o contrário: uma política de larga divulgação até certo ponto premeditada por aqueles que defendiam a colonização e que possivelmente se valeriam da difusão desses relatos para incutir no imaginário francês uma ideia positiva sobre as terras estrangeiras que reforçasse e incentivasse suas intenções[68]; a própria festa brasileira oferecida ao rei Henri II na cidade de Rouen em 1550 pode ser outro exemplo que confirmaria essa estratégia.

Cabe também uma última consideração, ainda que meramente especulativa: mesmo com duas tentativas de colonização frustradas no Brasil, o imaginário cultivado na França durante esse período pode ter sido determinante para que, a partir da Independência brasileira de 1822, as relações de cordialidade entre ambos os países tenham resultado em intercâmbios e trocas simbólicas sobretudo na área do conhecimento e da cultura, como a forte influência francesa na universidade brasileira (conforme apontamos no capítulo anterior), sobretudo no campo das ciências humanas.

Conjecturas à parte, é justamente na França – mas não exclusivamente lá, vale dizer – que algumas das pesquisas sobre as narrativas de viagem dos séculos XV e XVI têm ganhado consistência[69] nos últimos anos, baseadas na investigação dos procedimentos retóricos que

[68] Vale lembrar, entretanto, que este não é o interesse de Jean de Léry.

[69] *"Pendant longtemps oublié ou méprisé, ce genre a fait récemment l'objet de nombreux travaux spécialisés. Il reste néanmoins peu fréquenté, car la plupart des textes dont il sera question ici restent difficilement accessibles*

conformavam a composição textual e buscando dar conta de aspectos que antes passavam despercebidos por muitos críticos[70]. Entre eles, é consensual considerar como um dos principais fundamentos discursivos da narrativa de viagem o compromisso com a verdade dos fatos, corroborado por uma pretendida presença física e o testemunho ocular do narrador: *"Plus voir qu'avoir"*.

> *(...) la poétique du genre se fonde-t-elle en premier lieu sur l'affirmation du dire vrai, dont dépend immédiatement, suivant un topos en vogue dans la littérature de l'époque, le désir d'écrire "simplement, veritablement et purement" (...). Non seulement le récit est fruit de l'expérience, mais d'une expérience immédiate qu'il prétend restituer immédiatement* (Gomez-Géraud, 2000, p. 16-17).

Desse modo – ao menos no que se dá a ler –, o "desejo de escrever simplesmente" é adequação à "verdade" do estilo medíocre, que tem por fim a aprendizagem do leitor, mais que o prazer. Sendo medíocre, não exclui as técnicas da *evidentia*, que recorrem a figurações visualizantes que põem as coisas narradas na frente do olho do leitor, segundo o preceito horaciano do *ut pictura poesis* e técnicas retóricas da descrição (*ekphrasis)*[71]. E talvez seja com esse intuito de construir seu texto de modo "simples, verdadeiro e puro" que Léry tenha advertido em seu prefácio que "Os franceses, principalmente, não os acharão de seu gosto, pois, amantes que são das flores da retórica, só apreciam escritos em língua nova e poética"[72] (Léry, 1941, p. 42-43), o que pode significar que, ainda que haja prejuízo da forma mais apreciada e aceita pelo público, sua opção é, antes, pelo artifício da "verdade" sem artifícios ornamentais. Nesse sentido, a negação de uma retórica ornamental pode ser o reforço de outra forma retórica que condiga mais com os objetivos almejados por uma narrativa de viagem; afinal, dizer que boa parte das anotações que deram origem ao relato estava fixada pela tinta

---

à un large public" (GOMEZ-GÉRAUD, 2000, p. 5). Sendo os pesquisadores franceses aqueles que têm mais facilidade de acesso a esses textos, julgamos uma boa escolha tê-los como base para este capítulo.

[70] Por exemplo, o que antes poderia ser considerado "tiques de escrevinhador" era, na verdade, uma norma comum que exercia determinada função no texto. Cf. DAHER, 2007, p. 218-219, a respeito da análise de Rocha Pinto ao prólogo de Gandavo.

[71] Essas noções retóricas serão retomadas e aprofundadas na segunda parte deste trabalho.

[72] *"(...) et nommément nos François, lesquels ayans les oreilles tant delicates et aymans tant des belles fleurs de Rhétorique, n'admettent ni ne reçoivent nuls escrits, sinin avec mots nouveaux et bien pindarizez"* (LÉRY, 1994, p. 95-96).

vermelha do pau-brasil[73] não é uma bela e utilíssima imagem retórica? Voltaremos a esse ponto, de modo mais sistemático e teoricamente embasado, na segunda parte do trabalho.

Reforçar o compromisso com a verdade pressupõe também repudiar a mentira, já que é comum atribuir aos viajantes esse vício[74]:

> Não ignorando tampouco que aos velhos e aos viajantes se costuma jogar a pecha de mentirosos, direi que detesto a mentira, mas em se encontrando alguém que não queira dar crédito a muitas coisas, não raro estranhas, que se leem nesta história, não o levarei ainda assim ao Brasil para verificá-las[75] (Léry, 1941, p. 42).

De todo modo, só resta ao leitor ávido de novidades aceitar o contrato fiduciário que o autor-viajante lhe propõe, uma vez que a viagem é para poucos: "*le récit de voyage est aussi représenté comme le navire qui transporte en sûreté, jusqu'aux confins du monde connu, l'honnête homme, curieux des régions étrangères*" (Gomez-Géraud, 2000, p. 17). Aqui também vale retomar a passagem do capítulo IV da *Viagem*, quando, após relatar os dissabores da travessia (como a sede e a fome, ou a necessidade de se alimentar com a comida podre e encharcada para abrandá-la), Léry se dirige diretamente aos leitores:

> Que direis vós, delicados senhores[76], que quando o calor vos molesta, mudais de camisa, vos penteais e repousais em sala fresca, numa boa cadeira ou num leito macio e que não sabeis tomar refeição sem louça bem limpa, copos bem enxaguados, guardanapos brancos como neve, bom pão e carne delicada (...). Quereríeis embarcar assim para viver de tal maneira? Como não vo-lo aconselho (...), eu vos pedirei que se quiserdes saber das coisas do mar e sobretudo dessas viagens, deixeis de lado livros e conversas dos que nunca as

---

[73] *"Du commencement que je fus de retour en France, monstrant les memoires que j'avois, la pluspart escrits d'ancre de Brésil, et en Amérique mesme (...)"* (LÉRY, 1994, p. 61).

[74] Odile Gannier (2001) recupera e reproduz algumas opiniões a respeito, como o verbete do *Dictionnaire*, de Richelet, que descreve: *"Voyage: livre qui traite de quelque voyage. La plupart des voyages sont mal faits et pleins de mensonges ou exagérations"* (p. 6); e a citação de Michèle Duchet: *"on peut établir comme une règle générale que sur cent voyageurs, il y en a soixante qui mentent sans intérêt, et comme par imbécilité, trente qui mentent par intérêt, ou si l'on veut par malice, et enfin dix qui disent la verité et qui sont des hommes…"* (p. 55). Para fazer justiça e restabelecer a índole dos viajantes mal afamados, mas, ao mesmo tempo, não se deixar enganar, Huenen recorre a uma análise sem juízo de valores: *"Le récit, même fait de bonne foi, ne saurait avoir la neutralité et la transparence dont on souhaite idéalement le doter. Il est une construction, le résultat d'un travail ou s'investissent d'une manière globale des valeurs préexistantes, culturelles et idéologiques, que déterminent nécessairement toute appréhension du réel"* (p. 17).

[75] *"Au reste, n'ignorant pas se que se dit communément: assavoir que parce que les vieux et ceux qui ont esté loin, ne peuvent estre reprins, ils se licencient et donnent souvent congé de mentir : je diray là-dessus en un mot, que tout ainsi que je hay la menterie e les menteurs, aussi s'il se trouve quelqu'un qui ne veille s'adjouster foy à plusieurs choses, voirement estranges, qui se liront en ceste hisotire, qu'il sache quel qu'il soit, que je ne suis pas pour cela deliberé de le mener sur les lieux pour les luy faire voir"* (*Ibid.*, p. 93).

[76] Nota de Frank Lestringant à edição de 1994 (nota 1, p. 140): *"Manchette: 'Contre les délicats'. Cette diatribe contre les sédentaires amoureux de leurs aises est un lieu commun en littérature de voyage, et se rencontrait déjà chez Oviedo et, bien sûr, André Thevet".*

> experimentaram e ouví tão somente aqueles que padeceram tais trabalhos e comeram o pão que o diabo amassou como diz o provérbio[77] (Léry, 1941, p. 64).

Talvez por isso, os perigos e as tempestades enfrentados pelos viajantes sejam um *topos* recorrente nesses relatos, já que *"il permet de revêtir le voyageur du manteau des héros, bravant les flots et l'hostilité de peuples belliqueux pour le service du savoir, du roi ou de la foi"* – nesse último caso, como *"démonstration des interventions de la Providence"* (Gomez-Géraud, 2000, p. 38). Em suma, pode-se afirmar que, mais que mero entretenimento, as anedotas, aventuras, moléstias e perigos enfrentados conferem ao viajante certo *status* ou *fides* que o habilita perante o leitor como autoridade, seja por sua bravura ou pela provável eleição divina de quem sobreviveu a tantas agruras[78].

Ainda com relação à defesa do empirismo que dá a tônica às narrativas de viagens, é sabido que os relatos eram construídos a partir dos gabinetes de trabalho e com base em textos referenciais da biblioteca clássica e outros que tratavam do mesmo assunto – em alguns casos, os autores não empreendiam efetivamente uma viagem para escrever a respeito de um lugar, apenas se valiam de outras narrativas orais ou impressas para compor a sua. O que nos dias atuais seria um descrédito ou configuraria um crime de plágio, naquele tempo era o natural e corrente; afinal, seria impossível descrever e explicar o mundo apenas pela observação de uma testemunha. Tal fato deveria, portanto, ocorrer em processo, digamos, colaborativo:

---

[77] *"Que dites-vous, messieurs les délicats, qui estans un peu pressez de chaut, après avoir changé de chemise, et vous estre bien faits testonner, aimez tant non seulement d'estre à requoyen la belle salle fraische, assis dans une chaire, ou sur un lit verd : mais aussi ne sauriez prendre vos repas, sinon que la vaissaille soit bien luisante, le verre bien fringué, les serviettes blanches comme neige, le pain bien chapplé, la viande quelque delicate qu'elle soit (...). Voulez-vous vous aller embarqué pour vivre de telle façon ? Comme je ne le vous conseille pas (...), aussi vous voudrois-je bien prier, que quand on parle de la mer, et sur tout de tels voyages, vous n'en sachans autre chose que par les livres, ou qui pis est, en ayant seulement ouy parler à ceux qui n'en revindrent jamais, vous ne voulussiez pas, ayant le dessus, vendre vos coquilles (comme on dit) à ceux qui ont esté à S. Michel : c'est-à-dire, qu'en ce poinct vous defferissiez un peu, et laississiez discourir ceux qui en endurans tels travaux ont esté à la pratique des choses, lesquelles, pour en parler à la verité, ne se peuvent bien glisser au cerveau ny en l'entendement des hommes : sinon (ainsi que dit le proverbe) qu'ils ayent mangé de la vache enragée"* (LÉRY, 1994, p. 140).

[78] No entanto, isso difere entre autores protestantes e católicos. Para Léry e Hans Staden, por exemplo, salvar-se dos perigos significa que Deus operava em favor deles. Para missionários da Companhia de Jesus, ao contrário, a morte em martírio significava "uma vitória, no plano da salvação da humanidade, contra o mal que abate o corpo do mártir, que entrega a sua vida terrena para evidenciar a misericórdia e a abnegação divina, fato que, em si, é eucarístico, reportando-se ao sacrifício de Cristo, central para a missa católica" (LUZ, 2003, p. 122).

"Écrire son voyage consiste à se couler dans le moule d'un discours préalable et à éliminer les scories d'une expérience qui ne serait pas universalisable" (Gomez-Géraud, 2000, p. 31), o que pressupõe um modo de composição muito diverso ao das narrativas de viagens românticas, a partir do século XIX.

Havendo, portanto, uma norma prévia que, entre outras diretrizes, estabelece uma relação de usufruto entre textos que se complementam, o uso da 1ª pessoa do singular nas narrativas de viagem cumpre uma função específica e fundamental para que o pacto de verdade com o leitor possa ser estabelecido de modo mais eficaz. Alfonso Mendiola considera que *"(...) el yo narrativo sea básicamente un agente moral (capacidad de actuar para obtener estima/desestima) y pasional (capacidad de padecer las acciones morales de los otros)"* (2003, p. 313). Entretanto, Gomez-Géraud considera que o mais comum nos relatos de viagem seja o apagamento desse narrador que se mostra.

> *En effet, au XVIe siècle, dans sa version la plus travaillée, le récit de voyage tend à éliminer la part où s'exprimerait le "je" du rédacteur. Dans leur majorité, les récits cherchent à transformer l'expérience individuelle de la découverte de nouveaux horizons en un discours consacré par le désir d'objectivité du savoir géographique, n'assignant au "je" que la valeur de caution attendue du témoignage* (Gomez-Géraud, 2000, p. 30).

No caso específico da *Viagem*, o uso do "eu" certamente foi premeditado, como o próprio narrador diz no prefácio: "se me condenarem por usar da primeira pessoa ao descrever os costumes dos selvagens, responderei que se trata de coisas científicas, de experiências, de coisas que talvez ninguém tenha ainda tratado" (Léry, 1941, p. 43)[79]. Desse modo, ainda que o efeito pretendido seja o mesmo encontrado em outros relatos da época – ou seja, a comprovação do enunciado pelo testemunho ocular do enunciador, e nunca a expressão íntima desse enunciador –, essa opção pelo emprego da 1ª pessoa, bem como a pretensão de tratar de assuntos "científicos" – que poderia denotar, dentro dessa nova chave de leitura, a prevalência

[79] *"(...) si quelqu'un, dis-je, trouve mauvais que, quand ci-apres je parleray de la façon de faire des sauvages (comme si je me voulois faire valoir), j'use si souvent de ceste façon de parler Je vis, je me trouvay, cela m'advint, et choses semblables, je respon, qu'outre (ainsi que j'ay touché) que ce sont matieres de mon propre sujet, qu'encores comme on dit, est-ce cela parlé de science, c'est-à-dire de veuë et d'experience : voire diray des choses que nul n'a possible jamais remarquées si avant que j'ay faict, moins s'en trouve-il rien par escrit"* (LÉRY, 1994, p. 98).

de uma racionalidade empirista sobre os dogmas religiosos –, pode ser um dos motivos de a *Viagem* manter-se em tão boa conta entre os leitores ainda depois do século XVIII. Sendo assim, considerando que essa nova recepção se baseia na noção romântica de autor/viajante, o estatuto do "eu" passa a ter novo significado, sobretudo quando potencializado pela polêmica que envolve as obras de Thevet e Léry e pela atribuição, a cada um dos autores, de características e adjetivos que supõem uma individualidade – a qual nomeamos, no capítulo anterior, "entidade".

Horizontes em contrário: a descoberta do indivíduo na *Viagem*

> *La limite, d'un côté, est la science; de l'autre, l'autobiographie; le récit de voyage vit de l'interprétation des deux* (Todorov, *apud* Gannier, 2001, p. 91).

Com base no recorte proposto no primeiro capítulo deste estudo, referente à recepção francesa e brasileira a partir do século XX, constatou-se que há dois modos de leitura coexistentes da *Viagem à terra do Brasil*: no primeiro, a partir da concepção antropológica de Claude Lévi-Strauss, que reconhece na obra uma construção textual de moldes semelhantes aos de uma *"monographie d'un etnographe contemporain: le milieu, la vie matérielle, la nourriture, la préparation des aliments, les relations de famille, les marriages, les croyances religieuses"* (*in* Léry, 1994, p. 9), além do já mencionado "frescor do olhar" que confere ao autor um reconhecimento que o individualiza perante os demais, dado que ele é considerado o iniciador de uma nova ciência, portanto, o porta-voz de um pensamento *original*. No segundo modo de leitura, sobretudo no caso brasileiro, verifica-se uma inclinação a receber a obra, a princípio, como um documento histórico ou, também, como antropologia de uma pré-história brasileira; tanto em um como noutro caso, o pacto de verdade ao qual nos referimos no item anterior parece funcionar perfeitamente.

De todo modo, podemos reconhecer em ambas as leituras, bem como nos argumentos extraídos de diversos autores citados para corroborá-las, um outro indicativo que condiciona essa recepção, mas agora determinado temporalmente – melhor dizendo, já não localizado espacialmente e dispensando, portanto, os adjetivos pátrios. Trata-se da noção de viajante romântico, *"qui exprime la rencontre originale du monde et du moi"*, em que o "eu" narrativo passa a ser o "eu" ontológico. Isso se potencializa também pelo efeito resultante da menção do nome do autor não só na capa do livro, mas também na cena: "Fazia-se necessário portanto dar um nome que eles conhecessem e como *Léry* em sua língua quer dizer ostra, disse chamar-se (sic) *Léry-assú*, isto é, ostra grande"[80] (Léry, 1941, p. 212).

Partindo dessa constatação, consideramos que a fronteira indicada por Todorov (epígrafe deste item) se faz presente na *Viagem*. Isso não quer dizer, entretanto, que a obra de Léry tenha sido lida em algum momento como autobiografia, mas sim que seu autor-narrador, a partir dessa nova recepção, possui as mesmas características sistematizadas por Phillipe Lejeune em *Le pacte autobiographique*: sendo o nome do personagem igual ao nome do autor, o pacto estabelecido com o leitor será o autobiográfico. Ao lado, portanto, do pronome pessoal "eu", que sozinho não teria a mesma carga semântica[81] para o leitor, o uso do nome próprio determina a identificação entre autor, narrador e personagem, fato que se dá de modo contrário numa narrativa em que a assinatura só aparece na capa:

> *C'est donc par rapport au* nom propre *que l'on doit situer les problèmes de l'autobiographie. Dans les textes imprimés, toute l'énonciation est prise en charge par une personne qui a coutume de placer son* nom *sur la couverture du livre, et sur la page de garde, au-dessus ou au-dessous du titre du volume. C'est dans ce nom que se résume toute l'existence de ce qu'on appelle* l'auteur: *seule marque dans le texte d'un indubitable hors-texte, renvoyant à une personne réelle, qui demande ainsi qu'on lui attribue, en dernier ressort, la responsabilité de l'énonciation de tout le texte écrit (...) Un auteur, ce n'est pas une personne* (Lejeune, 1975, p. 22-23).

---

[80] *"(...) il me falloit accommoder de leur nommer quelque chose qui leur fust cognue: cela (comme il me dit) estant si bien venu à propos que mon surnom Lery, signifie une huitre en leur langage, je leur dis que je m'appellois* Lery-oussou *: c'est-à-dire une grosse huitre"* (*Ibid*., p. 450).

[81] *"(...) au niveau de la référence (discours renvoyant à sa propre énonciation), l'identité est immédiate, elle est instantanément perçue et acceptée par le destinataire comme un fait; au niveau de l'énoncée, il s'agit d'une simple relation… énoncée, c'est-à-dire d'une assertion comme une autre, que l'on peut croire ou ne pas croire, etc."* (LEJEUNE, 1975, p. 20).

Com essa relação, evidentemente não se pretende defender que seja possível estabelecer uma nova divisa que institua Léry, ou qualquer outro contemporâneo seu, como "breviário do autobiógrafo". O interesse em aproximar a teoria sobre o gênero autobiográfico da análise da *Viagem* visa justamente dar conta de um horizonte de expectativas que é radicalmente diverso daquele em que foi escrita. E o próprio Lejeune alerta a respeito da impossibilidade de encontrar referentes anteriores a 1770 – a escolha de seu *corpus* parte dessa data e diz respeito a produções europeias:

> *Sur un point, tout le monde est à peu près d'accord: il existe une corrélation entre le développement de la littérature autobiographique et la montée d'une nouvelle classe dominante, la bourgeoisie, de la même manière que le genre littéraire des mémoires a été intimement lié à l'évolution*[82] *du système féodal. A travers la littérature autobiographique se manifestent la conception de la personne et l'individualisme propres à nos sociétés : on ne trouverait rien de semblable ni dans les sociétés anciennes, ni dans les sociétés "dites" primitives, ni même dans d'autres sociétés contemporaines des nôtres, comme la société chinoise communiste, où l'on cherche justement à éviter que l'individu n'envisage sa vie personnelle comme une propriété privée susceptible de devenir valeur d'échange* (Lejeune, 1975, p. 340).

Em se tratando, portanto, de duas sociedades perfeitamente ajustadas ao ideal e ao culto do indivíduo e absolutamente afeitas às práticas de "escambo" da vida privada, tal qual se apresentam a francesa e a brasileira, a correlação aqui proposta, visando estabelecer justamente o modo como ambas receberam a *Viagem* – sobretudo no século em que o liberalismo, com toda a potência mítica do indivíduo, atinge seu ápice –, suspeitamos, não nos parece inadequada, ainda que se faça sempre necessária a seguinte ressalva de Andrea Daher:

> Sob a instituição retórica, nas Letras da época moderna, como as jesuíticas [e, no nosso caso, as protestantes], o *auctor*, por exemplo, é mais um letrado no sentido de um *ethos*, e não uma psicologia autoral que define o autor como capaz de obra original através de livre-concorrência. A noção de propriedade, aplicada aos textos, que então corriam manuscritos ou se faziam imprimir, é autoral somente no sentido de atribuição de *auctoritas*, posto que não tinham originalidade, no sentido romântico de uma mercadoria que concorre com outras no mercado de bens culturais (Daher, 2012, p. 223).

[82] Vale lembrar que o emprego desse termo é por conta e risco do autor, já que não consideramos evolução nenhuma das transformações sociopolíticas pelas quais a humanidade passou.

SEGUNDA PARTE – SENTIDOS SEDIMENTADOS

Capítulo 1 – Para uma retórica sem flores

Para propor um estudo dos procedimentos retóricos da composição de *Viagem à terra do Brasil*, foi preciso, inicialmente, compreender que não haveria como partir de apenas uma noção ou fonte específica que pudesse esclarecer sobre os diversos elementos que atestam a subordinação da obra a determinadas convenções das práticas letradas quinhentistas. Desse modo, neste capítulo trataremos de retóricas, posto que falamos aqui de um momento histórico de "alargamento de horizontes", de transição de expectativas e, em consequência, de modos de representar o mundo – o que não significa, entretanto, apenas rupturas, mas também retomadas de modelos greco-romanos esquecidos ou desconhecidos pela chamada "Europa medieval".

Assim, ainda que no prefácio à *Viagem à terra do Brasil* Jean de Léry comunique aos leitores que não se valerá das flores da retórica para compor sua narrativa, é preciso partir do princípio de que efetivamente ele nega um estilo específico, valendo-se da recusa de uma noção genérica de retórica como recurso retórico. Retomemos a citação:

> Quanto ao estilo e à língua, bem sei que na opinião de muitos não terei as frases nem os termos suficientemente adequados à descrição da arte da navegação ou às demais coisas por mim ventiladas. Os franceses, principalmente, não os acharão de seu gosto, pois, *amantes que são das flores da retórica, só apreciam escritos em língua nova e poética* (Léry, 1941, p. 42 – grifos nossos)[83].

O emprego da expressão "flores da retórica" remete imediatamente ao juízo pejorativo que muitos hoje fazem dela, entendendo "retórica" restritivamente, como elocução ou ornamento que visam apenas a ludibriar o destinatário/leitor. No *Dicionário Houaiss da*

[83] *"Pour l'esgard du stile et du langage, outre ce que j'ay jà dit ci-devant que je cognoissois bien mon incapacité en cest endroit, encore sçay-je bien, parce qu'au gré de quelques-uns je n'auray pas usé des phrases ni de termes assez propres et signifians pour bien expliquer et representer tant l'art de navigation que les autres diverses choses dont je fay mention, qu'il y en aura qui ne s'en contenteront pas : et nommément nos François, lesquels ayans les oreilles tant delicates et aymans tant des belles fleurs de Rhétorique, n'admettent ni ne reçoivent nuls escrits, sinin avec mots nouveaux et bien pindarizez"* (LÉRY, 1994, p. 95-96).

língua portuguesa, por exemplo, encontramos dois significados, entre sete, que informam acepções negativas do termo em questão: "emprego de procedimentos enfáticos e pomposos para persuadir ou por exibição; discurso bombástico, enfático, ornamentado e vazio"; e "discussão inútil; debate de coisas vãs; logomaquia"[84]. No entanto, é preciso evitar a cilada desse suposto sentido evidente e encarar a advertência ao leitor feita por Léry como um modo retoricamente articulado de afirmar a veracidade de seu relato, dando a entender que, se não há artifícios, não há mentiras. Essa mesma afirmação não deixa de ser, ela mesma, um artifício retórico.

Assim, reiteramos, assumimos como ponto de partida, a fim de constituir os prováveis sentidos sedimentados nesse texto, a presença de um enunciador consciente das estratégias de persuasão do destinatário. Para tanto, encaminhamos esta parte do estudo em duas direções complementares: 1) procurando definir o modo como esse enunciador se dá a ler; 2) tentando estabelecer as técnicas comuns empregadas na composição das narrativas de viagem no século XVI.

Jean de Léry *rústico*

Para definir esse narrador que se apresenta ao leitor como sincero e, portanto, avesso às "flores da retórica", usamos como base o estudo do professor Alcir Pécora acerca do *Panegírico fúnebre a D. Afonso Furtado*.[85]

Na dedicatória do *Panegírico*, chama atenção o fato de que Juan Lopes se vale do epíteto de "rústico nas ciências"; logo a seguir, no exórdio, repete esse epíteto, pontuando sua autorrepresentação, e argumenta ao leitor que mais vale um discurso sincero que a eloquência

[84] *Dicionário Houaiss da Língua portuguesa eletrônico*. Editora Objetiva, 2009.
[85] SCHWARTZ, Stuart B.; PÉCORA, Alcir (orgs.). *As excelências do governador. O panegírico fúnebre a D. Afonso Furtado, de Juan Lopes de Sierra (Bahia, 1976).* São Paulo: Cia. das Letras, 2002.

de um "profissional", que faz uso de artifícios e preocupa-se apenas com a beleza e o deleite, não com a verdade dos fatos:

> Nobilíssimos Brasilienses, a quem com razão se devem maiores aplausos, daqueles que lhes pode comunicar um *rústico nas ciências.* Ouvi. Ouvi. E vereis com quanta mais razão tomo-lhes a vênia, Que a que teve o apóstolo São Paulo para tomá-la aos do Império Romano, Quando, como eu agora a vós, quis fazer-lhes uma oração, e lhes disse: Romanos, Romanos. Não é o adverti-los, Ignorar vosso entendimento, senão refrescar Vossa Memória. Digo-lhes o mesmo, Nobre Eclesiástico e secular cabido, insigne e Real Magistrado de justiça, cavaleiros e homens bons desta Praça, constando a minha *Não de retóricas figuras a quem o engenhoso poeta ou retórico eloquente veste de várias galas, como quem as tem em casa, em fábulas e histórias, coisa que em rústicos não há.*
> Desnuda uma verdade lhes ofereço, bem vista por vossos olhos, Por vossos ouvidos bem percebida, Não em especulativas ideias senão em claros idiomas alcançadas (2002, p. 81-82 – grifos nossos).

Podemos encontrar aí dois procedimentos muito semelhantes aos de que faz uso Léry em algumas ocasiões:[86] o reconhecimento de uma suposta falta de engenho, que tornaria o relato imperfeito do ponto de vista artístico; e, em consequência disso, a confirmação da simplicidade, presente apenas em homens que observam e reproduzem a verdade sem dispor de meios para torná-la mais agradável, ao contrário do que fazem os doutos, que tentam agradar o público com as flores ornamentais próprias dessa retórica afetada. Segundo Pécora, ao assumir essa *persona* rústica, o narrador produz dois efeitos:

> [O primeiro] é a sua aplicação como tópica da *modéstia afetada*, isto é, como efeito de subordinação hierárquica do autor em relação à sua matéria. O procedimento é adotado por ciceronianos e doutores da Igreja com sentidos distintos, mas, em ambos os casos, como especialmente relevante para a obtenção da *boa vontade* do ouvinte (...).
> Outro efeito favorável (...) é o da fidedignidade do relato historiográfico produzido por ela. Dado como pouco destro nas habilidades da arte, o autor rústico não teria como saber fingir ou fantasiar de maneira convincente a matéria de seus enunciados, que, dessa maneira, estariam balizados pela verdade testemunhada por ele ou, ao menos, que lhe parecesse verdadeira. A rusticidade seria uma espécie de fiança da não aplicação de truques artísticos que pudessem iludir o seu auditório: ela funcionaria como uma troca vantajosa dos ornatos enganosos, conquanto deleitosos, por um discurso pedestre, por vezes árido, mas manifestamente mais substancial e verdadeiro. A questão que interessa levantar, pois, é que, sendo Juan Lopes Sierra um autor letrado ou não (...), o certo é que aplica de modo conveniente, segundo o *decoro* letrado, o lugar-comum exordial da rusticidade, com todas as vantagens mencionadas acima (Pécora, 2002, p. 51-52).

Com relação ao primeiro efeito, há apenas uma diferença notável em Léry: ele diz que, apesar de não se sentir "à altura de usar a pena", foi impelido a isso a fim de poder responder

[86] Como na dedicatória que faz a François de Coligny: "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 apresentá-la a um senhor cujos ouvidos estão habituados desde a infância à mais bela literatura" (Léry, 1941, p. 25).

aos “erros”, “mentiras” e “digressões falsas e injuriosas” presentes nas obras de André Thevet, sobretudo na *Cosmografia universal* e nas *Singularidades da França Antártica*. Portanto, mais que modéstia afetada, Léry adota a *persona* do rústico como contraponto à pompa do cosmógrafo real, pois este sim, pelo seu *status* e seus métodos grandiloquentes, seria o detentor reconhecido da arte retórica. A isso voltaremos adiante.

De todo modo, o objetivo último tanto de Juan Lopes como de Léry é a adesão do leitor. Trata-se de um segundo procedimento de figuração, isto é: depois de se autorrepresentar como rústico, passa a caracterizar aquele que o lerá e aprovará seu relato, em consequência de algumas qualidades específicas que o tornam apto a compreender e completar o que o autor não foi capaz de realizar. Ambos os autores elegem seus leitores como sendo os mais capazes; afinal, o leitor não poderá ser daqueles que “só apreciam escritos em língua nova e poética” – ou seja, do tipo frívolo, que se encanta com ornamentos –, mas sim um “melhor cultivador que divida a palha de seu formoso grão”.[87] Isto é, que saiba reconhecer, no meio das possíveis imperfeições, a gravidade substancial da matéria (“o grão”) e o esforço por figurar com sinceridade o que foi contado. Ou, como poderíamos dizer, a prevalência da matéria (ou assunto) exposta num estilo simples, que evita a ornamentação que encobriria seu “grão” substancial como “palha” exterior.

> (...) se o autor se apresenta como rústico, o leitor que ele solicita é, ao contrário, necessariamente *discreto*, isto é, alguém que (...) saiba *pesar com o fiel da razão* e com a boa vontade das *virtudes cristãs* os sentidos deixados incompletos ou imperfeitos pela rudeza dos enunciados (Pécora, 2002, p. 52).

Definidos estão, desse modo, um humilde enunciador e um lisonjeado e precavido leitor. Ambos se complementarão para dar à matéria da obra o tratamento que esta merece: o primeiro, com a experiência da coisa vista e vivida; o segundo, com a compreensão de sábio

[87] Trata-se de uma bela metáfora empregada pelo “rústico” Juan Lopes: “Tudo isto confessareis Quando, por entre crepúsculos de negras linhas, apareçam os ditos e feitos deste valente Herói, Como se deixam ver, por entre pardas sombras, Planetas e luzeiros. Mas, muito melhor, Quando, por culto e destro jardineiro, os vejais colocados, Não em rústicos conceitos, senão em cândidos e clássicos ditames que um douto juízo fonte perene é em ministrar. Porque eu, nesta parte, Não faço mais que seguir o rumo daquele que sega trigo, que une em trouxas o que encontra dividido, deixando a melhor cultivador que divida a palha de seu formoso grão” (p. 85-86).

que consegue ponderar e relevar as falhas e apreciar o esforço empreendido em nome da verdade. E esta verdade, diz Léry, é aquela "de coisas científicas, de experiências" (p. 43), ao contrário da "mentira bem vestida" com que o leitor se depararia nas obras de Thévet.

A propósito, cabe agora finalizar este tópico com um parêntese, que retoma a polêmica secular entre os dois autores – e que há muito temos adiado neste estudo –, a fim de podermos dar sequência ao intento seguinte: uma classificação mais exata do *modus narrandi* adotado por Léry para compor a *Viagem*. Podemos dizer que a concorrência entre Léry e Thevet, huguenote e capuchinho, terminou por equiparar gêneros muito distintos. Aquele adotado por Thevet, a cosmografia, aparece aos olhos de um leitor do século XVIII em diante como uma fábula das mais absurdas, possibilitando a adesão quase imediata aos argumentos e métodos de Léry. No entanto, tratava-se de um modo de representação do mundo emulado da Antiguidade, muito oportuno para um período em que hordas de homens se lançavam ao mar às cegas, pois permitia uma projeção do desconhecido de acordo com o que já fora estabelecido pelas *auctoritates*. Falamos, portanto, de um método dedutivo controverso e obviamente impreciso, porém eficaz no intuito de propor um esboço dos redutos desconhecidos que se iam revelando à medida que as navegações avançavam. Lestringant esclarece esse sentido utilitário com mais propriedade:

> *La cosmographie, dont le renouveau est contemporain des Grandes Découvertes, se développe paradoxalement au moment où le nouvel état du monde aurait dû la frapper d'obsolescence. La terra s'est agrandie en dépit d'elle, et l'œkoumène que les anciens bornaient à une portion longitudinale de l'hémisphère boréal est désormais multiplié par quatre.*
> *Or ce modèle, en apparence inadéquat, s'est révélé fécond en raison même de son anachronisme. Par le support aux trois quarts vide qu'elle offrait aux modernes géographes, libres d'y inscrire les délinéations des terres récemment « inventées », cette forme à la fois close et ouverte, pleine et lacunaire, représentait la construction idéale où loger, par placages approximatifs et disparates, les « pièces » d'espace que les navigateurs rapportaient de leurs lointains voyages, après les avoir sommairement consignées sur leurs routiers et cartes-portulans. (...)*
> *Or, par rapport à la réalité qui se dégage peu à peu des navigations hauturières, le modèle cosmographique apparaît à la fois en avance et en retrait. En retrait, par toutes les bornes qu'il fixe à la curiosité et à l'action humaines, et qu'il faudra renverser une à une. Comme le révèle l'expérience, l'inhabitabilité des zones glaciales et torride est un dogme sans fondement. Nulle symétrie exacte entre les hémisphères boréal et austral. L'Amérique, étirée en latitude, contredit l'organisation générale de l'Ancien Monde, divisé par la Méditerranée entre trois continents riverains : l'Europe, l'Asie et l'Afrique. (...)*

> *Mais ce modèle peut être corrigé. Il est perfectible, dans la mesure où il anticipe largement sur l'état des connaissances pratiques* (Lestringant, L'atelier, p. 18-19).

O desconhecimento do mundo, portanto, é o mesmo tanto para o autor da *Cosmografia* como para o da *Viagem*, mas este não se propõe a desvendar o mistério nem, muito menos, determiná-lo como tal, já que tudo está previsto na obra do Criador. Já no primeiro capítulo, descarta cuidar das "generalidades" das quais muitos historiadores e cosmógrafos já trataram acerca da América, restringindo seu foco apenas ao que sua experiência lhe permite narrar – "o que pratiquei, vi, ouvi e observei"[88] (Léry, 1941, p. 45). Certamente não é o que ocorre, pois observamos na *Viagem* descrições e comentários que emulam outros cronistas, entre eles o próprio Thevet, e autoridades antigas acerca de tais "generalidades"[89], mas o discurso vai apontando para outra direção, com um objetivo estrategicamente bem definido e que nada tem a ver com as dimensões do globo.

Em Thevet, ao contrário, esse objetivo é grandioso e difuso. Ele ambiciona horizontes diversos dos de Léry e busca atingi-los recorrendo ao gênero que lhe é mais propício. Essa escolha, por um lado, deixa às claras enganos e desconhecimento de assuntos que ele não domina, de localizações inexatas e outras controvérsias – isso sem levar em conta as interferências bem marcadas de Mathurin Héret[90]; por outro, permite a invenção de fábulas tais como a imaginária Ville-Henri[91], que se trataria, segundo Lestringant, mais de uma

---

[88] *"(...) ce que j'ay pratiqué, veu, ouy et observé (...)"* (LÉRY, 1994, p. 105).

[89] Ao fazer um levantamento não sistemático dos autores diretamente citados por Léry na 2ª edição, encontramos referências a Virgílio, Juvenal, Plínio, Chalcondyle, Rabelais, Cícero, Plutarco, Diógenes, Flávio Josefo (historiador das guerras romanas contra os judeus) e, o mais frequente, Lopez de Gómara – além, evidentemente, das passagens bíblicas. A propósito das outras edições, é muito interessante a observação que Michel Jeanneret faz no artigo "Léry e Thevet: como falar de um mundo novo": "A ironia é que Léry, por sua vez, evolui no sentido contrário. As variantes que ele faz nas últimas edições da *Viagem* (1585, 1599, 1611) tendem claramente a reabilitar a dimensão cosmográfica. As adições são de duas ordens. Por meio de numerosas citações de autores greco-latinos, em que desenvolve uma ampla cultura humanista, Léry opera de início uma série de aproximações entre a observação imediata e os costumes antigos. Ele autentica o presente através do passado; funde os dados empíricos e as fontes livrescas. Mas, sobretudo, se as épocas se repetem, os continentes, por sua vez, assemelham-se. Léry se alinha a um projeto inesperado de 'conferência' entre os povos do mundo" (*in: Revista Opiniães*, 2011, p. 112).

[90] Cf. nota 26.

[91] Segundo Thevet, Ville Henri, também por ele grafada Henriville, seria um aldeamento localizado na Baía de Guanabara que levaria o nome do então rei francês Henri II. Outros viajantes negam a existência desse local e satirizam a invenção de Thevet, sendo esta uma das refutações mais usadas contra ele por seus críticos.

estratégia geopolítica calculada que de um simples devaneio ou lisonja ao rei francês. Mas, seja por um ataque bem planejado dos calvinistas, seja por uma conjuntura social e histórica que confluísse para uma nova forma de produzir conhecimento e representar o mundo[92], o método cosmográfico foi a causa principal do descrédito e da ruína, reatualizados ao longo dos séculos, de Thevet.

De todo modo, ao render-lhe trégua e restituir um pouco do "orgulho" do cosmógrafo real a partir da compreensão do que seria a cosmografia, esboçamos também uma garatuja do que teria sido esse mundo tão distante do século XVI e, de maneira inversa, percebemos que ainda no XXI continuamos a preencher as lacunas da ignorância com procedimentos bem semelhantes.

A *narratio* nas crônicas de viagem quinhentistas

Podemos atestar que no século XVI passam a concorrer modos de representação do "objeto mundo" que diferem em algumas de suas categorias, mas que não fogem de práticas correntes embasadas nas retóricas greco-romanas. É, pois, nesses termos que atrelamos a *Viagem à terra do Brasil* a um modelo de retórica constatado nos textos espanhóis sobre a conquista da América que difere em diversos aspectos da perspectiva cosmográfica, aproximando-se cada vez mais de um tipo de discurso que a chamada Idade Moderna classificará como efetivamente "científico", "real", "empírico", "histórico".

O historiador Alfonso Mendiola dedica o capítulo III de seu estudo *Retórica, comunicación y realidad* a um panorama sobre as mudanças decisivas que ocorrem nos manuais de retórica do século XVI, elencando três diferenças notáveis que as determinarão:

Lestringant, entretanto, vê nela "une anticipation colonial mal comprise" (1991, p. 16), isto é, um modo de fixar lugares reconhecíveis e minimamente familiares para que, num futuro próximo, a política de colonização fosse intensificada pelos franceses.

[92] Andrea Daher aponta uma terceira motivação que acrescentaria lenha na fogueira de Thevet: o seu apoio à Liga Católica e à Espanha, por meio da apologia que faz a Pizarro, absolutamente na contramão da ideia de conversão não violenta que passa a ser defendida por seus contemporâneos. Cf. DAHER, 2012, p. 133 e ss.

1. o estudo da *narratio* passa a ser associado ao gênero epidítico

> *En las retóricas del siglo XVI, la primera diferencia es que se deja de problematizar la* narratio *en función del género judicial. (...) La normatividad de la narrativa se elabora a partir de dos géneros que emergen dentro de la cultura medieval cristiana: el hagiográfico (o epidíctico) y el sermón. La importancia jerárquica de los géneros en los antiguos era en el siguiente orden: deliberativo, judicial y epidíctico; en cambio para el siglo XVI el deliberativo y el judicial carecen de utilidad social*[93]*, y por eso son dominados por el epidíctico.*

Mendiola chama atenção, aqui, para a mudança de aplicação da *narratio* em cada gênero. Até então, ela se ligava principalmente ao judicial, sendo, para Aristóteles, imprescindível somente a este gênero, dentre os três, porque sua função era a de relatar de modo breve e detalhado os acontecimentos relativos a causas debatidas no tribunal a serem julgados em termos de *certo/errado* e *inocência/culpa*. Para os outros dois gêneros – deliberativo e epidítico –, ela seria quase sempre dispensável, no caso do primeiro, que trata do futuro; ou então desmembrada, no caso do segundo, feito como elogio ou vituperação, entendendo-se que *"'Desmembrar' un relato consiste en mostrar cada una de las acciones del personaje que se deseja alabar, para que las cualidades se manifesten con toda claridad"* (Mendiola, 2003, p. 308).

2. a retórica perde terreno para a lógica

> *La segunda diferencia se consolida del siglo XVI al XVII y se presenta al empezarse restringir la retórica a sólo dos de sus cinco partes: la elocución y la pronunciación, mientras que la invención y la disposición pasan a formar parte de la lógica. (...) La pronunciación corresponde a lo que los antiguos denominaban acción, y deja fuera la sección de la memoria*[94]*. Debido a que la construcción retórica ha perdido su función cognitiva, el hombre actual entiende al discurso retórico sólo como ornamentación* (Mendiola, p. 319).

Esta nova divisão entre retórica e lógica (ou dialética) é atribuída a Petrus Ramus (ou Pierre de la Ramée), professor da Universidade de Paris convertido ao calvinismo nos anos 1560 e assassinado durante os massacres que se seguiram à Noite de São Bartolomeu – fato

[93] Convém notar aqui a alteração na ordem de importância de cada gênero e que o autor não chega a explicar: no caso dos gêneros deliberativo e judicial, eles não teriam mais utilidade numa sociedade como a medieval cristã, fundada numa conformação político-teológica em que não há uma casta de cidadãos que se reuniam, como na antiga Grécia ou em Roma, na *ágora* para expor e debater questões concernentes à vida da *pólis*.

[94] Daqui também podemos extrair uma diferença imprescindível com relação às duas sociedades de que estamos tratando: no caso da sociedade europeia do século XVI, a cultura escrita e o advento da imprensa prescindem da memória para o estabelecimento do discurso.

este que, por si só, não prova nada a respeito das práticas adotadas por Léry ou qualquer outro calvinista envolvido na guerra panfletária contra os católicos, mas deixa claro que os dissensos ocupavam outros campos, além do religioso. A nova divisão de retórica/lógica é adotada por alguns manuais espanhóis do século XVI e, no XVII, estará na base do chamado ornato dialético ou conceito engenhoso das letras classificadas como "Barroco". Mendiola, em acordo com outros pesquisadores, considera que a partir daí se inicia uma lenta transformação no modo de produção do conhecimento que culminará, na Idade Moderna, com a primazia da ciência sobre a retórica. É talvez nessa explicação que também resida a grande diferença com os textos portugueses produzidos sobre a conquista da América: os jesuítas, responsáveis por boa parte desse *corpus*, contrários a essa concepção que parece ter afetado boa parte dos que produziram narrativas de viagem, defendiam a educação baseada na memorização costumeira de lugares-comuns retóricos em lugar da lógica.

Ainda sobre essa virada no campo das práticas retóricas, Luisa López-Grigera diz que sua consequência será a redução da retórica a *"sólo un catalogo de tropos y figuras, es decir, en un arte de adornar el estilo, en lugar de lo que había sido por vários siglos: el arte de buscar y organizar temas y argumentos, y ponerlos luego en una lengua"* (*apud* Mendiola, 2003, p. 320). Tal constatação sem dúvida nos remete à imagem que Léry faz da retórica como adorno.

3. a retórica passa a contar com mais uma fonte clássica

> *La tercera diferencia con la narratio antigua se debe a Jorge de Trebisonda, quien abandona Constantinopla después da la invasión musulmana y (...) dará a conocer una de las retóricas que más influirá en los siglos XVI y XVII: la de Hermógenes (...).*
> *Esta recuperación (...) aporta dos novedades a la concepción de la estructura narrativa que se tenía hasta ese momento. (...) La amplificatio y la evidentia se elaboran en contra de los postulados de la narrativa que se usaba para el discurso judicial. Porque éste tiene como destinatario al jurado, que necesitaba una forma narrativa breve, clara y verosímil. (...) En cambio la amplificación y la evidencia se usan para prolongar la narración* (Mendiola, p. 321-322).

A partir da circulação de Hermógenes na Europa no século XVI, o emprego dos tropos[95] e figuras de estilo passa a estar no centro das formas narrativas. De modo sumário, podemos entender a *amplificatio* como o uso de digressões que visam sobretudo transmitir valores morais e aumentar ou diminuir o valor dos personagens e fatos narrados; e também operar desmembramentos da narrativa, de modo a estendê-la através de outros episódios que, entre outras funções, prolongam a expectativa do leitor quanto ao desfecho. A *evidentia*, por sua vez, produz imagens visualizantes, nítidas e claras, dirigidas primordialmente ao olho intelectual do juízo; antes de tudo, o efeito é o da realidade do modelo que está sendo imitado, não da realidade empírica. Apesar de não ser uma novidade retórica, já que autores como Quintiliano também trataram da *evidentia*, Elena Artaza diz que "*ninguno* [entre esses autores] *identifica la función de la narración con el poner delante los ojos (...). En sus* Progymnasmata *el autor griego define la descripción como la 'oración que reúne y presenta ante los ojos lo que muestra*'" (*apud* Mendiola, 2003, p. 323).

Ora, estamos aqui falando sobre a *ars narrandi* e os manuais de retórica espanhóis do século XVI, mas pensando num gênero específico – o das crônicas de viagem –, dentro do qual é classificada a *Viagem.* Dentre os três pontos mencionados nessa "virada retórica", podemos afirmar que todos condizem com as leituras feitas atualmente da obra de Léry, ainda que pesem outros determinantes e modelos. No caso do primeiro, cremos ser consenso a classificação das crônicas do século XVI no domínio do gênero epidítico[96] por uma questão utilitária, uma vez que o deliberativo e o judicial perdem espaço numa sociedade sem cidadãos; no segundo, a cisão entre lógica e retórica, ainda transitória, evidentemente não

[95] Com relação aos tropos, Lestringant indica outra via para a presença deles na *Viagem:* "Adepto de uma leitura retórica do Evangelho, é um partidário dos *tropos*, ou, como se dizia brincando, um 'tropista' (...)" (*in* NOVAES, 1998, p. 425). Tendo como elementos de sua instrução, para a escrita da obra, tanto os textos calvinistas como também outras narrativas de viagens, acreditamos que ambas as leituras se complementam, embora reconheçamos que o modelo adotado pelos partidários huguenotes provavelmente pese mais sobre as escolhas que o autor faz para compor sua narrativa.

[96] *"Las crónicas, como hemos dicho, pertenecen a este último género [epidítico], pues no se leían con un interés cognitivo (género judicial) o crítico (género deliberativo), como en los dos primeros casos, sino sólo para deleitarse"* (Mendiola, 2003, p. 337).

definitiva, justificaria a negativa de Léry no prefácio, pois a retórica passa a se identificar com o domínio da elocução. O autor se identifica como um homem de ciência – isto no sentido de experiência, "de coisas vistas e ouvidas" –, e não de belas letras; e, no último caso, as noções de *amplificatio* e *evidentia* ajudam a elucidar como Léry pôde alcançar com tanta eficácia o efeito verídico que fez da *Viagem* uma obra tão bem-sucedida e aceita entre seus contemporâneos e também entre modernos, positivistas, cientistas, historiadores, nacionalistas etc.

Ainda sobre esse efeito de realidade, cabe aqui um parêntese para um curioso depoimento de Luisa López-Grigera, reproduzido por Afonso Mendiola, que dá a dimensão das especulações feitas até hoje acerca dessa capacidade de encantamento, própria de alguns escritores, sobre o leitor:

> *No es éste el lugar para exponer las interpretaciones que se han ensayado para el fenómeno [el realismo literario – AM] y sólo quiero presentar una posible vía de comprensión desde el punto de vista del estilo. Hasta hace no mucho tiempo yo misma hubiera sostenido que esto se debía a que los españoles tenemos un componente especial en la córnea, pero hoy, a la luz del redescubrimiento del papel que la retórica ha tenido en la producción literaria occidental, me inclino a sugerir que sólo se trata de una lentilla que se aplicaba a los jóvenes en su segundo año de humanidades* (López-Grigera *apud* Mendiola, 2003, p. 324).

Bem, essa genética privilegiada seria apenas uma das muitas explicações positivistas que podem entrar no rol de habilidades que alguns cronistas teriam. Viajar no tempo, profetizar ideais de homens 200 anos à sua frente seria outra bastante comum, ainda que não nomeada nesses termos nada científicos. De todo modo, mesmo sendo complexo compreender o pensamento regido por princípios retóricos num tempo neoliberal**,** em que seguir modelos soa como falta de originalidade, inteligência etc., isso ainda nos parece ser o procedimento de análise historicamente mais adequado.

Voltando à análise, podemos observar um indício do emprego da *amplificatio* no final do capítulo VI da *Viagem*. Já afirmamos que Léry tinha um objetivo bem definido ao escrever seu relato. Do primeiro ao sexto capítulo – mais o prefácio, que situa a querela a fim de

ensinar o leitor, angariar sua adesão e permitir, assim, que relato se desenvolva –, dispõe a narrativa de modo a contar os motivos da viagem, a travessia, a chegada e o momento em que ele e seus companheiros decidem abandonar o forte de Villegagnon e se estabelecer em terra firme. Notável o modo como finaliza esta etapa:

> Tendo sumariamente descrito neste capítulo a inconstância religiosa de Villegagnon, o tratamento que nos infligiu, suas disputas e seu desvio do Evangelho, seus gestos e modos de viver no país, a desumanidade com que tratava a sua gente e a maneira de vestir-se, adiarei o relato do nosso regresso, da licença que nos concedeu e da traição que nos fez por ocasião de nossa partida, a fim de tratar de outros assuntos. Deixá-lo-ei espancar e atormentar a gente de seu fortim, que passarei a descrever juntamente com o braço de mar em que se encontra (Léry, 1941, p. 92).[97]

Entre este último trecho e a retomada do que Léry indica como linha narrativa principal, temos uma distância de 15 capítulos, nos quais trata dos outros "assuntos" e onde encontramos as páginas mais célebres e expressivas da *Viagem*, aquelas que trazem as tão conhecidas inserções que moralizam o discurso e evidenciam a preocupação do autor em condenar os costumes de seus cristianíssimos conterrâneos por meio de observações positivas, e até mesmo elogiosas em certas ocasiões, de algumas práticas dos nativos.

De acordo com Mendiola, esse procedimento, encontrado comumente nas crônicas de viagem – em Léry, de modo abundante nesse "miolo narrativo" –, lido ao longo dos últimos séculos como o marco de uma mudança na mentalidade medieval (que sempre considerava a alteridade como bárbara), ou como pioneirismo visionário dos ideais liberais, é próprio da amplificação:

> *Otro ejemplo de amplificación muy común es el de alabar al indígena en un aspecto de su conducta (su ascetismo en el comer, la pobreza en la que viven, etcétera) para de esta manera reprochar la conducta contraria del español. Por esto, se debe ser muy cuidadoso cuando se afirma que tal o cual cronista tenía una visión positiva de los indígenas, pues de ellos nunca se alaba un comportamiento que no sea occidental-cristiano. Además, debe quedar claro que esos pasajes no son una descripción "antropológica" de los nativos, sino una descripción retórica que cumple la función de transmitir una enseñanza moral y, por supuesto, no moral en abstracto, sino moral cristiana* (2003, p. 336).

---

[97] *"Or, ayant sommairement descrit en ce chapitre l'inconstance et variation que j'ay cognue en Villegagnon en matiere de Religion : le traitement qu'il nous fit sous pretexte d'icelle : ses disputes et l'occasion qu'il print pour se destourner de l'Evangile : ses gestes et propos ordinaires en ce pays-là, l'inhumanité dont il usoit envers ses gens, et comme il estoit magistralement equipé : reservant à dire, quand je seray en nostre embarquement pour le retour, tant le congé qu'il nous bailla, que la trahison dont il usa envers nous à nostre departement de la terre des sauvages, afin de traiter d'autres point, je le lairray pour maintenant battre et tourmenter ses gens dans son fort, lequel avec le bras de mer où il est situé, je vay en premier lieu descrire"* (LÉRY, 1994, p. 196).

Levando-se em conta a suspensão que propõe Léry ao final do sexto capítulo, parece-nos que a própria organização da *Viagem* segue um princípio de amplificação. Pensando numa divisão distinta da que faz Certeau – que a considera em quatro partes, sendo duas referentes ao *par-deçà* (o mesmo, o familiar, a Europa) e as outras duas ao *par-delà* (o outro, os nativos, a América)[98] –, propomos cindi-la agora em duas partes referentes à ordenação das matérias centrais do discurso: numa, o foco está em vituperar Villegagnon, condenando sua inconstância, sua perfídia ao fazer-se passar por reformado, depois trair os calvinistas que foram enviados para auxiliar no estabelecimento da colônia francesa, sendo ele, por fim, julgado como responsável direto pelo fracasso da empresa; noutra, em que demonstrará o conhecimento da gente e das coisas brasileiras, buscando provar que ele, e não Thevet, foi a testemunha ocular dos fatos ocorridos – e daí, é claro, se desmembram outras intenções secundárias, mas justamente as que efetivamente deleitam o leitor. Consideramos que é nesta "parte" – assim entre aspas, porque se trata de uma partição artificial entre os capítulos VII e XIX, mas na verdade pulverizada em todo o relato – que a amplificação é empregada como um princípio ordenador da matéria comum a todos os cronistas. Em outras palavras, podemos tomar como hipótese que Léry amplifica seu discurso epidítico de vitupério[99] contra Villegagnon (e, por extensão, contra todos os praticantes da religião católica) com uma narrativa sobre o Brasil, mas na qual o interesse não está propriamente nos nativos nem nas belezas naturais da terra[100], e sim em como entre eles, bárbaros e selvagens, a prática das virtudes cristãs é mais comum que entre seus conterrâneos. Essa possibilidade de inversão,

[98] Cf., na primeira parte desta dissertação, p. 23-25.

[99] Lembrando que o gênero histórico, nesse período, se caracteriza como uma variante do epidítico, pois o que se conta tem como finalidade julgar moralmente as ações passadas (MENDIOLA, 2003, p. 318). Desse modo, podemos considerar que Gilbert Chinard, ao classificar Léry como um *"moraliste voyageur"* está, na verdade, particularizando ou psicologizando uma qualidade própria do sistema de representação que o autor adota.

[100] Decerto, sob este ponto de vista, nem parece que falamos do mesmo livro que há quatro séculos tem gozado uma recepção tão calorosa. Mas é justamente o que gravita em torno desses objetivos "duros" que causa deleite ao leitor. E é certo que Léry sabia que esta era a parte mais interessante do discurso, apesar de não ser seu motivo principal. Isso pode ser comprovado logo no início, quando afirma que escreveu o relato também por insistência de amigos, que ouviam suas histórias de viagem com grande prazer.

mesmo acreditando numa provável descendência camita dos nativos americanos, pode ser explicada pelos princípios da doutrina calvinista, que considera que o conhecimento de Deus – ao contrário do que pregavam os escolásticos sobre um conhecimento intelectual – só podia ocorrer em termos existenciais e espirituais[101]:

> Com efeito, o Apóstolo nega que aprenderam corretamente a Cristo todos aqueles que não foram ensinados que, alijado o homem velho, que se corrompe segundo os desejos do erro, têm de vestir-se de Cristo [Ef 4.22-24]. Portanto, por mais eloquente e fluentemente palrem acerca do evangelho, são acusados de falsamente, e até com agravo, arrogar-se o conhecimento de Cristo. Ora, esta não é uma doutrina de língua, mas de vida; não é apreendida apenas pelo intelecto e pela memória, como as restantes disciplinas, mas, afinal, é recebida então quando possui toda a alma e acha assento e guarida no afeto íntimo do coração (III.VI.4) (Calvino *apud* Oliveira, 2010, p. 132).

Para os seguidores de Calvino, não basta, portanto, o conhecimento das Sagradas Escrituras para que o homem tenha o verdadeiro conhecimento de Deus. Nesse sentido, os católicos são danados do mesmo modo que os selvagens, ainda que participem da fé em Cristo; os últimos, no entanto, por mais afastados que estejam da verdadeira religião, possuem ao menos alguns princípios condizentes com os ensinamentos do Salvador, certamente comunicados a eles pelo "senso de divindade"[102] comum a todos os homens.

Em Léry, uma passagem que atesta essa leitura é a que descreve as crueldades praticadas por católicos e selvagens. Apesar de extensa, optamos por reproduzir a parte referente aos europeus quase integralmente aqui porque, além de um exemplo de *amplificatio*, também marca de modo indubitável quem, e com qual finalidade, produz o discurso:

> Poderia aduzir outros exemplos da crueldade dos selvagens para com seus inimigos, mas creio que o que disse já basta para arrepiar os cabelos de horror. É útil, entretanto, que ao ler semelhantes barbaridades, não se esqueçam os leitores do que se pratica entre nós. Em boa e sã consciência tenho que excedem em crueldade aos selvagens os nossos usurários, que, sugando o sangue e o tutano, comem vivos viúvas, órfãos e mais criaturas miseráveis, que prefeririam sem dúvida morrer de uma vez a definhar assim lentamente. Por isso deles

[101] Para compreender melhor esta matéria, consultamos o estudo de Fabiano de Almeida Oliveira, intitulado "João Calvino e Santo Agostinho sobre o Conhecimento de Deus e o Conhecimento de Si: Um Caso de Disjunção Teológico-Filosófica". Dissertação (mestrado em Filosofia) – FFLCH-USP, 2010.

[102] Trata-se do conhecimento natural de Deus: "Este *sensus divinitatis* presente, invariavelmente, em todos os seres humanos, funcionaria como uma 'semente da religião' [termo este do próprio Calvino], sendo a causa do caráter universalmente religioso da humanidade" (Oliveira, 2010, p. 122). No início do capítulo XVI da *Viagem*, que trata da religião dos selvagens, Léry se diz embaraçado com a máxima de Cícero – de que não há homem que não tenha ideia da existência de Deus – ao observar a "brutalidade" dos nativos. No entanto, adiante reconhece que há indícios de alguma "luz", pois creem na imortalidade da alma, no paraíso e no bem e no mal (segundo um código moral próprio deles).

> disse o profeta que esfolam a pele, comem a carne e quebram os ossos do povo de Deus. Entretanto, mesmo não falando por metáforas, não encontramos aqui, nem na Itália e alhures, pessoas, condecoradas com o título de cristão, que não satisfeitas com trucidar seu inimigo ainda lhes devoram fígado e coração? E que vimos em França durante a sangrenta tragédia iniciada a 24 de agosto de 1572? Sou francês e pesa-me dizê-lo. Entre outros atos de horrenda recordação não foi a gordura das vítimas trucidadas em Lyon, muito mais barbaramente do que pelos selvagens, publicamente vendida em leilão e adjudicada ao maior lançador? O fígado e o coração e outras partes do corpo de alguns indivíduos não foram comidos por furiosos assassinos (...) ? Não abominemos portanto demasiado a crueldade dos selvagens antropófagos. Existem entre nós criaturas tão abomináveis, senão mais, e mais detestáveis do que aquelas que só investem contra nações inimigas de que têm vingança a tomar (...) (1941, p. 185).[103]

O autor relata as atrocidades praticadas simbólica e literalmente pelos cristãos da Europa. Entre as primeiras, estão a usura, a avareza e a falta de caridade, que, apesar de não se mostrarem tão nocivas na aparência, têm efeitos arrasadores, já que a tortura efetuada é gradual; já as segundas atestam a prática do mesmo ato abominável dos selvagens, a antropofagia, bem como o ato de disporem dos restos mortais como troféu – os dentes no colar do índio, a gordura talvez usada como matéria-prima, talvez como relíquia a ser exposta aos correligionários católicos –, mas ainda com um último agravante: ela é praticada entre iguais, cristãos como eles, súditos do mesmo rei. Esta tópica, que aqui nomeamos como "selva europeia" de modo a aproximar as oposições, parece ser recorrente em panfletos,

---

[103] *"Je pourrois encore amener quelques autres semblables exemples, touchant la cruauté des sauvages envers leurs ennemis, n'estoit qu'il me semble que ce que j'en ay dit est assez pour faire avoir horreur, et dresser à chacun les cheveux en la teste. Neantmoins à fin que ceux qui liront ces choses tant horribles, exercées journellement entre ses nations barbares de la terre du Bresil, pensent aussi un peu de pres à ce qui se fait par deçà parmi nous : je diray en premier lieu sur ceste matiere, que si on considere à bon escient ce que font nos gros usuriers (succçans le sang et la moëlle, et par consequent mangeant tous en vie, tant de vefves, orphelins et autres pauvres personnes auxquels il vaudroit mieux couper la gorge tout d'un coup, que de les faire ainsi languir) qu'on dira qu'ils sont encore plus cruels que les sauvages dont je parle. Voila aussi pourquoy le Prophete dit, que telles gens escorchent la peau, mangent la chair, rompent et brisent les os du peuple de Dieu, comme s'ils les faisoyent bouillir dans une chaudiere. Davantage, si on veut venir à l'action brutale de mascher et manger reelement (comme on parle) la chair humaine, ne s'en est-il point trouvé en ces regions de par-deçà , voire mesme entre ceux qui portent le titre de Chrestiens, tant en Italie qu'ailleurs, lesquels n'estans pas contentez d'avoir fait cruellement mourir leurs ennemies, n'ont peu rassasier leur courage, sinon en mangeans de leur foye et de leur cœur ? Je m'en rapport aux histoires. Et sans aller plus loin, en la France quoy ? (Je suis François et me fasche le dire) Durant la sanglante tragedie qui commença à Paris le 24. D'Aoust 1572. dont je n'accuse point ceux qui n'en sont pas cause: entre autres actes horribles à raconter, qui se perpetrerent lors par tout le Royaume, la graisse des corps humains (qui d'une façon plus barbare et cruelle que celle des sauvages, furent massacrez dans Lyon, apres estre retirez de la riviere de Saone) ne fut-elle pas publiquement vendue au plus offrant et dernier encherisseur ? Les foyes, cœurs, et autres parties des corps de quelques'uns ne furent-ils pas mangez par les furieux meurtriers, (...). Parquoy qu'on n'haborre plus tant desormais la cruauté des sauvages Anthropophages, c'est-à-dire, mangeurs d'hommes : car puisqu'il y en a de tels, voire d'autant plus detestables et pires au milieu de nous, qu'eux qui, comme il a esté veu, ne se ruent que sur les nations lesquelles leur sont ennemies, et ceux-ci se sont plongez au sang de ses parens, voisins et compatriotes, (...)* (LÉRY, 1994, p. 374-377).

gravuras e livros da guerra ideológica do lado huguenote. Frank Lestringant recupera, a partir de Bernard Cottret, um libelo anônimo datado de 1597 que se vale do mesmo argumento:

> *Les margajas, les Toupinambaux remplissent leurs entrailles de la chair de ceux qu'ils ont mis à mort. Avec detestation, nous les en appelons barbares, Sauvages. Et toutesfois, ceste cruauté n'est point de Margajas à Margajas; de Toupinambaud à Toupinambaud. Le Toupinambaud ne mange que le Margajas, et le Margajas n'est glouton que du Toupinambaud. Encore ne le font-ils pour rendre la pareille; que pour se vanger de ceux qui en bravade, quoy qu'ayant la mort entre les dents, leur disent, j'ay mangé ton frere : et mangeroy tes enfans si j'avoy plus de vie. Pour le faire, ne violent point les tombeaux.*[104]

O emprego da tópica da "selva europeia", ou do europeu degenerado, figura uma inversão que vai sendo potencializada pela amplificação e aos poucos permite o surgimento de uma segunda tópica correspondente, a que chamamos "paraíso tupinambá". No relato de Léry, acreditamos que ela sobressai nas passagens em que o autor imprime ao texto reminiscências afetuosas do tempo em que viveu entre os índios tupinambás. Delas, tiramos as que para nós melhor representam o bom uso da *evidentia*, pois, a nosso ver, são as que apelam diretamente à sua capacidade imaginativa e persuasiva[105]:

– na agradável lembrança dos curumins;

> Tinha eu grande prazer em ver os meninos acima de três ou quatro anos, a que chamavam *curumimirim* gorduchos e mais bem fornidos do que os meninos europeus (...). Durante um ano que passei nesse país contemplei com curiosidade adultos e crianças e quando me recordo agora desses garotos parece-me tê-los diante dos olhos" (p. 110).[106]

– na beleza e exuberância da natureza americana, que é expressão da perfeição da obra de Deus e imediatamente remete Léry às Santas Escrituras;

---

[104] O texto faz referência à exumação de corpos de protestantes empreendida por católicos durante o período das guerras de religião. A relação é clara: por mais bárbaros que sejam os selvagens canibais, eles não violam túmulos nem devoram seus pares (no caso da antropofagia, ela pode ser entendida aí metafórica ou literalmente, em menção aos episódios também citados por Léry). Citado por LESTRINGANT. *Les representations confessionelles du Brésil en France: de la France Antartique à la Révocation de l'Édit de Nantes. In:* _____ ; GOMEZ-GÉRAUD, M. C. (orgs.). *D'encre de Brésil*. Paris: Paradigme, 1999, p. 198. É importante notar aqui que a circulação desses escritos, que evidenciam a guerra ideológica que se trava no período, era intensa: "Geneviève Guilleminot contou uns trinta deles apenas no ano de 1561". LESTRINGANT, Frank. "A outra conquista. Huguenotes no Brasil". *In:* NOVAES, Adauto (org.). *A descoberta do homem e do mundo*. Rio de Janeiro, São Paulo: Minc-Funarte/Companhia das Letras, 1998, p. 423.

[105] Optamos por transcrever apenas o comentário e não a descrição completa.

[106] *"(...) mais pour l'esgard des grandets au dessus de trois ou quatre ans, je prenois sur tout grand plaisir de voir les petits garçons qu'ils nomment* Conomi-miri*, lesquels fessus, grassets et refaits qu'ils sont, beaucoup plus que ceux de par-deça (...). Finalement combien que durant environ un an, que j'ay demeuré en ce pays-là, je ayé esté si curieux de contempler les grands et les petits, que m'estant advis que je les voye tousjours devant mes yeux (...)"* (p. 233-234).

> Quando a imagem desse novo mundo, que Deus me permitiu ver, se apresenta a meus olhos, quando revejo assim a bondade do ar, a abundância de animais, a variedade de aves, a formosura das árvores e das plantas, a excelência das frutas e em geral as riquezas que embelezam essa terra do Brasil, logo me acode a exclamação do profeta no salmo 104:
> "Senhor Deus, como tuas obras diversas
> são maravilhosas em todo o universo
> Como tu fizeste com grande sabedoria!
> Em suma a terra está cheia de tua magnificência" (p. 166).[107]

– no canto ritualístico, que provoca uma suspensão dos sentidos e o imediato retorno ao instante perdido;

> Essas cerimônias duraram cerca de duas horas e durante esse tempo os quinhentos ou seiscentos selvagens não cessaram de dançar e cantar de um modo tão harmonioso que ninguém diria não conhecerem música. Se, como disse, no início dessa algazarra, me assustei, já agora me mantinha absorto em coro ouvindo os acordes dessa imensa multidão e sobretudo a cadência e o estribilho repetido a cada copla: *Hê, he ayre, heyrá, heyrayre, heyra, heyre, uêh*. E ainda hoje quando recordo essa cena sinto palpitar o coração e parece-me a estar ouvindo (p. 194).[108]

Quando, na primeira parte, usamos a expressão "buraco de minhoca" para tentar definir o processo pelo qual passava Lévi-Strauss ao ler a *Viagem*[109], estávamos buscando uma imagem que correspondesse à força sedutora do discurso, o mesmo que faz Lestringant, comparando-o com "o humilde e rústico ancestral da madalena de Proust"[110]. Pois bem: Léry não somente "põe diante dos olhos" – ou do ouvido – do leitor como também suscita, pela descrição do efeito que a reminiscência lhe proporciona, um sentimento de cumplicidade e

---

[107] *"Parquoy toutes les fois que l'image de ce nouveau monde, que Dieu m'a fait voir, se represente devant mes yeux : et que je considere la serenité de l'air, la diversité des animaux, la varieté des oyseaux, la beauté des arbres et des plantes, l'excellence des fruits : et brief en general les richesses dont ceste terre du Brésil est decorée, incontinenti ceste exclamation du Prophete du Pseaume 104. me vient en memoire.*
O seigneur Dieux que tes œuvres divers
Sont merveilleux par le monde univers :
O que tu as tout fait par grand sagesse !
Bref, la terre est pleine de ta largesse" (p. 334).

[108] *"Or ces ceremonies ayans ainsi duré pres de deux heures, ces cinq ou six cents hommes sauvages ne cessans tousjours de danser et chanter, il y eut une telle melodie qu'attendue qu'ils ne sçavent que c'est de musique, ceux qui ne les ont ouys ne croiroyent jamais qu'ils s'accordassent si bien. Et de faict, au lieu que du commencement de ce sabbat (estant comme j'ay dit en la maison des femmes), j'avois quelque crainte, j'eu lors en recompense une telle joye, que non seulement oyant les accords si bien mesurez d'une telle multitude, et sur tout pour la cadence et le refrein de la balade, à chacun couplet tous en traisnans leur voix, disans :* Heu, heuaüre, heüra, heüraüre, heüra, heüra, oueh*, j'en demeuray tout ravi : mais aussi toutes les fois qu'il m'en ressouvient, le cœur m'en tressaillant, il me semble que je les aye encor aux oreilles"* (p. 403).

[109] Cf. p. 20 e nota 21.

[110] "A visão dos longes é restituída por Léry em seus menores componentes sensíveis. A narração é rica em fenômenos de memória involuntária, de origem olfativa, gustativa ou auditiva. O aroma de amido da mandioca relada transporta de súbito o Brasil e suas festas para o campo borgonhês dos dias de lavagem de roupa – e é, ao modo selvagem, o humilde e rústico ancestral da madalena de Proust. Os perfumes atordoantes da floresta tropical, a lancinante melopeia dos dançarinos produzem, da mesma maneira, o milagre de uma presença intacta" (LESTRINGANT *in:* NOVAES, 2000, p. 432). Essas reminiscências são, para Certeau, aquilo que a escrita não pôde decodificar e que aparece como ecos de uma realidade passada e que escapa pelos desvãos da narrativa.

enternecimento deste com aquilo que descreve. Trata-se de uma nostalgia compartilhada; ambos sofrem a falta, pois nem narrador nem leitor podem vivificar a cena que se realiza só no discurso. Esse é um dos motivos por que a leitura da *Viagem* flui de modo parecido ao que lemos hoje um romance cujo enredo nos agrade[111]; a narrativa tem mesmo o "frescor do olhar" de que fala Lévi-Strauss. Mas, para quem se propõe a estudá-la de modo a definir o horizonte de expectativas em que foi produzida, é preciso a todo momento lembrar-se de que "*El ojo no determina cómo describir o narrar lo que ve. Por ello, nuestro único recurso es trabajar sobre el campo de las convenciones comunicativas*" (Mendiola, 2003, p. 304).

[111] Evidentemente, a tradução brasileira de Sérgio Milliet faz uma espécie de "limpeza" no texto ao suprimir termos e passagens, fato que poderia reforçar a impressão de objetividade. Como não pretendíamos uma leitura cotejada no nosso estudo (apesar de julgá-la agora de grande importância para futuras pesquisas), não sabemos se isso se deve à edição estabelecida por Paul Gaffarel, a partir da qual Milliet faz sua tradução, ou se é realmente uma escolha de tradução não literal a fim de facilitar a "informação" ao leitor; quer dizer, o que tornaria a obra interessante do ponto de vista de um intelectual orgânico do movimento modernista brasileiro: o resgate de um testemunho ocular dos primórdios da pátria. De todo modo, partimos também do senso comum formado pelos diversos leitores de Léry que consultamos na primeira parte desta dissertação.

Capítulo 2 – O mundo ao revés

Este capítulo se propõe a continuar a discussão já iniciada no primeiro, mas, por uma questão de organização das etapas de análise, optamos por apresentá-lo em separado, pois aqui pretendemos abordar outra dimensão do que identificamos como sendo o emprego da amplificação na *Viagem à terra do Brasil*. Ao detectar uma linha narrativa secundária – queremos dizer, os capítulos em que há de modo mais sistematizado a caracterização da baía de Guanabara e dos autóctones – como o espaço que concentra o emprego desse modo de expansão da narrativa, buscamos priorizar dentro desta o que interessa ao estudo: a construção simbólica do índio a partir desse relato que é considerado precursor na abordagem positiva da alteridade. Ainda que pareça repetitivo ou desnecessário, precisamos retomar nosso norte sempre que novos elementos vão sendo incorporados à pesquisa e inevitavelmente abram novas perspectivas de leitura. Sendo assim, esta introdução, com tom de justificativa, pretende esclarecer o recorte de análise pelo qual optamos e aplicar-se agora no que é notadamente determinante por tornar a *Viagem* célebre: o que aqui chamamos de tópicas da selva europeia e do paraíso tupinambá.

Os lugares-comuns da descrição, ou o outro no mesmo

Diz um provérbio popular que uma mentira repetida mil vezes torna-se verdade; desse modo, algo que poderia ser posto em dúvida se naturaliza pelo discurso reiterado. Evidentemente, não queremos, com essa afirmação, condicionar as narrativas de viagem a um julgamento maniqueísta que opõe verdade e mentira[112]. Mas, ao ler esses relatos numa perspectiva comparativa, é possível perceber que há uma recorrência de elementos comuns a representar alteridades diversas, seja uma tribo africana, tupinambá ou maia, todas elas,

[112] A respeito dessa discussão, um livro indispensável sobretudo no que concerne à retórica do canibalismo é o de Guilherme Luz, *Carne humana: a retórica do canibalismo na América.* (Campinas: Edufu, 2003), que serviu de princípio organizador da matéria deste estudo no momento em que ele ainda ia tomando forma.

sabemos, culturalmente muito diversas: a nudez (no caso dos primeiros exemplos); a antropofagia e/ou o canibalismo; a falta de determinadas letras no idioma que, por extensão, representaria a falta de organização política, social e religiosa etc. Em suma, todos eles elementos que rompem de modo acachapante com as práticas daquele que narra: o europeu autodenominado civilizado.

Isso se repete em diversos níveis da representação. No caso do espaço representado, em se tratando da costa brasileira, por exemplo, alguns elementos comuns se farão necessários em qualquer discurso que se proponha a descrevê-la com verossimilhança: o abacaxi, o amendoim, a mandioca, o pau-brasil; a preguiça, o peixe voador, o marsuíno (também conhecido como porco-do-mar ou toninha), o papagaio etc. Isso não quer dizer, evidentemente, que todos os viajantes coincidentemente tenham observado e selecionado os mesmos exemplares da fauna e flora, mas sim que pouco a pouco foi sendo composto um repertório de temas para aqueles que desejassem escrever missivas, crônicas, memórias, relações e tratados com o intuito de reconstruir discursivamente o cenário ultramarino. Trata-se aí de uma realidade não necessariamente observada, por isso não científica em termos de ciência empirista; portanto, como nos lembra Mendiola, só podemos falar de uma realidade retórica.

Para ilustrar o que estamos falando, escolhemos quase aleatoriamente duas descrições, uma do próprio Léry e outra do colono português Gabriel Soares de Souza, contemporâneo seu, que caracterizam o abacaxi, também conhecido como "ananás". Aqui é importante notar como não apenas o objeto descrito é o mesmo, mas também o modo como a descrição se vale quase das mesmas associações para dar uma noção exata desse fruto estranho ao europeu. Primeiro, a descrição minuciosa do autor do *Tratado descritivo do Brasil*:

> Não foi descuido deixar os ananases para este lugar por esquecimento; mas deixamo-los para ele, porque, se lhe déramos o primeiro, que é o seu, não se puseram os olhos nas frutas declaradas no capítulo atrás; e para o pormos só, pois se lhe não podia dar companhia conveniente a seus merecimentos.
> Ananás é uma fruta do tamanho de uma cidra grande, mas mais comprida; tem olho da

> feição das alcachofras, e o corpo lavrado como alcachofra molar, e com uma ponta e bico em cada sinal das pencas, mas é todo maciço; e muitos ananases lançam o olho e ao pé do fruto muitos outros tamanhos como alcachofras. A erva em que se criam os ananases é da feição da que em Portugal chamam erva-babosa, e tem as folhas armadas, e do tamanho da erva-babosa, mas não são tão grossas; a qual erva ou ananaseiro espiga cada ano no meio como cardo, e lança um grelo da mesma maneira, e em cima dele lhe nasce o fruto, tamanho como alcachofra, muito vermelho, o qual assim como vai crescendo, vai perdendo a côr e fazendo-se verde; e como vai amadurecendo, se vai fazendo amarelo acataçolado de verde, e como é maduro conhece-se pelo cheiro, como o melão (Souza, 1587, p. 200-201).

No capítulo dedicado exclusivamente ao abacaxi (LVII), Gabriel Soares inicia explicando que o deixou por último, dentro do inventário de árvores e plantas que dão frutos comestíveis, por ser ele o melhor e, portanto, merecedor de um aparte, a fim de não ofuscar as qualidades dos outros frutos americanos. Depois, por meio de elementos semelhantes ao abacaxi extraídos de referências comuns ao leitor português/europeu, compôs o seu abacaxi por analogia com a babosa, o melão, a alcachofra e a cidra. O que faz Léry quase do mesmo modo:

> Assemelha-se à espardana, tendo as folhas um pouco côncavas, estriadas nos bordos e muito parecidas com as do aloés. Cresce em touceiras, como grandes cordas, e o fruto, do tamanho de um melão mediano e do feitio da pinha, são da planta como as alcachofras, sem pender para os lados. Ao amadurecer, torna-se amarelo-azulado e rescende tão ativamente a framboesa que de longe o sentíamos nas matas onde crescem; é muito doce e o reputo o fruto mais saboroso da América (Léry, 1941, p. 162).

Ao contrário de Gabriel Soares, Léry inicia sua descrição dos frutos com a do abacaxi. No entanto, esta disposição também é uma forma de destacá-lo dos demais, já que ele o considera, do mesmo modo, o fruto mais saboroso entre todos os que conheceu no Brasil. Chamam atenção também as associações que faz com o aloé (também conhecido como babosa), com a alcachofra e, ainda que não no mesmo sentido, com o melão.

Na nota de Paul Gaffarel traduzida para a edição brasileira de 1941, ele acena também para a semelhança com a descrição feita por Thevet (também arrolada na lista de "plágios" que teria cometido Léry, de acordo com Francisco Rodrigues Leite[113]) e apresenta ainda outra, de Pero Magalhães Gandavo, com associações semelhantes e o mesmo comentário

[113] Cf., na primeira parte (p. 33-34), as considerações de Francisco Rodrigues Leite acerca das semelhanças entre os relatos de Léry e Thevet.

diferenciador: "(...) a juízo de todos, não há fruta deste reino que no gosto lhe faça vantagem"[114].

Em estudo sobre a composição das correspondências da Companhia de Jesus, João Adolfo Hansen explica o uso comum da analogia como forma de partilhar o desconhecido de acordo com o mundo já identificado pelos europeus:

> A mesma instituição retórica, que prescreve que o autor da correspondência descreva os seres da nova terra como mistos, encontra equivalência na recepção europeia familiarizada, no século XVI, com a obra de Plínio ou com os bestiários medievais e a técnica alegórica de interpretar hieróglifos egípcios. Por isso, ao mesmo tempo que a *maravilha* ou a *fantasia* das descrições efetuam-se como novidade e desconhecimento do destinatário, a técnica retórica de composição de mistos suplementa a ignorância, pois propõe os monstros e as maravilhas brasileiras como espécies novas de um gênero já conhecido e partilhado. O que é homólogo da concepção teológico-política dos agentes da correspondência. (Hansen, 1995, p. 93-94).

As descrições de Léry, nesse sentido, não são diversas das que realizaram outros cronistas que retrataram o Novo Mundo[115]. Ele se vale das mesmas escolhas, das mesmas associações e analogias e, por vezes, da mesma disposição da matéria para compor sua cena americana, mas o faz de modo mais econômico, elencando os "itens básicos" necessários à caracterização do Brasil sem pretender exauri-los; afinal, como ele próprio diz, outros já o fizeram antes, e, no mais, podemos acrescentar ainda, não havia interesse em inventariar sistematicamente o que já não pertencia à Coroa francesa.

Há ainda um fato interessante, levantado pelo crítico literário Frédéric Tinguely, num artigo sobre os resquícios do pensamento analógico nas descrições de Léry[116]. Apesar de reconhecer a aplicação da analogia tal qual o costume da época em diversas descrições, Tinguely defende, no entanto, que há uma preocupação em ponderar os limites desse procedimento e recorrer a outro: a "autópsia", conforme o termo cunhado por François Hartog

---

[114] Nota 397 da edição brasileira da *Viagem* (1941, p. 162).

[115] Ao contrário, Gilbert Chinard considera que "On n'y trouve point de rappels de Pline, de Solinus ou d'Elien, et aucun souvenir des Bestiaires du moyen âge, mais des notations exactes et précises auxquelles même un savant moderne trouverait peu à reprendre" (1978, p. 133). Mais uma prova de que a *evidentia* funciona perfeitamente.

[116] Esse artigo propõe um debate com outro, de Michel Jeanneret, em que o autor faz uma leitura comparativa entre Léry e Thevet (numa oposição *novidade-manutenção*) e conclui que a atitude de Léry "participa de uma exigência científica nova, que busca captar a identidade das coisas" (*in: Opiniães*, 2011/2012, p. 112).

e largamente aplicado por Frank Lestringant em seus estudos sobre a *Viagem*. Por exemplo, ao descrever os homens-marinhos (presença quase obrigatória nos relatos), Léry, claramente desconfiado e cioso das coisas "científicas", fará eco à experiência de outros, mas não ratificará a existência desses seres:

> Não quero omitir a narração que ouvi de um deles [nativos americanos] de um episódio de pesca. Disse-me ele que, estando certa vez com outros em uma de suas canoas de pau, (...) surgiu um grande peixe que segurou a embarcação com as garras procurando virá-la ou meter-se nela. Vendo isso, continuou o selvagem, decepei-lhe a mão com uma foice e a mão caiu dentro do barco; e vimos que ela tinha cinco dedos como a de um homem. (...) e a cabeça, que era de forma humana, soltou um gemido. Resolva o leitor sobre se se tratava de um tritão, de uma sereia ou de um bugio marinho (...). Quanto a mim, embora não desminta a existência de tais coisas, direi francamente que durante nove meses de navegação (...) nada vi semelhante (Léry, 1941, p. 149).

Aproveitando ainda a comparação com o relato de Gabriel Soares de Souza, encontramos também uma descrição desses seres fantásticos, mas num outro registro:

> *Não há dúvida* senão que se encontram na Bahia e nos recôncavos dela muitos homens marinhos, a que os índios chamam pela sua língua upupiara, os quais andam pelo rio de água doce pelo tempo do verão, onde fazem muito dano aos índios pescadores e mariscadores que andam em jangada, onde os tomam, e aos que andam pela borda da água, metidos nela; a uns e outros apanham, e metem-nos debaixo da água, onde os afogam; os quais saem à terra com a maré vazia afogados e mordidos na boca, narizes e na sua natura; e dizem outros índios pescadores que viram tomar estes mortos que viram sobre água uma cabeça de homem lançar um braço fora dela e levar o morto; e os que isso viram se ecolheram fugindo à terra assombrados, do que ficaram tão atemorizados que não quiseram tornar a pescar daí a muitos dias; o que também aconteceu a alguns negros de Guiné; os quais fantasmas ou homens marinhos mataram por vezes cinco índios meus (...) (Souza, 1587, p. 277 – grifo nosso).

O que se pode perceber é que, enquanto Léry põe em dúvida a existência dos homens-marinhos pelo fato de não tê-los visto – e aí consideramos que ele aplica a *evidentia* de um modo inverso, potencializando, para o leitor, a fidedignidade do que afirma ter visto pela sinceridade de também informar sobre o não visto –, Gabriel Soares, ao contrário, inicia taxativamente com a sentença "Não há dúvidas". Evidentemente, num autor em que o uso da 1ª pessoa praticamente inexiste, não temos um relato testemunhal; ele não diz "eu vi", mas, sem pôr em questão se poderia ser outra entidade que não um homem-marinho (associando-o ainda a outra figura sobrenatural, o fantasma), ainda corrobora sua existência afirmando ter

sofrido a baixa de cinco índios por culpa dos ataques desse ser. Desse modo, ratifica sua existência com um fato do qual ele próprio teria sido uma vítima indireta.

Isso explicaria, em certa medida, porque a narrativa de Léry parece transmitir aos leitores dos séculos vindouros, já num mundo em que a ciência suplanta a crença, maior confiabilidade que as de outros cronistas. Talvez encontremos nessa hipótese uma justificativa plausível para sua "diferença". Entretanto, como não é intuito nosso destacar procedimentos que possam afirmar um "gênio autoral" por trás da *Viagem* – nem este é o de Tinguely, vale registrar –, prosseguimos a análise agora noutra direção: o estabelecimento da cena brasileira (que, reiteremos, Léry diz evitar no primeiro capítulo), passa então a desmembrar-se em considerações que vão delineando o lugar do índio no discurso até que ele próprio se torne o elemento principal da narrativa (do capítulo XIV até o XX – sendo que, neste último, temos a sua apoteose, momento em que terá voz dentro da narrativa).

O capítulo XIII, "Das árvores, ervas, raízes e frutos deliciosos que a terra do Brasil produz", traz uma mostra de como ocorre essa entrada triunfante do índio em cena – evidentemente, esta não é sua primeira aparição na narrativa, mas é a que marca um novo registro na forma de representá-lo. Após as considerações sobre algumas árvores e, especialmente, o *arabutan* (pau-brasil, *ibirapitanga*), encontramos a reprodução de um suposto diálogo travado entre o narrador e um velho nativo – qualificação que provavelmente não é casual, já que a velhice alegoriza a sabedoria – que ficou conhecido pela história como "o filósofo nu":

> Por que vindes vós outros, *maírs* e *perôs* (franceses e portugueses) buscar lenha de tão longe para vos aquecer? Não tendes madeira em sua terra? Respondi que tínhamos muitas 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 os 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 falas 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 morrer para quem fica o que deixa? – Para seus filhos se os tem, 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 de nossa morte a terra que nos nutriu também os nutrirá, por isso descansamos sem maiores cuidados'(p. 154-156).[117]

Frank Lestringant informa que este diálogo foi retomado diversas vezes no chamado Século das Luzes: primeiro pelo abade Prévost, em sua *Histoire générale des voyages;* depois pelo abade Raynal, na *Histoire des deux Indes*; e também por Diderot, no *Supplément au voyage de Bougainville*. Acrescentemos a essa lista ainda duas referências indiretas e contemporâneas de Léry: Montaigne, em "*Dos canibais"*, que em dois momentos se vale de diálogos semelhantes – primeiro, com o rei Charles IX; depois, com ele próprio e um língua despreparado – com nativos americanos para desconstruir a lógica da "civilização"; e, mesmo que, nesse caso, saibamos ser improvável o conhecimento de um por outro, consideramos que há correspondência com o episódio do velho do Restelo[118], n'*Os Lusíadas*, em que a diferença

---

[117] *"Que veut dire que vous autres* Mairs *e* Peros, *c'est-à-dire François et Portugais, veniez de si loin querir du bois pour vous chauffer ? n'en y a-il point en vostre pays ? A quoy luy ayant respondu qu'ouy, et en grand quantité, mais non pas de telles sortes que les leurs, ni mesme du bois de Bresil, lequel nous ne bruslions pas comme il pensoit, ains (comme eux-mesmes en usoyent pour rougir leurs cordons de cotton, plumages et autres choses) que les nstres l'emmenoyent pour faire de la teinture, il me repliqua soudain : Voire, mais vous en faut il tant ? Ouy, lui di-je, car (en luy faisant trouver bon) y ayant tel marchand en nostre pays qui a plus de frises et de draps rouges, voire mesme (m'accommodant tousjours à luy parler des choses qui luy estoyent cognues) de cousteaux, ciseaux, miroirs et autres marchandises que vous n'en avez jamais 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 sauvage, tu me contes merveilles. Puis ayant bien retenu ce que je luy venois de dire, m'interrogant plus outre dit, Mais cest homme tant riche dont tu me parles, ne meurt-il point ? Si fait, si fait, luy di-je, aussi bien que les autres. Sur quoy, comme ils sont aussi grands discoureurs, et porsuyvent fort bien un propos jusques au bout, il me demanda derechef, Et quand doncques il est mort, à qui est tout le bien qu'il laisse ? A ses enfants, s'il en a, et à defaut d'iceux à ses freres, seurs, ou plus prochains parens. Vraiment, dit lors mon vieillard (lequel vous jugerez n'estoit nullement loudaut) à ceste heure cognois-je, que vous autres* Mairs*, c'est à dire François, estes de grands fols: car vous faut-il tant travailler à passer la mer, sur laquelle (comme vous nous dites estans arrivez par-deçà) vous endurez tant de maux, pour amasser des richesses ou à vos enfants ou à ceux qui survivent après vous? la terre qui vous a nourrir n'est-elle pas aussi suffisante pour les nourrir ? Nous avons (adjousta-il) des parens et des enfans, lesquels, comme tu vois, nous aimons et cherissons : mais parce que nous nous asseurons qu'apres nostre mort la terre qui nous a nourri les nourrira, sans nous en soucier plus avant nous nous reposons sur cela"* (LÉRY, 1994, p. 311-312).

[118] CAMÕES, *Os Lusíadas*, canto IV, estrofes 94 e 95. Disponível em: www.oslusiadas.com:
"Mas um velho d'aspeito venerando,/ Que ficava nas praias, entre a gente,/ Postos em nós os olhos, meneando/ Três vezes a cabeça, descontente,/ A voz pesada um pouco alevantando,/ Que nós no mar ouvimos claramente,/ C'um saber só de experiências feito,/ Tais palavras tirou do experto peito:/ – Ó glória de mandar! Ó vã cobiça/ Desta vaidade, a quem chamamos Fama!/ Ó fraudulento gosto, que se atiça/ C'uma aura popular, que honra se

entre os velhos que condenam a loucura e ambição daqueles que se lançam ao mar em busca de riquezas se nota apenas pela ausência das roupas, no caso do primeiro. Aqui nos parece muito claro que não é apenas o Peri de José de Alencar que encarna princípios e ideais europeus...

Em suma, podemos supor que esta passagem faz, por meio das considerações do filósofo nu, um questionamento da colonização, que, segundo Lestringant, vai se tornando mais nítido a cada edição da *Viagem*, sobretudo após seu autor tomar conhecimento da *Brevíssima relação da destruição das Índias*, de Bartolomé de las Casas (referências na edição de 1599), e a difusão da *leyenda negra* espanhola. Além disso, vale ainda como julgamento moral-cristão contra os avarentos, "que só cuidam de sugar o sangue e a substância alheia" (p. 155)[119], tema que será intensificado nos capítulos subsequentes.

A selva europeia e o paraíso tupinambá

Passamos agora à análise de uma nova etapa da narrativa, na qual as analogias tentam decifrar esse mundo ao revés, "antiártico", não apenas no sentido geográfico, fisiológico, mas no corpo social/moral dos dois povos que são postos em analogia – *par-deçà* e *par-delà*. De modo geral, o índio revela sua barbárie, segundo os lugares-comuns empregados pelo branco civilizado, "na guerra, na antropofagia, na nudez, na poligamia, na inexistência de culto, Deus ou deuses" (Hansen, 1995, p. 116). Ora, Léry usa todas essas caracterizações de semelhante modo, porém amplificando sempre com a mira apontada aos usos e costumes dos europeus. É esse procedimento que reconhecemos e nomeamos como tópicas da selva europeia e do paraíso tupinambá.

---

chama!/ Que castigo tamanho e que justiça/ Fazes no peito vão que muito te ama!/ Que mortes, que perigos, que tormentas,/ Que crueldades neles experimentas!"

[119] *"(...) qui n'ayans jamais assez ne font ici que succer le sang et la moelle des autres (...)"* (1994, p. 313).

Entendemos por *tópica* o que Guilherme Amaral Luz define como "um tema que, em si, constitui um conjunto organizado de argumentos, comportado por tradições de gêneros (...)" (p. 224). Ora, como já mencionado, pela quantidade de panfletos e pela iconografia comum à época das guerras de religião, Léry não é o primeiro a comparar práticas consideradas *selvagens* com suas correspondentes *civilizadas*, mas as sistematiza quase à exaustão em sua narrativa. O resultado, no conjunto, é um índio amável e hospitaleiro, ainda que afastado da Luz e da verdadeira fé, ao mesmo tempo em que muda a ordem da concessão para o europeu: lascivo, avaro e cruel, ainda que cristão. Desse modo, um não significa sem o outro, mas agora a partir de uma analogia inversa.

Ao tomarmos como exemplo o modo como a nudez das índias, em comparação com a *toilette* das europeias, é referida na *Viagem*, é possível observar como se constrói esse procedimento:

> (...) quero responder aos que dizem que a convivência com esses selvagens nus, principalmente entre as mulheres, incita à lascívia e à luxúria. (...) a nudez grosseira das mulheres é muito menos atraente do que comumente imaginam. Os atavios, arrebiques, postiços, cabelos encrespados, golas de rendas, (...) são causas de males incomparavelmente maiores do que a nudez habitual das índias, as quais, entretanto, nada devem às outras quanto à formosura. (...)
> Não é de meu intento, entretanto, aprovar a nudez contrariamente ao que dizem as Escrituras, pois Adão e Eva, após o pecado, reconhecendo estarem nus se envergonharam (...). 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 (p. 111).[120]

A nudez é algo sempre condenável, seja para um católico ou um calvinista, e não será posta em discussão, afinal as regras devem estar em plena concordância com a doutrina cristã

[120] *"(...) ce lieu-ci requiert que je responde, tant à ceux qui ont escrit, qu'à ceux qui pensent que la frequentation entre ces sauvages tout nuds, et principalement parmi les femmes, incite à lubricité et paillardise. (...) ceste nudité ainsi grossiere en telle femme est beaucoup moins attrayante qu'on ne cuideroit. Et partant, je maintien que les attifets, fards, fausses perruques, cheveux tortillez, grands collets fraisez (...) sont sans comparaison, cause de plus de maux que n'est la nudité ordinaire des femmes sauvages : lesquelles, cependant, quant au naturel, ne doivent rien aux autres en beauté. (...)*
Ce n'est pas cependant que contre ce que dit la saincte Escriture d'Adam et Eve, lesquels apres le peché, recognoissans qu'ils estoyent nuds furent honteux, (...) Mais ce que j'ay dit de ces sauvages est, pour monstrer qu'en les condamnans si austerement, de ce que sans vergogne ils vont ainsi le corps entierement descouvert, nous excedans en l'autre extremité, c'est à dire en nos boubances, superfluitez et 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 et necessité, que pour la gloire et mondanité, s'habillast modestement" (1994, p. 235-236 – destaque nosso).

e por isso não podem prescindir do fato de que o homem se cobriu após cometer o pecado original, pois a partir daí reconheceu os motivos (e a localização, no corpo) de sua vergonha. Assim, ao mesmo tempo em que os índios, de um lustro, possam ser associados, por estarem nus, a esse homem de antes da Queda[121], as Escrituras são constantemente evocadas para que não se incorra em tal heresia, já que toda criatura humana na Terra teve conhecimento da palavra de Deus: a nudez é, portanto, *contra naturam*.

> (…) quando Nóbrega descreve o corpo do índio como 'nu' ou refere ações ou eventos em que 'nudez' é elemento constitutivo do sentido moralizador da ação muita vez ainda futura dos padres, o termo aparentemente descritivo indica efetivamente, em chave normativa que recicla Santo Agostinho, que sua enunciação o interpreta como ignorância do pecado original. (...) O léxico 'nu', imediatamente descritivo, também é interpretativo, pois constitui o índio como humanidade gentia, despida das marcas visíveis do Bem. (...) Como ignorância do pecado, a inocência da nudez é aparente, pois é malignidade efetiva da falta de Bem, evidenciada tantas vezes, nas cartas, pela referência à poligamia e à concupiscência do gentio (Hansen, 1995, p. 103-104).

O que distingue a preocupação do padre Nóbrega da de Léry, de acordo com seus escritos, é que o primeiro pretende incluir os índios no corpo místico do reino português, o que significa, certamente, ensinar que vivam em acordo com a doutrina cristã; já o segundo, em seu discurso, luta contra o traidor da fé reformada que ficou – muito bem vestido[122], diga-se de passagem – dentro do forte e, 20 anos depois, contra os inimigos que se encontram a milhas de distância de onde viviam seus antigos anfitriões tupinambás. Desse modo, a nudez tal como aparece na *Viagem* indica 1. acordo com os modos de representação dos autóctones americanos e 2. pretexto para a amplificação moralizante contra o europeu. Nas palavras de Lestringant:

---

[121] Cf. em *Os índios nas cartas de Nóbrega e Anchieta* (São Paulo: AnnaBlume, 2003, p. 90-96), de Felipe Eduardo Moreau, a recolha de diversos relatos que tratam da nudez, que variam desde os bem-humorados, como o de Caminha, até os moralizadores, no caso dos produzidos pelos missionários e, ainda, aqueles que associam esse traço cultural à inocência ou, no extremo contrário, à prova da animalidade dos índios, como o fazem Gândavo e Gabriel Soares.

[122] Interessante fazer um contraponto com a descrição da indumentária de Villegagnon (na edição brasileira, p. 89): *"Il faut doncques encore que je dise le bon exemple, et la pratique qu'il monstra en cest endroit. C'est qu'ayant non seulement grande quantité de draps de soye et de laine, qu'il aimoit mieux laisser pourrir dans ses coffres que d'en revestir ses gens (une partie desquels neamoints estoyent presque tous nuds), mais aussi des camelots de toutes couleurs : il s'en fit faire six habillements à rechange tous les jours de la sepmaine (...)"* (1994, p. 190). Nota-se ao mesmo tempo a preocupação em vestir os seminus, que podem ser tanto os índios cativos quanto os que vieram para trabalhar no forte, e em enquadrar Villegagnon em dois dos setes pecados capitais: avareza e vaidade.

> Léry não se detém, portanto, na nudez real do outro, que, com toda a evidência, o fascina. Alegoriza-a. Além 'dessa nudez assim grosseira', como ele diz, percebe outra coisa, uma significação que reconhece e na qual se encontra em país conhecido. A nudez selvagem remete imediatamente ao traje civilizado e denuncia-lhe a hipócrita sedução. (...) O verdadeiro objeto do discurso não é mais o Brasil dos costumes edênicos, mas a França corrompida e abastardada das guerras de religião, onde as mulheres se perfumam e se pintam como putas (...)[123].

Para o crítico francês, é importante notar também que, nessa estratégia de abordagem adotada, Léry ainda se exime de possíveis censuras ao destituir a nudez das índias de sensualidade e investir contra a mulher de corte. Desse modo, reforça sua própria imagem como um narrador que, além de confiável, é também muito cristão.

Iríamos ainda mais longe defendendo que ele se vale dessa dupla utilidade em muitos momentos, como quando se refere à poligamia; mesmo que considere a prática um vício, não deixa de chamar atenção para a virtude que ela guarda: a harmonia com que vivem, muita vez, oito esposas de um mesmo marido. Elogiando a falta de ciúmes e a cooperação entre elas, Léry chega a conjecturar "(...) se, *ainda que não fosse proibido por Deus ter mais de uma mulher* [o que certamente lhe seria agradável], se acomodariam as europeias com esse regime matrimonial". E termina concluindo que "Melhor seria condenar o homem às galés do que metê-lo no meio de tanta intriga e ciumeira (...)" (p. 203 – grifo nosso)[124]. Nessa passagem – notável pelo modo como a crítica novamente dirigida ao temperamento das europeias é feita com bom humor e agudeza –, mais uma vez a expectativa acaba sendo quebrada, pois, em vez de condenar o vício até o fim, como dissemos, transforma-o em virtude – "apesar de" – e, de ricochete, permite uma nova e mordaz crítica.

Com relação à suposta devassidão dos indígenas, tão condenada pelos europeus – chegando alguns a alegar inclusive o desrespeito a certas leis de parentesco que hoje se reconhecem entre muitas tribos –, Léry considera que dois comportamentos são dignos de

---

[123] *In:* NOVAES, 2000, p. 428-429.

[124] *"Surquoy je laisse à considerer à chacun, quand meme il ne seroit point defendu de Dieu de prendre plus d'une femme, s'il seroit possible que celles de par deçà s'accordassent de ceste façon. Plustot certes vaudroit-il mieux envoyer un homme aux galeres que de le mettre en un tel grabuge de noises et de riottes (...)"* (1994, p. 427).

elogio: primeiro, o de que eles mantêm a decência de nunca copular em público; depois, de que os "noivos" não têm relação sexual até o casamento, ainda que não guardem virgindade enquanto estão livres. Termina essa constatação rogando: "e prouvera a Deus que o mesmo acontecesse por aqui" (p. 204)[125]. Nota-se ainda, pela passagem supracitada, que dissocia em definitivo a nudez da depravação.

Mas é sem dúvida nas passagens em que discorre sobre as práticas guerreiras e o tratamento aos inimigos capturados que Léry destila toda sua aversão: quanto mais bárbaros os costumes, mais possibilidades de ataque ao seu "duplo" civilizado.

> (...) o ódio entre eles é tão inveterado que se conservam perpetuamente irreconciliáveis. Donde nos parece possível concluir que Maquiavel e seus discípulos, de que a França por infelicidade anda cheia nestes tempos, não passam de imitadores desses bárbaros cruéis. Esses ateus ensinam, e praticam, contrariamente à doutrina cristã, que os novos serviços nunca devem apagar as antigas injúrias (p. 168)[126].

Aqui o exemplo negativo tem sua origem nos próprios nativos, apresentando Maquiavel – alegoria do mal que frequenta tanto os textos católicos quanto os reformados – como apenas um seguidor, isto é, um membro secundário dessa "seita satânica"[127]. É sem dúvida uma passagem emblemática para negar a ideia corrente de que Léry seria um etnólogo *avant la lettre*, já que fica evidente aqui que ele não está disposto a compreender nenhuma alteridade, ainda que abra exceções para ponderá-la quando lhe convém. E o que lhe convém é justamente demonstrar como o mal reina entre os papistas, que têm entre suas práticas sagradas um correlato da antropofagia tupinambá. Este é o auge da discussão que motiva o rompimento com Villegagnon, o qual, apesar de declarar-se reformado a princípio, revoga sua

---

[125] *"(...) et pleust à Dieu qu'elle [paillardise] ne regnast non plus par deçà (...)"* (*Ibid.*, p. 430).

[126] *"(...) leurs haines sont tellement inveterées qu'ils demeurent perpetuellement irreconciliables. Surquoy on peut dire que Machiavel et ses disciples (desquels la France à son grand mal-heur est maintenant remplie) sont vrais imitateurs des cruautés barbaresques : car puisque, contre la doctrine Chrestienne, ces Atheistes enseignent et pratiquent aussi, que les nouveaux services ne doivent jamais faire oublier les vieilles injuries"* (*Ibid.*, p. 336-337).

[127] Lestringant informa que a referência a Maquiavel faz eco ao *Discours sur les moyens de bien gouverner. Contre Nicolas Maquiavel Florentin*, de Innocent Gentillet: *"Il paraphrase en effet la réfutation de la 'VIème Maxime', tirée du septième chapitre du* Prince, *que 'C'est folie de penser que nouveaux plaisirs facent oublier vieilles ofenses aux grands seigneurs'. Originaire de Vienne en Dauphiné, le juriste protestant Innocent Gentillet a joué un rôle capital dans la polémique anti-machiavélique et anti-italienne au cours des années qui suivirent la Saint-Barthélemy"* (1994, p. 336-337, nota 4).

decisão após as discussões com os pastores enviados por Calvino e mantém a crença da presença do corpo e do sangue de Cristo no ritual eucarístico, uma verdadeira heresia para os calvinistas.

> Villegagnon e João Cointa assim falavam: 'este é meu corpo, este é meu sangue', e tais palavras só podiam significar que ali se encontravam o corpo e o sangue de Jesus Cristo. Mas perguntareis: como as entendiam eles, se rejeitavam a transubstanciação e a consubstanciação? Creio que eles nada entendiam, pois quando lhes mostrávamos por outros trechos que essas palavras e locuções são figuradas, não as refutavam com argumentos procedentes (...). Queriam assim, embora sem saber como fazê-lo, comer a carne de Jesus Cristo, não só espiritualmente mas ainda materialmente, à maneira dos selvagens *guaitaká*, que mastigam e engolem a carne crua (Léry, 1941, p. 84)[128].

Em acordo com a doutrina calvinista, Léry fazia uma leitura retórica do Evangelho (cf. Lestringant, 2000, p. 425), o que corresponde a dizer que ele e seus consortes compreendiam-no como instrumento para o conhecimento da verdade divina dita não literalmente, mas por meio de tropos; portanto, era necessário interpretá-lo, e não tomar o verbo pela coisa em si. Assim, negavam qualquer possibilidade de transubstanciação ou consubstanciação, tal como criam os católicos, e viam nessa crença um desejo perverso de deglutir a verdadeira carne de Jesus Cristo enquanto consumiam, na verdade, a hóstia embebida no vinho. Desse modo, de acordo com a classificação que Lévi-Strauss faz das tribos conforme o trato dos alimentos – *cru* corresponde aos mais primitivos; *cozido*, aos mais "civilizados", por assim dizer –, Guilherme Luz faz a seguinte síntese:

> Na base de formulação da hierarquia de barbarismos apresentada, teríamos uma interseção entre canibalismo e as transformações do cru em cozido, manifesta nas práticas de ingestão de carne humana pelos três grupos. O menos bárbaro dos grupos, neste caso, seria o dos Tupinambá, que comem a carne humana assada sobre o moquém, sendo algumas partes cozidas em panela com farinha. O grupo intermediário e já muitíssimo bárbaro seria o dos temidos Goitacá, que comem a carne humana ainda crua, sem passar por qualquer culinária. O terceiro e mais bárbaro é o dos papistas, que desejam, através da eucaristia, realizar uma "cozinha inversa", em que o pão cozido, símbolo da entrega sacrificial de Cristo, seria transformado novamente em cru, corpo de Cristo, e devorado (Luz, 2003, p. 126).

---

[128] *"Or quoy qu'il en soit, disoyent Villegagnon et Cointa, ces paroles : Ceci est mon corps : Ceci est mon sang, ne se peuvent autrement prendre sinon que le corps et le sang de Jesus Christ y soyent contenus. Que si vous demandez maintenant : comment doncques, veu que tu as dit qu'ils rejettoyent les deux susdites opinions de la Transubstantiation et Consubstantiation, l'entendoyent-ils ? Certes comme je n'en scay rien, aussi croy-je fermement que ne faisoyent-ils par eux-mesmes : car quand on leur monstroit par d'autres passages, que ces paroles et locutions sont figurées : c'est-à-dire, que l'Escriture a accoustumé d'appeler et de nommer les signes des Sacremens du nom de la chose signifiée, combien qu'ils ne peussent repliquer chose qui peut subsister pour prouver le contraire : (...) ils vouloyent neantmoins non seulement grossierement, plustot que spirituellement, manger la chair de Jesus Christ, mais qui pis estoit, à la manière des sauvages nommez* Ou-ëtacas*, dont j'ay parlé ci-devant, dont j'ay parlé ci-devant, ils la vouloyent mascher et avaler tout crue"* (1994, p. 176-177).

Ora, se o tupinambá é praticante de um ato tão escabroso ao preparar e ingerir a carne de seu inimigo, pior ainda é o católico, que "come o sacrossanto cadáver de Cristo e vomita, quase literalmente, o do protestante" (Lestringant, 2000, p. 432), ao promover a violação das tumbas daqueles considerados hereges. Assim, a antropofagia ritual praticada entre os inimigos da tribo é certeza da falta de bem. Mas, se comparada à antropofagia simbólica e também à supostamente praticada na França durante as guerras de religião, que mencionamos no capítulo anterior, é infinitamente menos escandalosa. Veja-se o modo como o prisioneiro é tratado: tem alimentação e abrigo; às vezes lhe dispõem até uma mulher, que serve como esposa enquanto estiver vivo; participa do dia a dia da tribo conforme suas habilidades, caso seja bom pescador ou caçador; vive, em suma, como se fosse um igual, até que um golpe certeiro encerre sua vida sem precisar antes ser submetido a torturas extenuantes. Uma morte honrada, dentro do absurdo de ser morto e comido por vinganças antepassadas.

Não é por acaso que Léry declara, no capítulo XXI, que

> (...) ao dizer adeus à América, aqui confesso, pelo que me respeita, que, embora amando como amo a minha pátria, vejo nela a pouca ou nenhuma devoção que ainda subsiste às deslealdades que usam uns para com outros (...) por isso lamento muitas vezes não ter ficado entre os selvagens nos quais como amplamente demonstrei, observei mais franqueza do que em muitos patrícios nossos com rótulos de cristãos (1941, p. 228).[129]

O lamento tem motivos: da difícil travessia de regresso ao massacre da Noite de São Bartolomeu, Léry se deparará com o canibalismo *par-deçà*: é o suplício de Sancerre, em que pais esfaimados se alimentam da carne de seu próprio filho. Desse modo, se a escrita que percorre o Novo Mundo e seus habitantes faz do outro o mesmo, em via contrária ela termina por estranhar o mesmo reconhecendo-o no outro. O mundo está agora irremediavelmente ao revés, não importa de que lado do oceano esteja o observador.

---

[129] *"(...) pour dire ici Adieu à l'Amerique, je confesse en mon particulier, combien que j'aye tousjours aimé et aime encores ma patrie : neantmoins voyant non seulement le peu, et presques point du tout de fidelité qui y reste, mais, qui pis est, les desloyautez dont on y use les uns envers les autres (...) je regrette souvent que je ne suis parmi les sauvages, ausquels (ainsi que j'ay amplement monstré en ceste histoire) j'ay cogneu plus de rondeur qu'en plusieurs de par-deça, lesquels à leur condamnation, portent titre de Chrestiens"* (*Ibid.*, p. 507-508).

Capítulo 3 – A ideia, o homem

Assim a terra, há pouco rude e disforme,
transformou-se em figuras inéditas de homens.
Primeva, a idade de ouro, sem ultor nem lei,
cultivava o direito e a fé espontaneamente.
Faltos de pena e medo, em bronze não se liam
ameaças, nem, súplice, a turba temia
juiz, mas, sem ultor, sentiam-se seguros.
Dos montes não descera ainda o pinho às ondas,
visitando o estranho orbe, e mortal algum
dos outros litorais sabia, fora o seu.
Fossos fundos ainda não cingiam muros;
não havia clarim reto ou curva corneta,
nem capacete e espada; e, sem usar polícia,
as pessoas em paz fruíam doces ócios.
A terra mesma tudo dava, sem impostos,
intacta de rastelo ou arados quaisquer;
contentes com os frutos dados sem esforço,
colhiam o medronho e morangos silvestres,
as cerejas e amoras nas moitas de espinho
e as landes que caíam da árvore de Júpiter.
A primavera era eterna e em sopros tépidos
afagavam incultas flores calmos Zéfiros.
Logo, intocada, a terra produzia grãos
e o campo branquejava de espigas pesadas;
ora corriam rios de leite ou de néctar
e do verde azinheiro o louro mel brotava.
(Ovídio, *Metamorfoses*)[130]

Recentemente, uma carta-protesto divulgada pela tribo Guarani-Kaiowá de Pyelito Kue/Mbarakay mobilizou parte da opinião pública brasileira acerca da situação insustentável dos chamados povos originários. Em constantes confrontos com fazendeiros do Mato Grosso do Sul, que contam com o respaldo do poder público para continuar invadindo e se apropriando de terras antes ocupadas por essas populações, os indígenas faziam nela um pedido pungente: que acabassem de vez com o seu sofrimento, dizimando-os finalmente e lançando seus corpos numa vala comum, afinal, acampados numa beira de estrada sob a mira de capatazes e policiais, melhor seria antecipar o trágico desfecho e abreviar a sua agonia[131].

[130] Livro I, versos 87-112. Este excerto foi retirado da tradução das *Metamorfoses* feita por Raimundo Nonato Barbosa de Carvalho. Cf. Metamorfoses *em tradução*. Tese (pós-doutorado) apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Letras Clássicas. DLCV-USP, 2010. Disponível em: <www.usp.br/verve/coordenadores /raimundocarvalho/rascunhos/metamorfosesovidio-raimundocarvalho.pdf>.

[131] "(...) Cientes desse fato histórico, nós já vamos e queremos ser mortos e enterrados junto aos nossos antepassados aqui mesmo onde estamos hoje, por isso, pedimos ao Governo e Justiça Federal para não decretar a ordem de despejo/expulsão, mas solicitamos para decretar a nossa morte coletiva e para enterrar nós todos aqui.

Cartas, abaixo-assinados, manifestações de apoio em redes sociais pipocaram e provocaram, em contrapartida, a resposta da "ala direita", que repetiu a ladainha sobre o fato de as demarcações de terra solicitadas pelos índios impedirem o *Progresso* do país, da pecuária e da agricultura em benefício de "desajustados" que não compreenderam que já se vão cinco séculos desde o descobrimento/invasão e, portanto, nada podem fazer senão se render à *Ordem* da civilização ou ser engolidos por ela – não por acaso, as mesmas palavras estampadas na bandeira nacional, que sugerem de que lado da discussão os governos, bem como seus órgãos de "proteção" ao índio, sempre estiveram.

Essa mesma parcela ainda se queixou de que os indígenas fecham os territórios onde habitam, cobram pedágio dos transeuntes não pertencentes às tribos, promovem desmatamento em larga escala e permitem a entrada e o livre acesso de ONGs e órgãos estrangeiros suspeitos, pondo em risco as fronteiras e, em consequência, a Soberania do Território Brasileiro. Tais acusações têm como objetivo claro pôr em xeque a visão romantizada do índio como um ser em harmonia com a natureza e sem pretensões de lucros e vantagens próprios de um capitalista do século XXI.

O que pretendemos analisar neste capítulo, a partir de um fato recente e envolvendo homens de carne e osso, não é a ideologia dos discursos numa chave esquerda progressista/direita reacionária – sobretudo dessa última, fascista até o último fio de cabelo e que, a nosso ver, dispensa reflexões profundas pela tacanhez de sua lógica e imediatismo de seus julgamentos[132], intentamos reconhecer algumas implicações dos discursos antigos que

---

Pedimos, de uma vez por todas, para decretar a nossa dizimação e extinção total, além de enviar vários tratores para cavar um grande buraco para jogar e enterrar os nossos corpos. Esse é nosso pedido aos juízes federais. Já aguardamos esta decisão da Justiça Federal. Decretem a nossa morte coletiva Guarani e Kaiowá de Pyelito Kue/Mbarakay e enterrem-nos aqui. Visto que decidimos integralmente a não sairmos daqui com vida e nem mortos (...)."

A carta na íntegra encontra-se disponível em: <www.cptnacional.org.br/index.php/noticias/13-geral/1293-carta-da-comunidade-guarani-kaiowa-de-pyelito-kue-mbarakay-iguatemi-ms-para-o-governo-e-justica-do-brasil>.

[132] Como representativa desta lógica, reproduzimos a declaração de um filósofo articulista da *Folha de S.Paulo*: "Desejo tudo de bom para nossos compatriotas indígenas. Não acho que devemos nada a eles. A humanidade sempre operou por contágio, contaminação e assimilação entre as culturas. Apenas hoje em dia equivocados de todos os tipos afirmam o contrário como modo de afetação ética. Desejo que eles arrumem trabalho, paguem

conformaram e naturalizaram as representações dos povos indígenas em tipos mais ou menos específicos, a ponto de poder-se chamar "índio" qualquer membro das incontáveis etnias que habitavam a América do Norte, Central e do Sul. E, para tal, é necessário incluir, ao lado do índio construído por Léry, de que falamos amplamente neste trabalho, o índio construído pelos colonizadores, pelos jesuítas e, sobretudo, por um autor tão benquisto pelos humanistas quanto o próprio Léry: frei Bartolomé de las Casas, que escreve em 1552 sua *Brevísima relación de la destrucción de las Indias.*

Esses "tipos"[133] transitam entre adjetivações diametralmente opostas – *bestas, cães, boçais, imundos, bárbaros, vingativos, inconstantes; sãos, generosos, inocentes, justos, obedientes, hospitaleiros, fiéis* –, e tal discrepância de representações varia de acordo com os interesses de cada estrato. Segundo Hansen[134], entre os cronistas que representam os interesses dos colonos, por exemplo, era difundida a crença de que alguns seres eram inferiores a outros, portanto servos por natureza, em acordo com a tese defendida por Aristóteles na *Política*. Os indígenas seriam, desse modo, escravos dos portugueses, pois viviam guerreando por vingança e comendo carne humana, alienados da universalidade da lei natural que fundamenta o *Decálogo*. Esses cronistas pendiam incondicionalmente para a representação negativa, como é o caso de Pero de Magalhães Gândavo:

> Finalmente que são estes indios mui deshumanos e crueis, não se movem a nenhuma piedade: vivem como brutos animaes sem ordem nem concerto de homens, são mui deshonestos e dados á sensualidade e entregão-se aos vicios como se nelles não houvera rezão de humanos ainda que todavia sempre têm resguardo os machos e as fêmeas em seu ajuntamento, e mostrão ter nisto alguma vergonha (Gândavo, p. 12).[135]

---

impostos como nós e deixem de ser dependentes do Estado. Sou contra parques temáticos culturais (reservas) que incentivam dependência estatal e vícios típicos de quem só tem direitos e nenhum dever. Adultos condenados à infância moral seguramente viram pessoas de mau-caráter com o tempo." O texto na íntegra está disponível em: <www1.folha.uol.com.br/colunas/luizfelipeponde/1187356-guarani-kaiowa-de-boutique.shtml>.

[133] Evidentemente propomos uma generalização que serve apenas para ilustrar algumas das caracterizações mais recorrentes e que serviram para criar o arquétipo do índio, assim como ocorre com o português, o judeu, o brasileiro, entre outros.

[134] Vf. HANSEN, *in:* NOVAES, 1998, p. 352 e ss.

[135] Texto disponibilizado em PDF por: <www.dominiopublico.gov.br/download/texto/bn000165.pdf>.

Note-se aqui como a desumanização é feita de forma sistemática; primeiro, com o adjetivo "desumanos"; depois com a comparação a animais; a falta de concerto e razão humanos; e, por último, nomeando os índios como *machos* e *fêmeas*, e não como homens e mulheres. Assentindo-se sua bestialidade, justificava-se a sujeição pela violência ou, em alguns casos, o extermínio completo de algumas tribos mais arredias, facilitando o trabalho de apropriação das terras e eximindo-se do encargo de "domesticar" os autóctones.

Entretanto, foi a própria Igreja Católica que impôs dificuldades à livre ação dos colonos. Uma bula papal de 1537 decretou que os índios tinham alma e, portanto, que era proibido escravizá-los ou declarar-lhes guerra a não ser que houvesse uma motivação justa para isso. Nesse caso,

> Entre as várias causas que tornam uma guerra justa, deve-se lembrar a defesa contra agressões, quando a força é repelida com a força. Também é justa quando feita para se recobrar coisas tomadas injustamente. No caso, entende-se que é legítima não só para recobrar as coisas próprias, mas também as de aliados e amigos. (...) Terceira causa para uma 'guerra justa' é a necessidade de impor o castigo a malfeitores que não foram punidos ou que foram castigados com negligência.[136]

Além disso, a catequização era um imperativo, e a missão de incluir os novos súditos na ordem do Estado e da Igreja ficava por conta dos padres da Companhia de Jesus. Desse modo, ainda que fossem estabelecidos certos critérios para infligir castigos e retaliações contra as tribos, elas não estavam mais totalmente à mercê do julgamento prático-mercantil dos colonos, mas então sujeitas a uma ética cristã – muitas vezes, tão violenta quanto a predação direta. Pela dificuldade dessa empresa e por estarem numa posição antagônica aos colonos, isto é, no meio do fogo cruzado, não é de estranhar que as representações dos jesuítas sejam também construídas sobre adjetivações pouco simpáticas aos índios.

De acordo com o professor Alcir Pécora, o emprego do *topos* da boçalidade por parte daqueles que supostamente estavam aqui para livrar os autóctones do fogo do Inferno guarda uma aparente contradição, pois, ao mesmo tempo em que os mostra como degenerados, nunca

[136] HANSEN, *in:* NOVAES, 1998, p. 356.

se vale dessa caracterização para corroborar a tese da servidão natural e muito menos a da impossibilidade de conversão. Entretanto, para Pécora, que baseia sua análise nos escritos do padre Antônio Vieira, trata-se de uma dupla estratégia de afirmação das práticas dos missionários católicos: 1) "a boçalidade dos gentios, neste caso, quanto mais disforme for, e de mais difícil cura, tanto mais prestará um testemunho casto da pura fé, do paciente amor e da virtuosa arte dos missionários que os reduzem sem escravizá-los à cordura da grei cristã"; 2) "tanto mais boçal e indômito o selvagem, tanto mais é herético o que não cuida de salvá-lo, ou tanto mais crescem os perigos de heresia à sua roda, ávida de perder sua alma" (Pécora, 2008, p. 65-66).

Mas essa não é a única aparente contradição que podemos encontrar nos discursos dos missionários católicos. Há ainda outra, no plano da conduta prática, que termina por dividi-los entre os que acreditam na conversão pacífica e consciente a partir de um ensino perseverante e amoroso e os que, do lado oposto, defendem que ela só ocorrerá efetivamente se aliada à sujeição e coação. Essa discussão se inicia já no século XVI, quando alguns missionários – por exemplo, os padres Manuel da Nóbrega e José de Anchieta, ainda que reconhecidamente se levantassem contra os abusos impostos pelos colonos aos indígenas – defendem em suas correspondências com a Metrópole a necessidade do uso da força, aliando a catequese ao poder de polícia, como único modo eficaz de conduzir os indígenas ao caminho da salvação cristã. De acordo com Filipe E. Moreau,

> O pacifismo do primeiro momento se associava à impressão de 'página em branco': a ausência de religião levaria os índios a uma aproximação espontânea das ideias cristãs. Pouco depois, Nóbrega se mostrou favorável ao uso da força, acreditando que a conversão só seria garantida pela conquista, e assim apoiou Mem de Sá nas lutas, quase sempre arrasadoras, contra grupos ainda não dominados (Moreau, 2003, p. 215).[137]

O pacifismo inicial de que fala Moreau pode ter sido condicionado, até certo ponto, também pelas representações quase sempre entusiastas dos primeiros viajantes que chegaram ao continente americano. No caso destes, a necessidade de dar aos reis estímulos para

[137] Vf. *in:* MOREAU, 2003, no capítulo III, o item "Conversão pacífica *versus* sujeição".

continuar e incrementar a empresa da colonização apontava como argumento favorável a não resistência dos autóctones, como o faz, por exemplo, Pero Vaz de Caminha:

> Parece-me gente de tal inocência que, se nós entendêssemos a sua fala e eles a nossa, seriam logo cristãos, visto que não têm nem entendem crença alguma, segundo as aparências. E portanto se os degredados que aqui hão de ficar aprenderem bem a sua fala e os entenderem, não duvido que eles, segundo a santa tenção de Vossa Alteza, se farão cristãos e hão de crer na nossa santa fé, à qual praza a Nosso Senhor que os traga, porque certamente esta gente é boa e de bela simplicidade. E imprimir-se-á facilmente neles qualquer cunho que lhe quiserem dar, uma vez que Nosso Senhor lhes deu bons corpos e bons rostos, como a homens bons. E o Ele nos para aqui trazer creio que não foi sem causa. E portanto Vossa Alteza, pois tanto deseja acrescentar a santa fé católica, deve cuidar da salvação deles. E prazerá a Deus que com pouco trabalho seja assim![138]

Assim, somando-se a natureza exuberante e rica da terra, o clima ameno e propício ao desenvolvimento agrícola, a simplicidade e sociabilidade dos indígenas, sobretudo no caso dos que povoavam a costa brasileira, as associações livres com o mito da Idade de Ouro ou, ainda, com o mito edênico, parecem ser as mais convenientes para a eficácia do discurso nesse momento de primeiro contato – e isso, é claro, não apenas como estratégia premeditada, mas também não totalmente desinteressada dos efeitos que essa correspondência poderia alcançar. Na mesma carta de Caminha, por exemplo, há ainda um trecho que corrobora essa leitura ao estabelecer uma relação direta entre a nudez de uma índia com a nudez natural do homem antes da Queda do Paraíso: “a inocência desta gente é tal que a de Adão não seria maior – com respeito ao pudor”.

Mas o idílio do primeiro contato em nada se parece com a crua realidade da conquista e das matérias que passam a ser debatidas nos escritos daqueles que seguiram as primeiras naus. De volta ao impasse dos missionários enviados às novas terras, há-de se ter em mente, antes de mais, que todos estavam em acordo sobre uma mesma determinação: os índios participavam da luz natural da Graça, devendo por isso ser reconduzidos ao caminho da verdadeira fé e afastados dos desvios e artimanhas do diabo. Crer no contrário era considerado pelos membros da Igreja uma heresia. Definido este ponto comum, a querela se dá, como já

[138] CAMINHA, Pero Vaz. Carta ao rei D. Manuel. Disponível em: <www.dominiopublico.gov.br/ download/texto/ua000283.pdf >.

falamos, com relação aos meios mais eficazes e corretos para se chegar efetivamente à conquista das almas indígenas; e é sobretudo a partir de 1552, com a publicação dos apelos que havia 40 anos Bartolomé de las Casas enviava à Coroa espanhola sobre suas incursões na América, que a disputa se torna mais encarniçada. Para se ter uma ideia da importância e da novidade desses escritos, reproduzimos o resumo que Lewis Hanke faz das ideias incendiárias do frei dominicano:

> *La* Brevísima relación de la destruición de las Indias *fue composta originalmente en 1542, por el tiempo de la batalla sobre las Nuevas Leyes, y era una descripción, provincia por provincia, de las acciones sangrientas de los españoles durante la Conquista, en que Las Casas pretendía que perecieron unos quince o veinte millones de indios. Más sabio, aunque no menos contencioso, fue el* Tratado comprobatorio del imperio soberano y principado universal que los Reyes de Castilla y León tienen sobre las Indias. *En este escrito jurídico Las Casas sostuvo que la única justificación posible del título español residía en la donación por el Papa, hecha con la intención de llevar a los indios el conocimiento de Cristo. Los españoles tenían tierras y minas en el Nuevo Mundo contra la voluntad de los reyes nativos, y los españoles debían restituir cabalmente lo que habían robado a los indios. Bajo el título de* Aquí se contienen unos avisos y reglas para los confesores *se proponía apartar los sacramentos de la Iglesia de todas las personas que tuviesen indios cativos y no los compensaran debidamente por su trabajo. Los otros seis tratado contienen todos ideas parecidas (...).*[139]

Publicados, portanto, com 28 anos de diferença da *Viagem*, os tratados de Las Casas fazem uma defesa corajosa dos indígenas muito antes de Léry declarar, saudoso, que preferia estar junto de seus amigos tupinambás a ter retornado para sua terra natal corrompida. Isso não significa que desejamos transferir a primazia do discurso relativista ou positivista ao bispo de Chiapas, mas dar mostras de que os dissensos já se haviam iniciado na Europa antes mesmo de Léry viajar ao Brasil. É certo, no entanto, que a tradução francesa da *Brevíssima relação da destruição das Índias*, realizada por Jacques de Miggrode, só saiu em 1579, quase que ao mesmo tempo da primeira edição da *Viagem*, e lá causou uma mobilização de opiniões opostas sobre a integridade dos povos indígenas. De acordo com Lestringant:

> *Au fur et à mesure que l'Espagne de Philippe II affirme son hégémonie, annexant le Portugal, s'immisçant dans les affaires françaises, occupant partiellement la Bretagne, l'Indien martyrisé et opprimé tend à devenir en France le héraut privilégié de la résistance à l'oppression. Pour tous ceux, huguenots invétérés ou catholiques modérés*[140] *et*

[139] HANKE, *"La actualidad de Bartolomé de las Casas"*, prólogo a LAS CASAS, 1997, p. XIII.

[140] Entre estes, certamente não estava André Thevet que, como Lestringant informa, fez sérias críticas aos opositores dos métodos espanhóis de colonização. Cf. o capítulo VIII, *"La réformation dans les canoés ou l'invention du Bom Sauvage"*, *in:* LESTRINGANT, 1990, p. 235-261.

> *"politiques", qui refusent les démonstrations bruyantes du catholicisme zélé, (...) les ravages revêtent une seule et même figure dans l'Ancien Monde et le Nouveau. La tyrannie de l'Espagne peut d'autant mieux être dénoncée par procuration qu'une sorte de "réthorique barbare" se constitue, qui fait du corps dénudé, supplicié et martyrisé de l'Indien le support idéal de la protestation politique* (1990, p. 244).

Ambos os livros surgem, portanto, em momento propício, quando algumas nações europeias, entre elas a França, passam a se solidarizar com a tragédia americana e temer, ao mesmo tempo, semelhante destino com uma Espanha cada vez mais poderosa à espreita e muito próxima de suas fronteiras.

Mas, se por um lado o modo de representação do índio de Léry se assemelha com o de Las Casas por apresentar diversas características positivas, por outro difere bastante pelo fato de o calvinista não deixar de se escandalizar com os costumes que julgava bárbaros[141]. Nesse sentido, o frei dominicano é muito mais indulgente em sua descrição, como se pode comprovar com o excerto a seguir:

> *Todas estas universas e infinitas gentes a* toto genero *crió Dios los más simples, sin maldades ni dobleces, obedientísimas y fidelísimas a sus señores naturales e a los cristianos a quien sirven; más humildes, más pacientes, más pacíficas e quietas, sin rencillas ni bollicios, no rijosos, no querulosos, sin rancores, sin odios, sin desear venganzas, que hay en el mundo. Son asimismo las gentes más delicadas, flacas y tiernas en complisión e que menos pueden sufrir trabajos y que más fácilmente mueren de cualquiera enfermedad (...)* (Las Casas, 1997, p. 17).

Numa análise comparativa bem rasteira, podemos apontar, a partir dessa citação, algumas diferenças básicas entre os dois discursos: primeiro, não podemos nos esquecer de que um autor era calvinista e o outro, católico, o que significa, por sua vez, que um acreditava na predestinação e na impossibilidade de conversão, enquanto que o outro, na possibilidade de catequizar os índios e torná-los irmãos na fé cristã. Um contava a história de uma derrota e de um território perdido para os portugueses; o outro, de gentes e terras definitivamente subjugadas pela sua própria nação. Um falava do convívio com os tupinambás da costa da Guanabara, explanando também sobre outras tribos próximas a estes, mas dentro de um espaço bem limitado; o outro falava do massacre de diferentes etnias com as quais tivera

[141] Podemos considerar, inclusive, que a segunda edição da *Viagem* – com a qual nós trabalhamos aqui e que é publicada, em 1580, com a informação de que foi "revista e aumentada" – favoreça ainda mais a imagem dos indígenas. Isso, no entanto, fica por ora no âmbito da suposição, já que não temos em mãos a edição de 1578.

contato ou notícia na Nova Espanha, Venezuela, Guatemala etc. Um falava da inconstância; o outro, da obediência. Um concluía que, tal como os discípulos de Maquiavel, não havia gente mais rixosa e vingativa; o outro, ao contrário, defendia que não havia gente mais pacífica e dócil. Entretanto, com todas essas divergências que opõem as caracterizações feitas por cada autor, há um consenso, que coloca ambos do mesmo lado da contenda sobre o destino das colônias e de seus habitantes naturais: o lado dos que mais tarde seriam chamados de "anticolonialistas".

É certo que o índio de Las Casas é pintado com cores parecidas às do idílio descrito por Ovídio – reproduzido em parte no início deste capítulo –, quando os homens não precisavam se guiar por leis nem juízes, não necessitavam plantar para comer, não temiam desgraças nem intempéries, não guerreavam nem precisavam se proteger. Mas esse tempo ameno havia sido interrompido pela chegada dos colonizadores.

Já o índio de Léry, em pleno vigor de suas forças, era passível de defeitos e vícios: temeroso dos espíritos malignos que o perseguiam provavelmente pelo ato abominável da antropofagia; sempre pronto a guerrear e trucidar inimigos ancestrais por motivo de vingança; filho da descendência amaldiçoada de Noé. No entanto, também era um ser admirável porque guardava qualidades dignas de um verdadeiro cristão.

*

Poderíamos continuar e aprofundar a proposta dos "tipos" indígenas estabelecidos por cronistas e missionários sob diversos aspectos, mas isso certamente demandaria tempo e espaço dos quais já não dispomos. De todo modo, julgamos ter fornecido ao menos um esboço do que propusemos no início deste capítulo, finalizando agora com uma reflexão sobre como esses arquétipos deixaram marcas indeléveis que podem ser reconhecidas a cada novo debate que envolva sociedades indígenas remanescentes. Não pretendemos, evidentemente, empreender uma discussão antropológica, pois o homem de carne e osso de que falamos

inicialmente está tão longe do discurso dos românticos quanto do discurso dos “ávidos de civilização” e ciosos “da ordem democrática”, na qual todos têm direitos e deveres. Não teríamos a pretensão de “desvendá-lo” num outro discurso porque desconhecemos suas vicissitudes, ainda que tendamos a respeitar integralmente a diferença que ele guarda, insistente e bravamente, depois de séculos de extermínio e aculturação. Mas o que nos diz respeito aqui é o homem de papel que continua a ser figurado de acordo com os julgamentos que dele se fizeram ao longo dos séculos. Ora ele aparece como o mesmo ser inconstante e preguiçoso caracterizado por jesuítas e colonos, ora como o elo perdido de um tempo em que a humanidade soube viver harmoniosamente consigo mesma e com a natureza. Nesses dois tipos de representação permanecem, no entanto, a mesma forma redutora que incide sempre negativamente na realidade empírica: uns desejam prosseguir com o extermínio; outros, encarcerá-los num espaço e num modo de vida que talvez já não condigam com suas próprias expectativas.

Considerações finais

Este trabalho teve como motivação o índio. Hoje, não é possível definir exatamente em que "índio" pensávamos quando de seu início; talvez um híbrido daqueles que participavam das comemorações escolares no 19 de abril, com seus chocalhos e cocares de penas de galinha coloridas e rostos pintados, com algum personagem de romance de José de Alencar ou Daniel Defoe; ou, ainda, com um índio preguiçoso, transgressor e heroico das canções brasileiras, ou algum *avatar* do cinema hollywoodiano. Muitas possibilidades de associação.

Mas decerto era um índio facilmente identificado com aqueles homens e mulheres da tribo tupinambá que Jean de Léry descrevera havia mais de 400 anos, viventes nas florestas tropicais de um continente ainda intocado, com corpos robustos, filhos saudáveis e uma organização social simples, mas invejável de tão harmoniosa que era, sobretudo quando posta em comparação com outra que se assemelhava à que vivemos hoje. A saudade das origens que Léry suscita, e que Claude Lévi-Strauss define tão bem em seus *Tristes trópicos* como sendo a busca do "viajante moderno, correndo atrás dos vestígios de uma realidade desaparecida" (2004, p. 40), nos parece agora uma fuga romântica, e esse índio não é mais um ser estrangeiro que precisa ser vestido, traduzido, desvendado, reduzido; ele é uma promessa de que as sociedades já foram e ainda podem felizmente ser diferentes.

O percurso deste trabalho nos ensinou isto. Na primeira parte, por meio do levantamento da fortuna crítica dedicada à *Viagem* e ao seu autor – que acabou se transformando também em personagem da história e ganhando uma importância que não pretendíamos –, pudemos perceber como outros leitores de Léry compartilharam, cada um a seu modo, esse mesmo transe estético. Depois, mirando os dois horizontes, distantes temporal e, sobretudo, conceitualmente, com que lidávamos, seguimos por um trajeto difícil tentando aplacar as expectativas de um leitor do século XXI para poder compreender, na medida do

possível, uma mentalidade antiga que subverte valores intrínsecos à outra, neoliberal, da qual partimos e que supúnhamos natural. E, nesse esforço de compreensão, cuidando ainda para fugir de temidos anacronismos, dedicamos a segunda parte ao estudo dos procedimentos retóricos que Léry empregou para compor seu relato. Sem dúvida foi preciso, nessa etapa, preencher "o espaço do outro", tal como diz Certeau, com categorias que lhe seriam estranhas para dar sentido ao passado, construindo, por isso, não mais que uma *ficção de passado*, mas à qual nos agarramos a fim de poder seguir adiante.

Agora, no balanço dos esforços empreendidos para dar corpo a uma ideia, pudemos ter noção de que eles não representaram muito dentro da complexidade e riqueza desse período da história, sobretudo considerando a extensa e magistral bibliografia que Frank Lestringant dedicou à *Viagem* e a outras obras contemporâneas dela. Também com a análise que propusemos no capítulo que finaliza a segunda parte, a partir de um panorama geral das representações do índio na extensa literatura produzida na colônia, pudemos perceber que a obra de Léry, apesar de ser uma das mais importantes e expressivas, não pode se bastar em si, já que, isolada das outras, proporciona apenas uma das várias nuances do objeto que pretendíamos esmiuçar. De todo modo, ela foi a ponte através da qual ousamos atravessar para o lado esquecido das letras produzidas no Estado do Brasil dos tempos coloniais (e sobre ele) por meio da qual novos horizontes de pesquisa se abrem daqui em diante.

Referências bibliográficas

ATKINSON, Geoffroy. *Les nouveaux horizons de la Rénaissance française* (Capítulos 1 e 2). Genebra: Slatkine Reprints, 1969.

AZEVEDO, Ana Maria. O Índio brasileiro (o "olhar" quinhentista e seiscentista). *In:* CRISTOVÃO, Fernando (coord.). *Condicionantes Culturais da Literatura de Viagens: Estudos e Bibliografias*. Lisboa: Edições Cosmos - Centro de Literatura de Exp. Portuguesas da Universidade de Lisboa, 1999.

CERTEAU, Michel de. "Etno-grafia – A oralidade ou o espaço do outro: Léry". *In*: *A escrita da história*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1982, p. 210-242.

CUNHA, Manuela Carneiro da. "Imagens de índios do Brasil no século XVI". *In: Cultura com aspas.* São Paulo: Cosac Naify, 2009, p. 179-201.

DAHER, Andrea. *O Brasil francês: as singularidades da França Equinocial (1612-1615).* Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.

_____. *A oralidade perdida. Ensaios de história das práticas letradas.* Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2012.

FRANCO, Afonso Arinos de Mello. *O índio brasileiro e a revolução francesa.* Rio de Janeiro: José Olympio, 1937.

GANNIER, Odile. *La littérature de voyage*. Paris: Ellipses, 2001.

GOMEZ-GÉRAUD, Marie-Christine. *Écrire le voyage au XVIe siècle en France.* Paris: Presses Universitaires de France (PUF), 2000.

HANSEN, João Adolfo. "A servidão natural do selvagem e a guerra justa contra o bárbaro". *In:* NOVAES, Adauto (org.). *A descoberta do homem e do mundo*. Rio de Janeiro, São Paulo: Minc-Funarte/Companhia das Letras, 1998.

_____. "O nu e a Luz: cartas jesuíticas do Brasil. Nóbrega (1549-1558)". *Revista do IEB* n. 38, São Paulo, 1995, p. 87-119.

LAS CASAS. *Tratados.* Prólogos de Lewis Hanke e Manuel Giménez Fernández. México: Fondo de Cultura Económica, 1997.

LE HUENEN, Roland. Qu'est-ce qu'un récit de voyage? *Littérales* n. 7, 1990, p. 11-27.

LEITE, Francisco R. Jean de Léry, viajante de singularidades. Separata da *Revista do arquivo* n. CVIII, São Paulo, Departamento de Cultura, 1946.

LEJEUNE, Philipe. *Le pacte autobiographique.* Paris: Seuil, 1975.

LÉRY, Jean de. *Histoire d'un voyage faict en la terre du Brésil.* Texto estabelecido por Frank Lestringant a partir da 2ª edição (1580). Paris: Librairie Générale Française, 1994.

_____. *Viagem à terra do Brasil.* Tradução de Sérgio Milliet segundo a edição de Paul Gaffarel. São Paulo: Livraria Martins, 1941.

LESTRINGANT, Frank. A outra conquista. Huguenotes no Brasil. *In:* NOVAES, Adauto (org.). *A descoberta do homem e do mundo*. Rio de Janeiro, São Paulo: Minc-FUNARTE/Companhia das Letras, 1998.

_____. *Le huguenot et le sauvage.* Paris: Aux amateurs de livres, 1990.

_____. *Jean de Léry ou l'invention du sauvage.* Paris : Honoré Champion, 2005.

_____. "Reforme" (p. 28-36) e "Humanisme et littérature de voyage" (261-270). *In:* LESTRINGANT, Frank *et al. Littérature française du XVIe siècle.* Paris: Presses Universitaires de France (PUF), 2000.

_____. GOMEZ-GÉRAUD, M. C. (orgs.). *D'encre de Brésil*. Paris: Paradigme, 1999.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *Tristes trópicos.* São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

LUZ, Guilherme Amaral. *Carne Humana: a retórica do canibalismo na América.* Campinas, EDUFU, 2003.

MENDIOLA, Alfonso. *Retórica, comunicación y realidad – La construcción retórica de las batalias en las crônicas de la conquista.* Ciudad de México: Universidad Iberoamericana, 2003.

MONTAIGNE, Michel de. "Dos Canibais". In: *Ensaios.* Porto Alegre: Globo, 1962.

MOREAU, Filipe Eduardo. Os índios nas cartas de Nóbrega e Anchieta. São Paulo, AnnaBlume, 2003.

NAKAM, Géralde. "De l'innocence du nouveau monde à la Réforme persecutée: la double expérience de Jean de Léry et son écho dans les *Essais* et les *Tragiques. In: Chemins de la Renaissance.* Paris: Honoré Champion, 2005.

PÉCORA, Alcir. O bom selvagem e o boçal. *In:* PÉCORA, A. *et al. Vieira – vida e obra.* São Paulo: Loyola/Pateo do Collegio, 2008.

RIBEIRO, Darcy. *Os índios e a civilização: a integração das populações indígenas no Brasil moderno.* Petrópolis: Vozes, 1982.

SCHWARTZ, Stuart B.; PÉCORA, Alcir (orgs.). *As excelências do governador. O panegírico fúnebre a D. Afonso Furtado, de Juan Lopes de Sierra (Bahia, 1976).* São Paulo: Cia. das Letras, 2002.

STADEN, Hans. *Duas viagens ao Brasil.* Belo Horizonte; São Paulo: Itatiaia;Edusp, 1974.

THÉVET, André. *As singularidades da França Antártica.* São Paulo: Itatiaia/Edusp, 1978.

ZILBERMAN, Regina. Estética da recepção e história da literatura. São Paulo: Ática, 1989.

Internet

AUGRAS, Monique. Imaginária França Antártica. *Revista Estudos Históricos*. Disponível em: <bibliotecadigital.fgv.br/ojs/index.php/reh/article/viewArticle/2312>. Acesso: jul./2009.

CAMINHA, Pero Vaz. Carta ao rei D. Manoel. Disponível em: <www.dominio publico.gov.br/download/texto/ua000283.pdf >. Acesso: dez. 2012.

GUTWIRTH, Jacques. "A etnologia, ciência ou literatura?" Disponível em: <www.scielo.br/pdf/ha/v7n16/v7n16a12.pdf>. Acesso: fev./2010.

FRANCO JR. "Modelo e imagem. O pensamento analógico medieval". *Bulletin du Centre d'ÉtudesMédievales d'Auxerre.* Disponível em: <cem.revues.org/index9152.html>. Acesso: out./2010.

GÂNDAVO, Pero de Magalhães. *Tratado da terra do Brasil.* Disponível em: <www.dominiopublico.gov.br/download/texto/bn000165.pdf>. Acesso: set. 2012.

LESTRINGANT, Frank. "De Jean de Léry a Claude Lévi-Strauss: por uma arqueologia de Tristes trópicos". Tradução de Beatriz Perrone-Moisés. Disponível em: <www.scielo.br/pdf/ra/v43n2/v43n2a05.pdf>. Acesso: ago. 2009.

_____. “O Brasil de Montaigne”. Disponível em: <www.scielo.br/scielo.php?pid=S003477012006000200001&script=sci_arttext>. Acesso: out./2009.

_____. “É necessário expiar o renascimento? A abertura antropológica do século XVI”. Disponível em: <www.revistasusp.sibi.usp.br/scielo.php?pid=S0034-83092009000100012&script=sci_arttext>. Acesso: jun./2011.

LUZ, Guilherme Amaral. “Carne Humana: a retórica do canibalismo na América”. Tese (doutorado em História) – IFCH-Unicamp, 2003. Disponível em: <cutter.unicamp.br/document/?code=vtls000295344>. Acesso: jul. 2011.

OLIVEIRA, Fabiano de Almeida. “João Calvino e Santo Agostinho sobre o conhecimento de Deus e o conhecimento de si: um caso de disjunção teológico-filosófica”. Dissertação (mestrado em Filosofia) – FFLCH-USP, 2010. Disponível em: <www.fflch.usp.br/df/site/posgraduacao/2010_mes/fabiano_de_almeida.pdf>. Acesso: set. 2012.

PAIVA, Diego S. “O índio na crônica de Jean de Léry”. ANAIS DO II ENCONTRO INTERNACIONAL DE HISTÓRIA COLONIAL. Disponível em: <www.cerescaico.ufrn.br/mneme/anais>. Acesso: jul./2009.

PERRONE-MOISÉS, Leyla. “Por amor à arte”. Disponível em: <www.scielo.br/pdf/ea/v19n55/24.pdf>. Acesso: mai./2011.

SANTOS, Breno Machado dos. “Jean de Léry: O Montaigne dos viajantes”. Universidade Federal de Juiz de Fora. Disponível em: <www.ichs.ufop.br/cadernosdehistoria/download/CadernosDeHistoria-05-03.pdf>. Acesso: mai./2011.

SOUZA, Gabriel Soares de. *Tratado descritivo do Brasil em 1587*. Disponível em: <www.dominiopublico.gov.br/pesquisa/DetalheObraForm.do?select_action=&co_obra=38095>. Acesso: ago./2012.