

**ENTREGA DO EXEMPLAR CORRIGIDO DA
DISSERTAÇÃO/TESE****Termo de Anuência do (a) orientador (a)**

Nome do (a) aluno (a): João Marcos Cardoso

Data da defesa: 23/09/2022

Nome do Prof. (a) orientador (a): Carlos Alberto de Moura Ribeiro Zeron

Nos termos da legislação vigente, declaro **ESTAR CIENTE** do conteúdo deste **EXEMPLAR CORRIGIDO** elaborado em atenção às sugestões dos membros da comissão Julgadora na sessão de defesa do trabalho, manifestando-me **plenamente favorável** ao seu encaminhamento ao Sistema Janus e publicação no **Portal Digital de Teses da USP**.

São Paulo, 16/11/2022



(Assinatura do (a) orientador (a))
CARLOS ALBERTO DE MOURA RIBEIRO ZERON

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

JOÃO MARCOS CARDOSO

O cativo e o exilado: Hans Staden e Jean de Léry entre os Tupinambá

Versão corrigida

São Paulo
2022

JOÃO MARCOS CARDOSO

O cativo e o exilado: Hans Staden e Jean de Léry entre os Tupinambá

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

Área de Concentração: História Social

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

Versão corrigida

São Paulo
2022

Autorizo a reprodução e divulgação total ou parcial deste trabalho, por qualquer meio convencional ou eletrônico, para fins de estudo e pesquisa, desde que citada a fonte.

Catálogo na Publicação
Serviço de Biblioteca e Documentação
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo

C268c Cardoso, João Marcos
O cativo e o exilado: Hans Staden e Jean de Léry
entre os Tupinambá / João Marcos Cardoso; orientador
Carlos Alberto Zeron - São Paulo, .
f.

Dissertação (Mestrado)- Faculdade de Filosofia,
Letras e Ciências Humanas da Universidade de São
Paulo. Departamento de História. Área de
concentração: História Social.

1. História indígena. 2. Literatura de viagem. 3.
Tupinambá. 4. Brasil colonial. I. Zeron, Carlos
Alberto , orient. II. Título.

AGRADECIMENTOS

Agradeço, primeiramente, a Carlos Alberto de Moura Ribeiro Zeron pela orientação desta dissertação, pelas leituras cuidadosas às sucessivas versões deste trabalho, pelas sugestões sempre agudas sobre como a pesquisa poderia tomar seu bom caminho, pela confiança dada às minhas escolhas. Sua dedicação ao trabalho sempre será um exemplo para mim.

A Federico Navarrete Linares agradeço pela participação no exame de qualificação. A Beatriz Perrone-Moisés pela participação no exame de qualificação e na defesa. A Alida C. Metcalf e a Jorge Victor de Araújo Souza agradeço pela participação na banca de defesa. Os apontamentos e as sugestões de vocês todos fertilizaram a sequência da pesquisa, ainda que eu não tenha podido desenvolver muitas das possibilidades aventadas. A Iris Kantor e a Juliana Coelho, meu obrigado pela possibilidade de apresentar e discutir em aula alguns dos temas da minha pesquisa.

A Rosana Gonçalves, pelas leituras e conversas quando o projeto de pesquisa ainda começava a tomar forma. A Rafaél Antônio Cruz, pelo incentivo e ajuda para que eu mudasse de área e de ares. A Ian Rebelo Chaves, com quem compartilho o gosto de visitar muitos campos do saber, pelas viagens que fizemos sentados em nossas mesas de trabalho.

Aos meus queridos amigos Cristina Pinheiro, Erivelton Brito, Estefânia Francis Lopes, Rafael Lemes, Rodrigo Godinho Felipe, Sara Alonso, Talita Desserie e Thiago Porto. Nesses tempos bicudos, estar com vocês foi sempre uma alegria enorme e um incentivo a continuar caminhando.

À minha mãe, Vanilda Rezende Cardoso, pelo amor de todas as horas e pelo teimoso e incansável esforço para que eu tivesse as melhores condições para seguir meus caminhos. Às minhas irmãs, Eliane, Elaine e Eloise, de perto ou de longe nosso carinho permanece intacto.

Meu agradecimento final e especial fica para Isabel Wilmers Bei, minha companheira de todos os dias, com quem aprendo muito e sempre. “Minha bandeira de guerra, meu pé de briga na terra, meu direito de ser gente”. Seguimos.

RESUMO

CARDOSO, João Marcos. **O cativo e o exilado: Hans Staden e Jean de Léry entre os Tupinambá**. Dissertação (Mestrado), Departamento de História, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, 2022.

Nos meados do século XVI, o alemão Hans Staden e o francês Jean de Léry mantiveram relações próximas e longas com os Tupinambá da costa sudeste do Brasil, que resultaram em relatos impressos e ilustrados: *História verdadeira* (1557) e *História de uma viagem feita à terra do Brasil* (1578). Partindo dessas experiências singulares, a pesquisa busca revelar elementos de um contexto histórico que possibilitou relações entre nativos e europeus nas quais os Tupinambá puderam exercer sua agência, seja como inimigos do cativo Staden, seja como aliados do exilado Léry. Embora o alemão e o francês tenham elaborado seus relatos como manifestações da superioridade cristã-europeia sobre os povos do Novo Mundo, é possível identificar em ambas as narrativas elementos que manifestam o poder sociopolítico tupinambá.

Palavras-chave: História indígena; Literatura de viagem; Tupinambá; Brasil colonial

ABSTRACT

CARDOSO, João Marcos. **The Captive and the Exiled: Hans Staden and Jean de Léry among the Tupinambá**. Dissertação (Mestrado), Departamento de História, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, 2022.

In the mid-sixteenth century, the German Hans Staden and the Frenchman Jean de Léry maintained close and long-term relations with the Tupinambá of the southeastern coast of Brazil. These experiences resulted in printed and illustrated accounts: *True History* (1557) and *History of a voyage to the land of Brazil* (1578). Based on these unique experiences, the research seeks to reveal elements of a historical context that enabled a set of relations between natives and Europeans in which the Tupinambá were able to exercise their agency, either as enemies of the captive Staden, or as allies of the exiled Léry. Although the German and the French have elaborated their accounts as manifestations of the Christian-European superiority over the peoples of the New World, it is possible to identify in both narratives elements that reveal the Tupinambá sociopolitical power.

Key words: History of Amerindian peoples; Travel literature; Tupinambá; Colonial Brazil

LISTA DE IMAGENS

- Imagem a** - Figure des Brisiliens. *Cest la deduction du sumptueux ordre* (...), 1551. Fonte: John Carter Brown Library p. 40
- Imagem b** - Tabula nouarum insularum, quas diuersis spectibus Occidentales & Indianas uocant. Münster, Sebastian. *Cosmographiae uniuersalis* lib. VI, 1550. Fonte John Carter Brown Library p. 42
- Imagem c** - [Cerimônia de ingestão do inimigo morto]. Bry, Theodore de. *Dritte Buch Americae, darinn Brasilia* (...), 1593. Fonte: John Carter Brown Library p. 45
- Imagem d** - Página de rosto. Staden, Hans. *Warhafftig Historia vnnd Beschreibung einer Landschafft* (...), 1557 (edição de Frankfurt). Fonte: John Carter Brown Library p. 56
- Imagem e** - [Dança de recepção do cativo]. De Bry, Theodore. *Americae tertia pars* (...), 1592. Fonte: John Carter Brown Library p. 144
- Imagem f** - [Dançarino e tocador de maracá tupinambá]. Léry, Jean de. *Histoire d'un voyage* (...), 1580. Fonte: John Carter Brown Library p. 197
- Imagem g** - [Dança dos Tupinambá]. De Bry, Theodore. *Americae tertia pars* (...), 1592. Fonte: John Carter Brown Library p. 198
- Imagem h** - [Cauinagem tupinambá]. Thevet, André. *Les Singularitez de la France Antarctique*, 1557. Fonte: John Carter Brown Library p. 199
- Imagem i** - [Dança dos Tupinambá]. Lafitau, Joseph-François. *Mœurs des sauvages américains comparées aux mœurs des premiers temps*, 1724. Fonte: Biblioteca Nacional da França p. 203

LISTA DE TABELAS

Tabela 1: População nativa das Terras Baixas da América do Sul e das Américas à época da Conquista p. 19

Tabela 2: População tupi no litoral do Brasil à época da Conquista p. 20

SUMÁRIO

| | |
|---|-----|
| INTRODUÇÃO | 12 |
| 1. OS TUPI DA COSTA NO SÉCULO XV | 16 |
| 1.1 Os Tupi da costa: aspectos gerais | 17 |
| 1.2 Os Tupi da costa e os invasores europeus | 29 |
| 1.3 Os Tupi da costa no Velho Mundo | 38 |
| 2. ESPAÇOS DE NEGOCIAÇÃO: HANS STADEN CATIVO DOS TUPINAMBÁ | 50 |
| 2.1 Condições do tempo, condições da história | 50 |
| 2.2 Caminho bifurcado, caminhos convergentes | 52 |
| 2.2.1 <i>Historia e Bericht</i> | 60 |
| 2.3 Entre dois rituais: espaços-tempo do Novo e Velho Mundo | 71 |
| 2.3.1 <i>Partida</i> | 71 |
| 2.3.2 <i>Novo Mundo</i> | 72 |
| 2.3.3 <i>Retorno</i> | 86 |
| 2.4 Os três Staden | 91 |
| 2.4.1 <i>A multiplicidade de Staden</i> | 92 |
| 2.4.2 <i>Staden personagem: negociação política</i> | 96 |
| 2.4.2.1 <i>Staden personagem: negociação cosmológica</i> | 105 |
| 2.4.2.2 <i>Staden personagem: caraíba</i> | 110 |
| 2.4.3 <i>Staden narrador: a função mediadora</i> | 118 |
| 2.4.3.1 <i>Staden narrador: o discurso da Historia</i> | 120 |
| 2.4.4 <i>Staden autor: o Novo pelo Velho Mundo</i> | 130 |
| 2.4.4.1 <i>Staden autor: uma obra, várias agências</i> | 134 |
| 2.5 Considerações finais | 146 |
| 3. JOGO DE PROJEÇÕES: JEAN DE LÉRY EM ALIANÇA COM OS TUPINAMBÁ | 149 |
| 3.1 Ubi sunt? | 149 |
| 3.2 De sapateiro-viajante a pastor-autor | 151 |
| 3.3 Dinâmicas políticas nos espaços do Novo Mundo | 157 |

| | |
|--|------------|
| 3.3.1 <i>Os dois exílios de Léry</i> | 157 |
| 3.3.2 <i>Os Tupinambá, salvadores sem salvação</i> | 164 |
| 3.4 O fascínio dos Tupinambá | 174 |
| 3.5 No palco dos eventos | 183 |
| 3.6 Religiosidades em contraste | 191 |
| 3.6.1 <i>A universalidade do conhecimento religioso</i> | 191 |
| 3.6.2 <i>A dança caraíba</i> | 195 |
| 3.6.3 <i>A reciprocidade do trabalho de tradução</i> | 203 |
| 3.7 A escrita da <i>Histoire</i> | 209 |
| 3.7.1 <i>Intersecções entre o campo político e o campo religioso</i> | 213 |
| 3.7.2 <i>O civilizado-gentio e o selvagem-cristão</i> | 218 |
| 3.8 Considerações finais | 224 |
| CONCLUSÃO | 226 |
| REFERÊNCIAS | 229 |
| ANEXO | 244 |

Cada criatura humana traz duas almas consigo: uma que olha de dentro para fora, outra que olha de fora para dentro...

(Machado de Assis – O espelho)

INTRODUÇÃO

Nos meados do século XVI, os índios tupinambá que viviam na faixa litorânea entre os atuais estados de São Paulo e Rio Janeiro ainda preservavam sua organização sociocultural ante a presença dos invasores europeus. Desde o início do século, navios franceses visitavam a região em busca das riquezas que o continente recém-encontrado pelos europeus poderia oferecer. Entre os Tupinambá e os franceses logo se estabeleceu uma aliança que tinha um caráter tanto econômico quanto político. Econômico porque possibilitava a troca de produtos tropicais (o pau-brasil principalmente) por produtos europeus (facas, machados, tesouras, espelhos). Político porque os Tupinambá e os franceses se associavam contra seus respectivos rivais nativos, os índios tupiniquim e maracajá, por exemplo, e europeus, os portugueses.

Embora frequente, a presença francesa no espaço ocupado pelos Tupinambá era intermitente. Os navios permaneciam na costa por algumas semanas ou meses, tempo necessário para que as trocas fossem feitas e as embarcações fossem carregadas. Até 1555, quando a França Antártica – primeira tentativa francesa de constituir uma colônia permanente na costa do Brasil¹ – foi fundada na baía de Guanabara, os únicos franceses que habitavam a região eram os jovens normandos deixados entre os Tupinambá para que aprendessem a língua e os costumes nativos, facilitando as relações político-econômicas dos franceses com os nativos. Apesar de agentes da colonização europeia, esses *truchements*, como eram chamados, inevitavelmente adotaram não apenas a língua, mas muitas das práticas culturais de seus anfitriões. Ou seja, eram esses europeus que se assimilavam mais ou menos ao mundo tupinambá e não o contrário.

Ao sul e ao norte da região ocupada pelos Tupinambá, viviam outros grupos indígenas, tupi e não-tupi, contra os quais os Tupinambá frequentemente se batiam. As rivalidades nativas propiciavam as alianças com nações europeias que também rivalizavam entre si. Assim, em São Vicente, por exemplo, um dos núcleos coloniais mais prósperos do primeiro século de colonização do Brasil, os portugueses se aliaram aos índios tupiniquim. Até que a ocupação colonial europeia evoluísse para formas mais organizadas, encorpadas e violentas, as relações de aliança e rivalidade entre nativos e europeus produziram arranjos de poder relativamente equilibrados.

¹ O emprego do termo, embora muito impreciso em seus contornos geopolíticos, se justifica por seu largo uso em vários países europeus, em fontes impressas e manuscritas; visuais, cartográficas e textuais. Ademais, é assim que genericamente se referem Hans Staden e Jean de Léry (cujas obras são objeto central desta pesquisa, como se verá) aos espaços da costa ocidental sul-americana que eles visitaram.

Esse é o caso, pelo menos, dos grupos Tupinambá visitados nesta dissertação. Quando, em 1554, o mercenário alemão Hans Staden, que trabalhava para os portugueses num forte em Bertioga, foi capturado pelos Tupinambá e em seguida levado à aldeia de Ubatuba, mais ao norte, o mundo com o qual ele se deparou era fundamentalmente tupi. Seu destino, como o de qualquer inimigo capturado, era viver por algum tempo entre seus captores até um dia ser morto e ingerido num ritual antropofágico. No entorno da aldeia de Ubatuba vivia apenas um francês, já bastante integrado à realidade nativa, a ponto de ser mencionado apenas por seu nome tupi, Caruatá-uara. Os portugueses e franceses que eventualmente se aproximavam de Ubatuba e das aldeias vizinhas não podiam ou não desejavam fazer muito para libertar o cativo, seja porque não tinham poder para tanto, seja porque se arriscassem nessa tarefa a reação tupinambá poderia trazer consequências indesejadas. Assim, ainda que os Tupinambá se relacionassem com seus aliados franceses e com seus inimigos portugueses, o que prevalecia era o código nativo e era apenas dentro dele que Staden podia agir, inclusive quando se referia às alianças e rivalidades com os europeus.

O calvinista francês Jean de Léry chegou à baía de Guanabara no início de 1557, cerca de um ano e meio depois da fundação da França Antártica. A existência da recém-instalada colônia, composta por algumas dezenas de colonos franceses, dependia completamente da colaboração dos aliados tupinambá, da defesa contra ataques inimigos à provisão das necessidades materiais básicas. Léry compunha um grupo de catorze huguenotes que partiram para o Brasil com a expectativa de encontrar um refúgio contra as perseguições religiosas de que eram alvos na França por parte dos católicos. Villegagnon, que havia tratado da vinda do grupo diretamente com João Calvino, garantiu que na França Antártica eles teriam a liberdade de professar sua fé. Contudo, logo após a chegada do grupo, o líder da colônia, que não havia se decidido completamente entre o catolicismo e o calvinismo, começou a hostilizar os catorze huguenotes até que, em outubro de 1557, eles foram expulsos da ilha que abrigava a colônia. Os reformados encontraram, então, asilo entre os Tupinambá, que ainda antes da expulsão do grupo garantiam as condições de sua subsistência. A aliança entre os Tupinambá e os huguenotes assumiu contornos particulares, já que ela protegia estes de uma ameaça originada no próprio interior da colônia francesa.

Durante certo período, portanto, o cativo Staden e o exilado Léry estiveram sob a dependência do poder sociopolítico tupinambá. Esse contexto sumário se apresenta como ponto de partida para esta dissertação, cujo objetivo principal é compreender em que medida a agência tupinambá, que expressava o poder nativo em relação a um rival e a um aliado europeus, foi preservada no processo de passagem dessas duas experiências singulares à suas

formas discursivas, materializadas nos relatos *Warhaftige Historia und Beschreibung eyner Landschafft der wilden nacketen grimmigen Menschenfresser Leuthen in der Newenwelt America gelegen* [História verdadeira e descrição de uma terra de povos selvagens, nus, ferozes e comedores de homens situada no Novo Mundo América], publicada por Staden em 1557, e *Histoire d'un voyage fait en la terre du Bresil* [História de uma viagem feita à terra do Brasil], publicada por Léry em 1578².

Para realizar esse objetivo, é mister situar as trajetórias de Staden e Léry numa rede intrincada de circunstâncias, que inclui as formas de organização sociopolítica dos Tupinambá, as relações destes com as ações coloniais portuguesas e francesas, o desenvolvimento histórico do colonialismo português e francês até meados do século XVI, as condicionantes políticas, religiosas e epistemológicas que permearam a elaboração do relato de Staden em Hesse e de Léry na França. Em razão das características dos fios que compõem essa rede, coloca-se a necessidade de uma abordagem que ponha em contato diversas disciplinas: a compreensão do contexto colonial do Brasil na primeira metade do século XVI e das disputas político-religiosas da Europa no mesmo período demandam uma abordagem histórica, ao passo que o conhecimento sobre a sociedade e cultura tupinambá invoca estudos de caráter antropológico e histórico-antropológico. Além disso, o entendimento da construção discursiva dos dois relatos de viagem em sua relação com a experiência histórica que eles representam se beneficiam das ferramentas utilizadas pela análise literária. Por achar que essa é a melhor maneira de investigar os percursos de Staden e Léry no Novo Mundo e de seus relatos no Velho Mundo, assumo o risco de colocar essas disciplinas em diálogo confiante de que elas podem iluminar-se mutuamente.

Dito isso, apresento rapidamente a estrutura da dissertação. Ela está dividida em três capítulos. No primeiro, o mais breve dos três, ofereço uma contextualização geral dos três eixos principais da investigação: a organização sociopolítica dos Tupi da costa, tal como ela pode ser apreendida pelas fontes quinhentistas e seiscentistas e por estudos históricos e antropológicos fundamentados nessas fontes; a presença colonial europeia, portuguesa e francesa, ao longo da primeira metade do Quinhentos, notadamente em sua relação com os povos Tupi da costa; as principais representações dos Tupi da costa produzidas na Europa ao longo do século XVI.

O segundo capítulo é dedicado ao cativo de Hans Staden entre os Tupinambá e ao

² STADEN, Hans. **Warhaftige Historia** und Beschreibung eyner Landschafft der wilden nacketen grimmigen Menschenfresser Leuthen in der Newenwelt America gelegen. Marburg: Andreas Kolbe, 1557, LÉRY, Jean. **Histoire d'un voyage fait en la terre du Bresil**, autrement dite Amerique. S.l.: Antoine Chuppin, 1578. Nesta dissertação, usarei como referência principal a segunda edição, de 1580. Id. **Histoire d'un voyage fait en la terre du Bresil**, autrement dite Amerique. Genève: Antoine Chuppin, 1580.

livro que o cativo escreveu ao escapar de seus captores e retornar à Europa. A noção principal que perpassa o capítulo é a de negociação, que serve a um tempo para compreender as estratégias que os Tupinambá e Staden mobilizaram para lidar com a situação do cativo e para compreender as estratégias que Staden mobilizou para construir um discurso sobre essa experiência. De alguma forma, esse discurso parece preservar a agência tupinambá, e o domínio do código nativo durante a experiência do cativo, embora se apresente sob a forma de uma dominação do código europeu, que explica a libertação do cativo nos termos cristãos da história da salvação.

No terceiro e último capítulo, analiso as relações estabelecidas entre Léry e os Tupinambá, que foram mediadas ora direta, ora indiretamente pelos *truchements* e pelos oponentes franceses católicos. Em relação a estes, o mundo tupinambá serviu, no plano mais particular, de refúgio a Léry e seus companheiros huguenotes, e no plano mais geral, para Léry elaborar suas reflexões antropológicas sobre a identidade e a diferença entre os povos. Uma noção importante para a análise feita nesse capítulo é a de projeção, que permite questionar as possibilidades de construir um conhecimento sobre o outro por meio de um jogo que desloca as referências do que projeta e do que é projetado. No relato de Léry, o mundo tupinambá teria sido apreendido através de uma projeção do mundo europeu sobre ele, mas, num movimento inversamente simétrico, em certos momentos é o mundo tupinambá que se projeta sobre o mundo europeu. A agência tupinambá parece preservar-se por meio desse movimento, pois ela compõe esse jogo de projeções juntamente com a agência cristã-europeia. Esse capítulo se beneficia de vários elementos abordados no capítulo dois e, por essa razão, oferece a oportunidade de tecer comparações entre as trajetórias e os relatos de Staden e Léry.

1. OS TUPI DA COSTA NO SÉCULO XVI

Sete ou oito homens andavam pela praia quando avistaram no mar algumas estranhas embarcações, tripuladas por não menos estranhas criaturas. Era então 23 de abril de 1500, um dia depois de a armada capitaneada por Pedro Álvares Cabral ver despontar um pequeno monte, nomeado Pascoal, numa terra que aqueles portugueses chamaram de Vera Cruz³. O capitão mandou um batel a terra e, à medida que entrava por um rio, outros homens apareceram: “eram ali 18 ou 20 homens, pardos, todos nus, sem nenhuma coisa que lhes cobrisse suas vergonhas. Traziam arcos nas mãos e suas setas.”⁴ Os dias que transcorreram após esses primeiros contatos foram pacíficos: os homens investigaram-se curiosos, visitaram as casas de uns e as naus de outros, trocaram amabilidades e presentes, mas nenhuma palavra inteligível de parte a parte. Os portugueses não deixaram, contudo, de aventar ações violentas: o capitão-mor “perguntou mais se seria bom tomar aqui por força um par destes homens para os mandar a Vossa Alteza”⁵, mas pareceu-lhes mais eficaz deixar na terra alguns degredados para que aprendessem a língua dos nativos. Os poucos dias em que transcorreram essas trocas bastaram para Pero Vaz de Caminha e seus companheiros avaliarem alguns aspectos dos habitantes da terra. Saudáveis, belos, limpos, bem alimentados, curiosos, gentis e alegres. Diante de tantas qualidades, não admira a conclusão do escrivão de que eles “são muito mais nossos amigos que nós seus.”⁶

Antes que epidemia, fome, guerra e escravização tivessem praticamente exterminado os Tupinambá da costa brasileira já na metade do século XVII, colonizadores, missionários e viajantes produziram um material vasto e diverso sobre esse povo, que tem permitido historiadores e antropólogos compreender tanto os elementos da organização social tupinambá quanto os fatores que permearam as interações entre os invasores europeus e os grupos nativos. É oportuno, pois, revisitar os principais pontos sobre a sociedade e cultura tupinambá, sobre os processos de ocupação colonial europeia na costa brasileira e sobre o conjunto de registros escritos e iconográficos dos séculos XV, XVI e XVII que representaram os Tupi da costa e os conflitos em que eles tomaram parte.

³ CAMINHA, Pero Vaz de. **A carta de Pêro Vaz de Caminha**. Lisboa: Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimientos Portugueses, 2000.

⁴ *Ibid.*, p. 6.

⁵ *Ibid.*, p. 15.

⁶ *Ibid.*, p. 26.

1.1 Os Tupi da costa: aspectos gerais

As mulheres e homens que Caminha admirou formavam um dos numerosos grupos tupi-guarani que ocupavam há vários séculos uma vasta porção do continente sul-americano, particularmente sua costa leste. Apesar de uma relativa variabilidade na designação desses grupos tanto nas fontes quinhentistas e seiscentistas quanto nas pesquisas históricas, arqueológicas e antropológicas atuais⁷, os povos tupi-guarani que inicialmente entraram em contato com os europeus são em geral divididos em dois grandes segmentos, marcados por traços linguísticos e socioculturais relativamente homogêneos: os Tupi da costa, também frequentemente chamados de Tupinambá, ocupavam grande parte da faixa litorânea entre os atuais estados do Maranhão, ao norte, e Cananeia, ao sul⁸. Avançando pelo continente, os Tupi ocupavam também as margens dos rios Tietê e Paranapanema, além de outros cursos d'água dentro dessa faixa litorânea. Essa ocupação era interrompida em alguns pontos (foz do rio Paraíba, sul do atual estado da Bahia, divisa entre os atuais estados do Ceará e Maranhão) por povos que não falavam línguas da família tupi-guarani, genericamente chamados tapuias. Os Guarani, por sua vez, ocupavam de Cananeia, ao norte, à Lagoa dos Patos, ao sul, e também as bacias dos rios Paraná, Paraguai e Uruguai⁹.

Até meados do século XX, dominava a hipótese de que a ocupação dessas regiões pelos Tupi da costa e os Guarani era recente em relação ao início da invasão europeia na virada do século XV para o XVI. O antropólogo Alfred Métraux foi um dos principais promotores dessa hipótese, ao publicar um artigo em 1927 sobre as migrações históricas tupi-guarani. Métraux baseou-se principalmente em fontes escritas quinhentistas e seiscentistas sobre os Tupi-Guarani para elaborar os dois argumentos principais de sua hipótese: os Tupi-Guarani não teriam tido tempo suficiente para destruir ou assimilar as populações vencidas e haveria uma “perfeita identidade de cultura entre todas as tribos Tupi-Guarani da costa”¹⁰. Embora seja certa a grande homogeneidade sociocultural dos diversos grupos guarani e tupinambá, datações de

⁷ Para uma síntese dessa questão, consultar CORRÊA, Ângelo Alves. **Pindorama de mboia e îakaré: continuidade e mudança na trajetória das populações Tupi**. Tese de doutorado, São Paulo, MAE-USP, 2014, cap. 1.

⁸ Neste trabalho, usarei o termo Tupi da costa para me referir de maneira geral aos povos Tupi que habitavam as regiões litorâneas do Brasil no momento da conquista europeia do continente e o termo Tupinambá para me referir especificamente a grupos tupi que habitavam porções do litoral do Rio de Janeiro, Bahia e Maranhão.

⁹ FAUSTO, Carlos. **Os índios antes do Brasil**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2000, p. 43 Id. Fragmentos de história e cultura Tupinambá: da etnologia como instrumento crítico de conhecimento etno-histórico. In: CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. (ed.), **História dos índios no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 1992, p. 381-382.

¹⁰ “parfaite identité de culture entre toutes les tribus Tupi-Guarani de la côte” MÉTRAUX, Alfred. *Migrations historiques des Tupi-Guarani*. **Journal de la Société des Américanistes**. Paris, vol. 19, p. 1-45, 1927. p. 3. Salvo indicação em contrário, são minhas todas as traduções de citações de textos em língua estrangeira.

sítios arqueológicos feitas a partir dos anos 1960 têm apontado para uma ocupação bastante antiga desses grupos no litoral leste sul-americano. Datações de sítios arqueológicos nos estados de Rio de Janeiro e São Paulo, por exemplo, atestam a presença tupinambá na região há pelo menos 1800 anos¹¹.

As principais estimativas sobre a população nativa da América do Sul no momento da invasão europeia distinguem apenas duas macrorregiões, os Andes e as Terras Baixas sul-americanas (tabela 1). É notável que as estimativas mais recentes para as Terras Baixas apresentam totais populacionais bem mais elevados, tendência que foi fortalecida, a partir dos anos 1970 e 1980, por pesquisas arqueológicas e antropológicas que contestaram a tese de que essa macrorregião não poderia oferecer condições para o florescimento de grandes contingentes populacionais, inibindo o desenvolvimento de formações socioeconômicas amplas e complexas¹².

Foi o historiador John Hemming, nos anos 1970, quem deu as estimativas populacionais mais detalhadas para os povos que habitavam a costa brasileira no século¹³. A partir dessa estimativa, é possível obter o número aproximado de 600 mil habitantes tupi na costa (tabela 2). Embora afirme mais de uma vez que suas estimativas são pura adivinhação, Hemming pondera que buscou levar em conta as pistas fornecidas pelas crônicas feitas a partir de experiências diretas, o esforço colonial para subjugar cada grupo, o tamanho das primeiras missões e a relativa fertilidade de cada região. A teoria que fundamenta sua adivinhação, complementa o autor, é de que a soma de estimativas bem instruídas é melhor do que um ou dois palpites grosseiros¹⁴. Nos últimos anos, é arqueologia que tem oferecido as estimativas mais cientificamente rigorosas: pesquisas realizadas na região amazônica têm apontado para uma população nativa em 1492 de pelo menos 8 milhões de pessoas¹⁵. No que diz respeito à expansão das populações tupi-guarani a sul e a sudeste da Amazônia, ela pode ser explicada por uma associação entre crescimento demográfico e mudanças climáticas que ampliaram a

¹¹ NOELLI, Francisco da Silva. The Tupi Expansion. In: SILVERMAN, Helaine; ISBELL, William H. (ed.). **Handbook of South American archaeology**. New York: Springer, 2008. p. 663. No último meio século, muito se tem debatido sobre elementos relativos à origem e à expansão dos povos tupi. Não cabe aqui detalhar a discussão; para isso, conferir as sínteses de NOELLI, Francisco da Silva. As hipóteses sobre o centro de origem e as rotas de expansão dos Tupi. **Revista de Antropologia**. São Paulo, v. 39, n. 2, p. 7-53, 1996. e de CORRÊA, Ângelo Alves, op. cit., cap. 1. Para um contraponto às posições desses dois autores, ver FAUSTO, Carlos. Fragmentos de história e cultura Tupinambá, op. cit., p. 382.

¹² Para uma síntese dessa revisão, cf. FAUSTO, Carlos. **Os índios antes do Brasil**, op. cit.

¹³ HEMMING, John. **Red gold: the conquest of the Brazilian Indians**. London: Macmillan, 1978, p. 487-501.

¹⁴ Ibid., p. 491-492.

¹⁵ Cf., por exemplo, CLEMENT, Charles R., Denevan William M. et alii. The domestication of Amazonia before European conquest. **Proceedings of the Royal Society B: Biological Sciences**, v. 282, n. 1812, p. 1-9, 2015.

cobertura florestal, facilitando a expansão agrícola para essas regiões¹⁶.

Um indício que atesta, por via negativa, a numerosa população tupi é a soma vultuosa de mortos que se seguiu à intensificação dos contatos com os brancos. José de Anchieta cita, por exemplo, uma epidemia deflagrada na Bahia em 1562, seguida de grande fome, que consumiu a vida de 30 mil índios em dois ou três meses apenas¹⁷. Com efeito, a partir da década de 1550, a intensificação das empresas agrícolas coloniais e das atividades missionárias em vários pontos da costa brasileira resultaram em epidemias, escravização, aldeamentos, conflitos bélicos e fugas para o interior do continente. Em razão desse conjunto de fatores, houve terríveis ondas de depopulação e grandes mudanças nas formas tradicionais de organização social dos povos tupi. Estas, contudo, foram registradas por vários cronistas, viajantes e missionários.

| | Terras Baixas da América do Sul (em milhões) | Total Américas (em milhões) |
|---------------------------|--|-----------------------------|
| Karl Sapper (1924) | 3 a 5 | 37 a 48,5 |
| Alfred Kroeber (1939) | 1 | 8,4 |
| Ángel Rosenblat (1954) | 2,03 | 13,38 |
| Julian H. Steward (1949) | 2,9 | 15,49 |
| Henry F. Dobyns (1966) | 9 a 11,25 | 90,04 a 112,55 |
| Willian M. Denevan (1976) | 8,5 | 57,3 |
| John Hemming (1978) | 2,43 (Brasil apenas) | |

Tabela 1: População nativa das Terras Baixas da América do Sul e das Américas à época da Conquista¹⁸.

¹⁶ Cf. IRIARTE, José et alii. Out of Amazonia: Late-Holocene climate change and the Tupi–Guarani trans-continental expansion. **The Holocene**, v. 27, n. 7, p. 967-975, 2017.

¹⁷ ANCHIETA, José de. **Cartas, informações, fragmentos históricos e sermões** (1554-1594). Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1933, p. 356.

¹⁸ Adaptado de DENEVAN, William M (ed.). **The native population of the Americas in 1492**. Madison: The University of Wisconsin Press, 1992, p. 3, CUNHA, Manuela Carneiro da. Introdução a uma história indígena. In: CUNHA, Manuela Carneiro da (org.), op. cit., p. 14, HEMMING, John. **Red gold: the conquest of the Brazilian indians**, op. cit., p. 492.

| Regiões | Povos | Números (em milhares) |
|------------------------|---|-----------------------|
| São Paulo | Tupiniquim, Piratininga e Litoral | 65 |
| São Paulo | Tamoio de Iperoig | 30 |
| Rio de Janeiro | Tamoio da Guanabara | 25 |
| Rio de Janeiro | Tamoio de Cabo Frio | 35 |
| Rio de Janeiro | Temiminó | 8 |
| Espirito Santo, Ilhéus | Tupiniquim | 55 |
| Espirito Santo, Ilhéus | Temiminó | 10 |
| Bahia | Tupinambá do Recôncavo | 85 |
| Bahia | Tupinambá do rio Real | 30 |
| Litoral do Nordeste | Caeté, São Francisco até Recife | 50 |
| Litoral do Nordeste | Caeté, Cabo de Santo Agostinho | 25 |
| Litoral do Nordeste | Tobajara de Pernambuco | 25 |
| Litoral do Nordeste | Poriguar, Rio Grande do Norte, Paraíba, Ceará | 90 |
| Litoral do Nordeste | Tobajara, Potiguar de Ibiapaba | 15 |
| Maranhão | Tupinambá da Ilha | 12 |
| Maranhão | Tupinambá de Cumá Tapuitapera | 25 |
| Total | | 585 |

Tabela 1: População tupi no litoral do Brasil à época da Conquista¹⁹.

¹⁹ Adaptado de HEMMING, John. **Red gold: the conquest of the Brazilian indians**, op. cit. p. 492-501. Mantive os etnônimos tal como informado pelo autor. A notar que, embora os povos tupi fossem maioria, o litoral do Brasil também era habitado por povos falantes de outras famílias linguísticas. A estimativa populacional para esses povos ultrapassa 100 mil. Em razão dos agrupamentos feitos por Hemming, nem sempre é possível separar populações litorâneas daquelas que viviam no sertão, caso dos Tupiniquim, que viviam tanto no litoral sul do atual estado de São Paulo quanto nas regiões de planalto.

Em sua morfologia tradicional, os Tupinambá reuniam-se em grupos locais (aldeias), que se compunham de quatro a oito casas comunais (ocas)²⁰, organizadas de maneira a criar um terreiro central, onde reuniam-se em suas cerimônias²¹. O número de habitantes de cada oca variava, segundo a fonte, entre menos de 200 a mais de 600 indivíduos²², o que fazia a população total de uma aldeia oscilar de quinhentos a 5 mil indivíduos. Coligindo as referências aos grupos locais fornecidas pelas fontes quinhentistas e seiscentistas, Florestan Fernandes chegou ao número de 95 aldeias em apenas três regiões (duas no Rio de Janeiro em meados do século XVI e três no Maranhão na segunda década do século XVI)²³. Além de o levantamento ser bastante parcial, como Fernandes não deixa de notar, cabe também ter em conta que muitas das aldeias do Maranhão mencionadas pelos capuchinhos franceses Claude d'Abbeville e Yves d'Évreux (as fontes consultadas por Fernandes) eram produto direto da conquista colonial na costa nordeste do Brasil. Como lembra Pierre Clastres, sendo um refúgio de grupos tupinambá que viviam mais ao sul, o Maranhão apresentava uma situação anômala: grande densidade de aldeias com populações relativamente pequenas²⁴. Feitas essas ressalvas, ainda assim é possível afirmar, a partir do levantamento de Fernandes, que o número de aldeias era muito maior do que 95 para toda a extensão do território ocupado pelos Tupinambá. Essa constatação, por sua vez, quando cruzada com o número de habitantes por aldeia variando entre cerca de quinhentos e cerca de 5 mil, reforça a plausibilidade da estimativa de que no início do Quinhentos, o litoral do Brasil era habitado por centenas de milhares de Tupi.

As aldeias constituíam o núcleo da vida social tupinambá. As relações e laços sociais entre os membros de uma habitação eram muito estáveis, como notou admirado mais de um cronista; Gândavo, por exemplo:

Em cada casa destas vivem todos muito conformes, sem haver nunca entre eles nenhuma diferenças: antes são tão amigos uns dos outros, que o que é de um é de todos, e sempre de qualquer cousa que um coma por pequena que seja, todos os circunstantes

²⁰ O capuchinho francês Yves d'Évreux cita quatroocas como padrão, o que é condizente com as ilustrações da primeira edição do relato de Hans Staden (ver Anexo 1). ÉVREUX, Yves d'. **História das coisas mais memoráveis**, ocorridas no Maranhão nos anos de 1613 e 1614 por Yves D'Evreux; tradução Marcella Mortara; revisão da tradução Vera A. Harvey. Rio de Janeiro: Batel: Fundação Darcy Ribeiro, 2009, p. 203. Pero Magalhães de Gândavo, por seu turno, diz que em cada aldeia poderia haver sete ou oito casas. GÂNDAVO, Pero Magalhães de. **Tratado da terra do Brasil**. Brasília: Edições do Senado Federal, 2008, p. 66.

²¹ SOUSA, Gabriel Soares de. **Tratado descritivo do Brasil em 1587**. Rio de Janeiro: Typographia de João Ignacio da Silva, 1879, p. 281.

²² Fernão Cardim fornece a cifra mais baixa e Jean de Léry a mais alta. Cf. CARDIM, Fernão. **Narrativa epistolar de uma viagem** e missão jesuítica pela Bahia, Ilheos, Porto Seguro, Pernambuco, Espírito Santo, Rio de Janeiro, S. Vicente, S. Paulo, etc. (...). Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1847, p. 36 e LÉRY, Jean. **Histoire d'un voyage fait en la terre du Bresil**, autrement dite Amerique. Genève: Antoine Chuppin, 1580, p. 273.

²³ FERNANDES, Florestan. **A organização social dos Tupinambá**. São Paulo: Difusão europeia do livro, 1962, p. 63.

²⁴ CLASTRES, Pierre. **A sociedade contra o Estado**: pesquisas de antropologia política. São Paulo: Cosac Naify, 2013, p. 110.

hão de participar dela.²⁵

Algumas fontes mencionam a existência de uma liderança por oca, que se subordinava ao principal da aldeia, o morubixaba²⁶. Fato bem sabido é que os poderes do principal da aldeia eram muito limitados e se revelavam mais efetivos apenas nos momentos de conflito bélico contra grupos rivais; o principal era seguido “somente na guerra, onde lhe dão alguma obediência, pela confiança que tem em seu esforço e experiência, que no tempo de paz cada um faz o a que o obriga seu apetite.”²⁷ Questões importantes, contudo, passavam por uma deliberação coletiva, na qual um principal apresentava seus pontos a todos que queriam “ouvir estas práticas, porque entre eles não há segredo”; ao fim de sua fala, respondiam outros principais, “os mais antigos”, até que “vêm a concluir no que hão de fazer; sobre o quê têm suas alterações muitas vezes.”²⁸

A existência de uma liderança política consolidada tampouco se observa de maneira conclusiva entre grupos locais que mantinham contatos pacíficos entre si. Ao relatar seu cativo, Hans Staden dá informações preciosas sobre esses contatos pacíficos entre grupos locais vizinhos. A relação entre as cinco aldeias aliadas que ele cita²⁹ se dava notadamente em função da organização e efetivação de campanhas guerreiras contra grupos inimigos. As relações em tempo de paz estavam também muitas vezes ligadas à atividade guerreira: membros de outras aldeias eram convidados para os rituais de execução de um cativo de guerra, assim como um cativo podia ser presenteado entre membros de aldeias distintas, como ocorreu com o próprio Staden, como veremos em detalhe no capítulo seguinte.

As dificuldades de estabelecer os limites entre autonomia e interdependência entre os grupos locais tupinambá, já notada por Florestan Fernandes, o melhor sistematizador das informações sobre a sociedade tupinambá³⁰, parece advir menos de dados lacunares do que de uma organização sociopolítica sem paralelo com modelos ocidentais, de hoje e de outrora. Essa questão será recorrentemente abordada neste capítulo e nos seguintes, pois por ela passa a melhor compreensão tanto do repertório nativo ante a invasão europeia quanto das adaptações das formas sociais tupinambá que se processaram ao longo dessa interação. Neste momento, é

²⁵ GÂNDAVO, Pero Magalhães de, op. cit., p. 135.

²⁶ Por exemplo, ÉVREUX, Yves d', op. cit., p. 203.

²⁷ SOUSA, Gabriel Soares de, op. cit., p. 281.

²⁸ Ibid., p. 295-296. Florestan Fernandes viu nesses conselhos de chefes, a base da instituição política tupinambá. FERNANDES, Florestan, op. cit., p. 349. Embora me pareça que essa conclusão possa ser ao menos nuançada, não é o caso de abrir esse debate aqui. Para uma abordagem comparativa dos conselhos de chefes com outras organizações ameríndias, ver SZTUTMAN, Renato. **O profeta e o principal: A Ação Política Ameríndia e seus Personagens**. São Paulo: Edusp, Fapesp, 2012, p. 324 e ss.

²⁹ Duas chamavam-se Ubatuba e as outras três Mambucaba, Ariró e Taquaraçutiba. Cf. STADEN, Hans. **Duas viagens ao Brasil**. Tradução da transcrição em alemão moderno de Guiomar de Carvalho Franco. São Paulo: Hans Staden-Gesellschaft, 1942.

³⁰ FERNANDES, Florestan, op. cit., p. 79-80.

fundamental ter em mente que designações supralocais tais como Tupinambá, Tupiniquim, Temiminó, Caeté, Potiguar não se referem a princípios nativos, mais ou menos estáveis e conhecidos, de identificação e diferenciação de grupos sociais. Como nota Carlos Fausto, “essa distribuição das ‘nações’ sobre o território é útil para organizarmos um mapa mental, que facilita a leitura das fontes quinhentistas. No entanto, ela não é uma representação acurada da morfologia sociopolítica dos Tupi da costa.”³¹

Gozando de uma significativa autonomia sociopolítica, as aldeias tupinambá também eram autossuficientes economicamente. O trabalho na roça, em grande medida papel das mulheres, e as atividades de caça e pesca, a que os homens se dedicavam antes de tudo por prazer, eram executadas de acordo com as necessidades energéticas básicas do grupo. Se por vezes era preciso enfrentar períodos de carestia, o mais comum era uma bem sucedida garantia das necessidades a um custo mínimo de trabalho – ética econômica bem diversa daquela trazida pelas naus europeias:

Mas a vida que buscam e granjearia de que todos vivem, é a custa de pouco trabalho, e muito mais descansada que a nossa: porque não possuem nenhuma fazenda, nem procuram adquiri-la como os outros homens e assim vivem livres de toda a cobiça e desejo desordenado de riquezas, de que as outras nações não carecem; e tanto que ouro nem prata nem pedras preciosas têm entre eles nenhuma valia, nem para seu uso têm necessidade de nenhuma cousa destas, nem doutras semelhantes.³²

Desprezando a cobiça e indiferentes a quaisquer formas de acúmulo de excedentes, os laços que uniam os membros de um grupo tupinambá baseavam-se numa generosa cooperação: “vivem pacificamente uns com os outros, dividem com seus companheiros sua pesca, caça e outros víveres, e não comem nada em segredo.”³³

No campo das rivalidades, também se observava a mesma indiferença ao acúmulo. Elemento central da sociedade tupinambá, a guerra entre grupos inimigos era motivada pela vingança e não por qualquer desejo de subjugar a totalidade de um grupo rival, nem tampouco de se apossar de seu território e bens: “E somente com esta sede de vingança sem esperanças de despojos, nem doutro algum interesse que a isso os mova, vão muitas vezes buscar seus inimigos muito longe caminhando por serras, matos, desertos e caminhos muito ásperos.”³⁴

O acúmulo não estava, pois, no horizonte da sociedade tupinambá nem no plano

³¹ FAUSTO, Carlos. Fragmentos de história e cultura Tupinambá, op. cit., p. 383.

³² GÂNDAVO, Pero Magalhães de, op. cit., p. 137.

³³ ÉVREUX, Yves d', op. cit., p. 167.

³⁴ GÂNDAVO, Pero Magalhães de, op. cit., p. 139.

político, nem no plano econômico. No entanto, ela não parece ter deixado de crescer em extensão territorial e densidade populacional ao longo dos séculos que antecederam a Conquista. Nos ensaios de *A sociedade contra o Estado*, Pierre Clastres sustenta que as sociedades indígenas das terras baixas sul-americanas desconheciam e mesmo rejeitavam uma chefia política que se assentasse de maneira estável num poder coercitivo exercido sobre os chefiados, salvo em períodos de guerra³⁵. Os Tupi da costa, e os Tupi-Guarani em geral, dão, a esse respeito, exemplos que sustentam essa argumentação. Ao mesmo tempo, Clastres nota que haveria um campo que estaria fora do controle das sociedades primitivas em seu esforço para conjurar a emergência de uma chefia dotada de poder coercitivo e, por conseguinte, do Estado. Esse campo seria o domínio demográfico, regido por regras culturais e leis naturais, o “lugar de uma ‘máquina’ que funciona talvez segundo uma mecânica própria”³⁶. Foi justamente entre os Tupi-Guarani que Clastres observou um processo de expansão demográfica que teria criado as condições de criação de uma chefia investida de poder político:

Não cessamos, ao longo deste texto, de proclamar a impossibilidade interna do poder político separado numa sociedade primitiva, a impossibilidade de uma gênese do Estado a partir de uma sociedade primitiva. E eis que, evocamos nós mesmos, contraditoriamente, os Tupi-Guarani como um caso de sociedade primitiva onde começava a surgir o que teria podido se tornar o Estado.³⁷

Diante desse ponto crítico, as sociedades Tupi-Guarani teriam contestado o potencial poder dos chefes por meio dos seus profetas, que conclamavam o abandono da sociedade para uma viagem em busca da Terra sem Mal: “a sociedade da felicidade divina, implicava a condenação à morte da estrutura da sociedade e do seu sistema de normas.”³⁸

Em vários pontos, contudo, as questões apresentadas por Clastres, carecem de um desenvolvimento mais completo. Em primeiro lugar, não resta evidente a existência de uma quase necessidade sicionatural emergindo a partir de um dado valor de crescimento demográfico. Quais seriam exatamente as condições criadas por um adensamento demográfico numa dada sociedade primitiva que tornaria a gênese do Estado uma possibilidade concreta, ainda que alheia aos desejos dessa sociedade? Quão seguras são as conclusões tiradas dos dados demográficos sobre os Tupi-Guarani às vésperas da invasão colonial? Em que consistiriam exatamente as articulações entre leis naturais estabelecidas em um território com características ecológicas determinadas e as regras culturais que um determinado grupo social dispõe?

³⁵ CLASTRES, Pierre, op. cit., p. 49.

³⁶ Ibid., p. 225.

³⁷ Ibid., p. 227.

³⁸ Ibid., p. 228.

Ainda que tomado como certo que o momento histórico dos Guarani e dos Tupi da costa nos fins do século XV os colocavam diante de um impasse, a solução que os Tupi-Guarani teriam encontrado em seus profetas para conjurar a gênese do Estado poderia criar justamente o que se tentava destruir, nova contradição que não escapa a Clastres: “No discurso do profeta jaz talvez em germe o discurso do poder, e sob os traços exaltados do condutor de homens que diz o desejo dos homens se dissimula talvez a figura silenciosa do Déspota.”³⁹

No que diz respeito especificamente às sociedades Tupi-Guarani anteriores à Conquista, há muitas informações lacunares, o que torna desafiador qualquer esforço para apresentar uma articulação entre elementos documentados, muitas vezes contraditórios. Pode-se dizer com segurança que a sociedade Tupinambá que os primeiros conquistadores encontraram era composta por grupos locais com um grau de autonomia política e econômica bastante elevado. Politicamente, eles estavam organizados de modo a excluir um poder coercitivo concentrado na mão de um chefe e, economicamente, de modo a produzir o que bastava a suas necessidades imediatas. Esses elementos não obstaram, ao contrário do que uma visão etnocêntrica ocidental pressupõe, o florescimento de uma sociedade afluyente, composta por uma população numerosa, distribuída numa área extensa do continente. A esse quadro geral, que Clastres e outros tantos antropólogos e historiadores subscrevem⁴⁰ com base nas fontes dos séculos XVI e XVII, soma-se um elemento, mencionado por várias dessas fontes, de questionamento dessa organização sociopolítica: uma poderosa inclinação desse povo “a novas viagens”⁴¹, que eram empreendidas sob a condução de um xamã-profeta – o caraíba ou caraí. Como explicar a contradição que parece haver numa sociedade cuja organização sociopolítica a permitia prosperar materialmente e que, justamente por isso, se viu impelida a reagir para conter seus desdobramentos potencialmente indesejáveis?

Se as reflexões de Pierre Clastres estão corretas, seria preciso concluir que as sociedades Tupi-Guarani tinham chegado a um ponto em que seus pressupostos sociopolíticos começavam a gerar efeitos indesejados: um incremento com bases materiais – o crescimento demográfico – era resultado dos valores políticos tupi-guarani e ao mesmo tempo a promessa de seu solapamento. A resposta a essa contradição imanente às sociedades tupi-guarani só poderia, pois, vir por meio de outra contradição, pois esta era produto potencial daquilo que se queria preservar. A hipótese que Clastres avança aponta, assim, para a opção pela preservação dos valores “primitivos”, contrários à emergência do Estado, cujo remédio, contudo, (o

³⁹ Ibid., p. 231.

⁴⁰ Para uma revisão crítica dos estudos histórico-antropológicos sobre o profetismo tupi-guarani, ver POMPA, Cristina. **Religião como tradução**: missionários, Tupi e “Tapuia” no Brasil colonial. Bauru, SP: EDUSC, 2003.

⁴¹ ÉVREUX, Yves d’, op. cit., p. 115.

profetismo dos xamãs) ainda guardava a ameaça da instituição do poder coercitivo. Helène Clastres, por sua vez, dá uma resposta mais radical à contradição: ante o prenúncio da gênese do Estado, o profetismo tupi-guarani contestava o todo social, era “um questionamento radical da sociedade, cujos princípios mais fundamentais ela recusa: atividades econômicas, políticas, regras de parentesco.”⁴²

As hipóteses aventadas pelos Clastres concordam na tensão entre um campo político e um religioso, que estaria na base da solução à contradição vivida pelos Tupi-Guarani. A diferença entre os dois antropólogos, como observou Renato Sztutman, está no interesse mais voltado para o político em Pierre e o contrário em Helène⁴³. Nem uma nem outra hipótese é incoerente com o que se pode depreender dos dados etno-históricos quinhentistas e seiscentistas, mas eles não permitem tirar conclusões definitivas. O ponto importante a reter, portanto, é que as informações contidas em fontes quinhentistas e seiscentistas dão margem a especulações sobre a existência de contradições políticas com as quais os grupos tupi-guarani lidavam às vésperas da Conquista e que foram originadas pela sua própria dinâmica interna. A presença europeia sem dúvida implicou tanto a introdução de novos elementos para a ação política dos Tupi da costa em face às suas próprias questões, quanto de novos problemas políticos em face aos desdobramentos coloniais.

A questão não é, pois, questionar as hipóteses de Pierre e Helène Clastres, nem oferecer meios alternativos de fechar as lacunas existentes, mas buscar a construção de um quadro que distribua informações relativamente seguras, ainda que elementares, sobre a sociedade tupi da costa antes da chegada dos europeus na América do Sul. Com base nas fontes, seria possível afirmar a existência nas sociedades tupi anteriores à conquista de forças sociais, políticas e religiosas que se envolviam por um caráter centrífugo e que, conseqüentemente, impeliam grandes contingentes de seus membros a se distanciar espacialmente dos grupos estabelecidos⁴⁴. O conflito produzido por essas forças estaria na base de um drama vivido pelas sociedades tupi-guarani em decorrência de seu próprio desenvolvimento histórico. O drama teria tomado forma em fins do século XV, hipótese que se estabeleceu com o já aludido estudo de Métraux sobre as migrações históricas tupi-guarani. Helène Clastres defende também essa hipótese, mas esclarece uma confusão terminológica do ensaio de Métraux. O termo migração reúne, no estudo de Métraux, eventos com motivações claramente diversas. Há, em primeiro lugar, deslocamentos no espaço que tinham a conquista territorial, anterior à Conquista, como seu objetivo primeiro. O principal exemplo desse tipo de deslocamento é dado por Gabriel

⁴² CLASTRES, Helène. **Terra sem mal**. São Paulo: Brasiliense, 1978, p. 56.

⁴³ SZTUTMAN, Renato, op. cit., 56-57.

⁴⁴ Ver, por exemplo, CLASTRES, Helène, op. cit., p. 43.

Soares de Sousa, que relata o processo de ocupação do litoral baiano por grupos tupi (Tupinaé e Tupinambá), que expulsaram os grupos tapuia que ocupavam a costa⁴⁵. O segundo tipo, que Métraux aborda em seu livro sobre a religião dos Tupinambá, são as “migrações místicas” orientadas pela busca da Terra sem Mal⁴⁶. Gândavo é quem dá o melhor exemplo dessas migrações:

Os quais [os Tupinambá], como não tenham fazendas que os detenham em suas pátrias, e seu intento não seja outro senão buscar sempre terras novas, a fim de lhes parecer que *achar nelas imortalidades e descanso perpétuo*, aconteceu levantarem-se uns poucos de suas terras, e meterem-se pelo sertão dentro: onde depois de terem entrado algumas jornadas, foram dar com outros índios seus contrários, e ali tiveram com eles grande guerra.⁴⁷

Helène Clastres notou, com razão, que Métraux não buscou distinguir as “migrações místicas” cuja origem nada deve à presença dos brancos europeus daquelas que, sendo também de caráter religioso, já apresentavam uma inequívoca influência dos europeus e, mais precisamente, consistiam em atos de reação à invasão colonial. Um desses casos, citado pelo capuchinho francês Claude d’Abbeville, teria sido uma migração ocorrida nos primeiros anos do século XVII: liderada por um profeta, ela teria conduzido milhares de Tupinambá de Pernambuco ao Maranhão, com o objetivo de “escapar ao domínio dos portugueses”⁴⁸. O esforço de Clastres para desemaranhar o que estava indevidamente reunido na obra de Métraux resultou na seguinte distinção:

Se a religião dos tupi-guaranis foi mal compreendida, é que se confundiram, a nosso ver, sob o termo único de 'messianismo', movimentos na realidade profundamente diferentes, uns exclusivamente religiosos e que a partir de agora denominaremos proféticos (a procura da Terra sem Mal), os outros unicamente políticos (a resistência aos espanhóis ou aos portugueses), movimentos cujo único ponto em comum era terem carais por atores principais.⁴⁹

Distinguir deslocamentos tupi-guaranis com base na presença ou ausência de implicações coloniais na organização sociocultural tupi-guarani é, de fato, fundamental, ainda

⁴⁵ SOUSA, Gabriel Soares de, op. cit., p. 277-278. Ver também MÉTRAUX, Alfred, op. cit., p. 4-5.

⁴⁶ MÉTRAUX, Alfred. **A religião dos tupinambás** e suas relações com a das demais tribos tupi-guaranis. São Paulo: Ed. Nacional, Ed. da Universidade de São Paulo, 1979, p. 184.

⁴⁷ GÂNDAVO, Pero Magalhães de, op. cit., p. 153, grifos meus.

⁴⁸ ABBEVILLE, Claude d’. **História da missão dos padres Capuchinhos na ilha do Maranhão e terras circunvizinhas**. Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 2008, p. 93. O autor deixa claro que o profeta em questão não era um Tupi (ele aprendeu “a língua dos ditos índios de modo a dela se servir tão perfeitamente quanto os naturais do país”) e dá margens para que se conclua que se tratava de um português. Cf. Ibid, p. 93-94. Seja como for, as rivalidades políticas entre capuchinhos e jesuítas, franceses e portugueses recomendam interpretar com cautela o que d’Abbeville insinua a respeito da nacionalidade do profeta.

⁴⁹ CLASTRES, Helène, op. cit., p. 60.

que não pareça se sustentar um caráter unicamente religioso do profetismo (pré-colonial) e unicamente político do messianismo (colonial). A citação de Gândavo acima basta para indicar a intrusão do político no primeiro caso, assim como, no segundo caso, o episódio narrado por Abbeville dá mostras claras da dimensão religiosa do profeta: “Dizia-lhes [o profeta aos índios] ainda ser ele quem tornava a terra fértil, por meio do sol e das chuvas a que comandava, e, em suma, que lhes outorgava todos os bens e alimentos que tinham.”⁵⁰

Assim, dizer que o profetismo era mais religioso do que político e que o messianismo era mais político do que religioso seria mais preciso. É preciso, contudo, acrescentar mais uma distinção àquela feita por Helène Clastres. Trata-se dos deslocamentos que, tendo ocorrido em tempos pré-coloniais, não parecem ter tido uma motivação religiosa saliente. Foram as descobertas arqueológicas feitas a partir dos anos 1960 e 1970 que levaram à identificação desse tipo de deslocamento, que Francisco Noelli chama, também partindo de uma crítica à obra de Métraux, expansão. Migração, diz Noelli, “não parece definir adequadamente aqueles movimentos dos Tupi desencadeados possivelmente por razões outras, tais como o crescimento demográfico, diversas modalidades sociopolíticas de fracionamento das aldeias, manejo agroflorestal etc.”⁵¹

Uma síntese das revisões feitas ao trabalho pioneiro de Métraux permite distribuir os deslocamentos tupi-guarani em três grupos. Dois são anteriores à invasão colonial: a expansão e o profetismo, dominando no primeiro razões sociopolíticas e econômicas e no segundo religiosas ou anti-políticas (para seguir, respectivamente, com Helène ou Pierre Clastres). O terceiro tipo, o messianismo, teria surgido posteriormente à chegada dos europeus e se apresentado como reação a ela, tendo assim uma dimensão marcadamente política. Cabe, porém, reforçar a necessidade de nuançar essa tripartição, uma vez que o mais provável é que em cada tipo de deslocamento as motivações dominantes não excluam outras – que as fontes, aliás, permitem entrever.

A conclusão importante a ser tirada dessa síntese é que as sociedades tupi-guarani estão marcadas por um tropismo endógeno orientado por um alhures de valor positivado, ainda que poderosas razões externas possam ter intervindo nesse movimento. Assim como Évreux associa a inclinação dos Tupi da costa a viagens pelo desconhecido, citada acima, e a não menos potente inclinação para a guerra, Soares de Sousa aproxima a belicosidade tupi e seu interesse pela novidade⁵². Sem entrar em detalhes sobre os significados da guerra entre os Tupinambá,

⁵⁰ ABBEVILLE, Claude d', op. cit., p. 94.

⁵¹ NOELLI, Francisco da Silva. As hipóteses sobre o centro de origem, op. cit., p. 10.

⁵² SOUSA, Gabriel Soares de, op. cit., p. 279.

que serão abordados mais detidamente nos próximos capítulos, ela é o ponto médio entre dois elementos dessa sociedade que se mostram fundamentais para a compreensão do mau encontro dos Tupinambá com os invasores brancos: as aberturas ao alhures e ao outro, que Évieux também vislumbra sem a mediação da guerra:

Os selvagens são extremamente curiosos para saber coisas novas e, para satisfazer esse apetite, os longos caminhos e as distâncias das regiões são para eles curtos, a fome que passam muitas vezes não lhes custa nada, os trabalhos para eles são descanso.⁵³

Se a abertura para o alhures dos Tupi-Guarani pode ser observada como um movimento engendrado por dinâmicas socioculturais próprias, apesar de terem assumido outros sentidos com o advento da Conquista, a abertura para o outro manifesta-se, nas fontes, sobretudo na relação que se estabeleceu entre os nativos e os colonizadores brancos. Seja como for, em ambos os casos nota-se que os cruzamentos entre os eixos político e religioso formavam um elemento importante do mundo tupi-guarani anterior à chegada europeia e por isso serviram de terreno privilegiado para as relações entre nativos e europeus, como se notará nas análises dos relatos de Staden e de Léry. Passemos agora a alguns detalhes dessa relação, mantendo o foco em seus efeitos entre os grupos tupi da costa.

1.2 Os Tupi da costa e os invasores europeus

Do lado europeu, o século XV marcou o início da fase de expansão das rotas marítimas, que paulatinamente avançaram pelos oceanos Atlântico, Índico e Pacífico. Portugal desempenhou um papel pioneiro nessa missão, pois já a partir de 1415, com a conquista da cidade de Ceuta aos mouros, no norte da África, alastrou seu poderio pelas ilhas do Atlântico (arquipélagos da Madeira e dos Açores) e avançou continuamente as expedições pela costa oeste africana. O objetivo primeiro era chegar às Índias, o que foi levado a cabo na expedição de Vasco da Gama realizada entre 1497-1499. Portugal não era então o único reino europeu a financiar grandes expedições marítimas e foi por iniciativa espanhola que a frota liderada pelo genovês Cristóvão Colombo estabeleceu em 1492 o primeiro contato europeu com o continente que viria a se chamar América.

A essa época, era no Oriente que Portugal buscava estabelecer as bases de uma área imperial de mercado e foi com esse destino que as treze embarcações lideradas por Pedro

⁵³ ÉVREUX, Yves d', op. cit., p. 163.

Álvares Cabral partiram de Lisboa em março de 1500. Casual ou intencionalmente⁵⁴, a frota fez o “achamento” de outras terras no meio do caminho. Nos contatos amigáveis daqueles dias de abril de 1500, eram apenas gestos que permitiam uma precária comunicação entre os nativos e os forasteiros. A cobiça material dos portugueses fornecia-lhes instrumentos interpretativos básicos:

Um deles, porém, pôs olho no colar do capitão e começou d'acenar com a mão para a terra e depois para o colar, como que nos dizia que havia em terra ouro. E também viu um castiçal de prata e assim mesmo acenava para a terra e então para o castiçal, como que havia também prata.⁵⁵

Os índios, ao contrário, pouco fizeram do que lhes foi apresentado ou oferecido: carneiros, galinhas, pão, peixe, mel, vinho, água. Apenas as contas brancas de um rosário despertaram um vivo interesse. À medida em que os dias passaram, a reticência inicial dos índios à presença e aos objetos dos brancos se dissipou e eles revelaram sua prodigalidade – “eles davam desses arcos com suas setas por sombreiros e carapuças de linho e por qualquer coisa que lhes davam.” – e confiança – “andavam já mais mansos e seguros entre nós do que nós andávamos entre eles.”⁵⁶ O auge da manifestação de interesse dos nativos pelos forasteiros ocorreu durante a cerimônia religiosa destes:

Ali disse missa o padre frei Anrique, a qual foi cantada e oficiada por esses já ditos. Ali estiveram conosco a ela obra de cinquenta ou sessenta deles, assentados todos em joelhos, assim como nós. E, quando veio ao Evangelho, que nos erguemos todos em pé, com as mãos levantadas, eles se levantaram conosco e alçaram as mãos, estando assim até ser acabado. E então tornaram-se a assentar como nós. E, quando levantaram a Deus, que nos pusemos em joelhos, eles se puseram todos assim como nós estávamos, com as mãos levantadas e em tal maneira assossegados, que certifico a Vossa Alteza que nos fez muita devoção.⁵⁷

Apesar de não haver sinais claros de que a terra abundava em ouro, prata e outros metais valiosos, Caminha relatou ao rei as boas disposições dos gentios (leia-se, potencialmente aptos a ingressar na santa fé católica), o que por si só justificaria a presença portuguesa no local. Como se sabe, esse nobre objetivo por si só não bastava e a terra recém achada não foi alvo de maiores interesses da Coroa portuguesa, que ao longo das três décadas seguintes se limitou a

⁵⁴ Para uma discussão sobre o assunto, ver HOLANDA, Sérgio Buarque de. O descobrimento do Brasil. In: **História geral da civilização brasileira**. T.1 v.1. A época colonial: do Descobrimento à expansão territorial; introdução geral Sérgio Buarque de Holanda. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2007, p. 45 e ss.

⁵⁵ CAMINHA, Pero Vaz de, op. cit., p. 9.

⁵⁶ Ibid. f. 6v e 11.

⁵⁷ Ibid. f. 12.

realizar umas poucas viagens de reconhecimento e a estabelecer algumas feitorias voltadas principalmente para a exploração de pau brasil. Nesse entretanto, os portugueses viram outros reinos europeus lançarem explorações dirigidas a essa porção do continente. Foram os franceses, sobretudo, que se fizeram muito presentes na região, a tal ponto que aos portugueses só restava a resignação ante a pacífica relação de troca entre os Tupi da costa e os marinheiros normandos.⁵⁸

Apenas em 1531, com a expedição comandada por Martim Afonso de Sousa, é que Portugal passou a planejar uma ocupação mais efetiva da terra. “Meio termo entre armada de guarda-costa e expedição povoadora”⁵⁹, nas palavras de Capistrano de Abreu, a missão de Afonso de Sousa buscou rechaçar os franceses da costa brasileira e lançou as bases do que seriam as capitânicas hereditárias, criadas em 1534 por D. João III. Sem recursos próprios suficientes, a Coroa dividiu a terra invadida em uma quinzena de porções e as entregou à exploração privada. Embora a experiência de quase todas as capitânicas tenha sido desastrosa, os engenhos de açúcar estabelecidos em muitas delas apontaram o caminho para o que seria uma ocupação economicamente viável da colônia. É a partir desses estabelecimentos mais estruturados e perenes que se pode ter uma visão mais nítida do processo de ocupação da costa sul americana pelos portugueses e conseqüentemente das relações entre invasores e nativos. Como diz John Monteiro, longe de ser um processo rápido e uniforme, “a conquista portuguesa da costa leste da América do Sul envolveu um complexo cenário de comércio, aliança, guerra, escravidão e conversão, no qual grupos indígenas foram imersos em diferentes tempos e de diferentes maneiras.”⁶⁰

Em 1549, a Coroa portuguesa passou a administrar diretamente suas possessões sul americanas por meio da instauração de um governo-geral. O regimento que criou o governo geral e que indicou Tomé de Souza como primeiro governador do Brasil evidencia a disseminação pela costa de relações conflituosas entre os índios e os comerciantes e colonos portugueses, cabendo a estes últimos a responsabilidade pelas desavenças:

Eu sou informado que nas ditas terras e povoações do Brasil há pessoas que têm navios e caravelões, e andam neles de umas capitânicas para outras e que por todas as vias e maneiras que podem salteiam e roubam os gentios que estão de paz e enganosamente

⁵⁸ GAFFAREL, Paul. **Histoire du Brésil français au seizième siècle**. Paris: Maisonneuve et cie., 1878, p. 112.

⁵⁹ ABREU, Capistrano de. **Capítulos de história colonial**. Brasília: Conselho Editorial do Senado Federal, 1998, p. 43.

⁶⁰ “the Portuguese conquest of the east coast of South America involved a complex scenario of trade, alliance, warfare, slavery, and conversion, as indigenous groups were drawn in at different times and in different ways.” MONTEIRO, John M. *The Crises and Transformations of Invaded Societies: Coastal Brazil in the Sixteenth Century*. In: SALOMON, Frank; SCHWARTZ, Stuart (ed.). **The Cambridge History of Native Peoples of the Americas**, Vol. 3, South America, part 1. Cambridge: Cambridge University Press, 1999, p. 990.

os metem nos ditos navios e os levam a vender a seus inimigos e a outras partes e que por isso os ditos gentios se alevantam e fazem guerra aos Cristãos e que esta foi a principal causa dos danos que até agora são feitos.⁶¹

Nesta passagem estão condensados vários aspectos da relação: alianças pacíficas (provavelmente baseadas em trocas comerciais), rompimento de certas alianças por parte dos portugueses e, conseqüentemente, por parte dos indígenas, estabelecimento de alianças em função de interesses nativos e coloniais (pois a venda de prisioneiros “a seus inimigos e a outras partes” tanto aponta para a instrumentalização feita pelos índios de suas relações com os brancos no que diz respeito aos conflitos intergrupais nativos, quanto para a instrumentalização feita pelos colonos de suas relações com os índios no que diz respeito ao atendimento das necessidades coloniais). Dessa forma, assim como o regimento de 1548 estipulou os limites entre a legitimidade e a ilegitimidade da aliança com o gentio e da guerra contra ele⁶², os diversos grupos indígenas da costa e do sertão também organizaram suas estratégias de guerra e de paz contra os invasores europeus.

Os referenciais de cada lado, contudo, são inteiramente diversos. Em que pese a importância das coordenadas coloniais (que interseccionam eixos políticos, econômicos, religiosos e culturais) para a compreensão desse processo, elas não permitem compreender senão muito parcialmente o sentido das agências indígenas. Quando, por exemplo, o historiador Alexander Marchant se propõe a estudar as relações econômicas entre indígenas e portugueses durante as oito primeiras décadas de colonização, são as motivações destes que dominam a investigação, restando aos índios o velho papel de primitivos atrasados, que não podiam oferecer muito e a quem pouca coisa bastava⁶³. Nesse mesmo sentido, mas tratando dos conflitos que se processaram entre portugueses e índios no Brasil colonial, John Hemming apresenta esses últimos quase sempre como vítimas impotentes, quando não ingênuas diante do inimigo⁶⁴. Esses são exemplos de uma perspectiva problemática de entendimento da história dos índios, que, como analisa John Monteiro, “pressupõe um caminho de via única para as

⁶¹ Primeiro regimento que levou Tomé de Sousa Governador do Brasil. **Revista Trimestral do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro**. vol. 61, n. 1, p. 39-57, 1º e 2º trim., 1898. p. 49.

⁶² “Em alguns capítulos deste Regimento vos mando que façais guerra aos gentios”, mas “o principal há-de-ser escusardes fazer-se-lhes guerra, porque com ela se não pode ter a comunicação que convém que se com eles tenha.” Ibid. p. 55-56. Ver, a esse respeito, PERRONE-MOISÉS, Beatriz. Verdadeiros contrários: guerras contra o gentio no Brasil colonial. **Sexta Feira**, São Paulo, n. 7, p. 24-34, 2002.

⁶³ Entre outros exemplos: “Esses índios aos quais se dirigiam os portugueses, eram uma gente simples em sua economia e em sua governação, com poucas e facilmente satisfeitas necessidades.” MARCHANT, Alexander. **Do escambo a escravidão**: as relações econômicas de portugueses e índios na colonização do Brasil, 1500-1580. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1943, p. 87.

⁶⁴ “Eles [os índios] foram seduzidos pelos bens europeus e foram muito ingênuos e hospitaleiros para suspeitar os verdadeiros motivos dos forasteiros ou a magnitude da ameaça ao seu modo de vida.” [“They had been seduced by European goods and were too naïve and hospitable to suspect strangers' true motives or the magnitude of the threat to their way of life.”]. HEMMING, John. **Red gold**: the conquest of the Brazilian Indians, op. cit. p. 93.

populações que sofreram as consequências do contato”⁶⁵.

Num quadro geral simplificado, a presença portuguesa na costa do Brasil até meados do século XVI teve início com um interesse restrito tanto em âmbito político quanto econômico. Como nas primeiras décadas do Quinhentos, poucos recursos foram direcionados para o estabelecimento de ocupações permanentes de porte significativo, a esparsa presença portuguesa, no tempo e no espaço, orientou-se para a exploração de umas poucas mercadorias lucrativas, cuja obtenção não era dispendiosa. As alianças que os portugueses estabeleceram com os nativos partiram, pois, de uma base econômica, que rendiam bens e trabalho. As capitânicas hereditárias aprofundaram as alianças fundadas em princípios econômicos, introduzindo elementos que favoreciam o desequilíbrio das relações. De fato, com a implantação de engenhos de açúcar ao longo da costa, a necessidade de força de trabalho passou de ocasional para sistemática e essa nova demanda direcionou a investida de colonos contra grupos nativos com o intuito de arregimentar mão de obra forçada. Se é verdade que as rivalidades existentes entre os diversos grupos tupi da costa favoreciam a formação de alianças guerreiras entre portugueses e grupos nativos contra outros grupos nativos, as finalidades da guerra para os diferentes lados da aliança não eram apenas diversas, mas contraditórias, não podendo, portanto, manter-se duradouramente⁶⁶. O Regimento de 1548 identificou e tentou agir sobre essa situação de desequilíbrio. É fato, como pontua John Monteiro, que o principal dilema para os portugueses nesse momento assentava-se no balanço entre exploração e destruição das populações nativas da costa e que os portugueses tiveram mais sucesso onde puderam estabelecer alianças com os nativos⁶⁷. Mas é preciso ter em conta que, até meados do século XVI, pelo menos, os termos principais da aliança eram dados pelo complexo sociopolítico tupinambá, que admitia a possibilidade de interagir pacificamente com os invasores brancos.

Ao afirmar que era incontestável o fato de que “durante anos ficou indeciso se o Brasil ficaria pertencendo aos *peró* (portugueses) ou aos *mair* (franceses)”⁶⁸, Capistrano de Abreu de alguma maneira colocou a questão também sob a perspectiva tupi, embora sem dúvidas o tenha feito involuntariamente. *Peró* ou *mair* eram como os diferentes grupos tupi da costa segmentavam os invasores brancos. Evidentemente, eles foram inspirados pela diferença de

⁶⁵ MONTEIRO, John Manuel. Armas e armadilhas: história e resistência dos índios. In: NOVAES, Adauto (org.). **A Outra margem do ocidente**. São Paulo: Companhia das Letras, 1999. p. 241.

⁶⁶ Para os portugueses, a guerra tinha uma finalidade econômica precípua – seja para a escravização, seja para o aniquilamento de opositores à empresa colonial –, ao passo que para os Tupi a guerra deveria produzir cativos que desempenhariam funções políticas e cosmológicas. Os significados da guerra entre os Tupi da costa serão tratados com mais detalhes no capítulo seguinte.

⁶⁷ MONTEIRO, John M. *The Crises and Transformations of Invaded Societies*, op. cit., p. 991.

⁶⁸ ABREU, Capistrano, op. cit., p. 42.

“nacionalidade” preexistente entre os brancos, mas a distinção foi inserida nas condicionantes sociopolíticas nativas, que distribuíam os grupos de invasores entre aqueles com quem se mantinham relações pacíficas ou belicosas. Dizer que o sucesso das primeiras investidas colonizadoras no continente dependia do estabelecimento de relações proveitosas com os nativos conta apenas uma via da história, que só se complementa se se tiver em conta que os Tupi da costa eram também avalistas do benefício dessas relações.

Não é de se surpreender, pois, que as bases da presença europeia na costa brasileira tenham sido forjadas por degredados, náufragos, aventureiros, soldados e comerciantes europeus que, em maior ou menor medida, foram aceitos pelos indígenas e muitas vezes integrados às suas sociedades. Os pioneiros da colonização portuguesa na América do Sul João Ramalho e Diogo Álvares Correia (o Caramuru), ou os *truchements* (intérpretes) franceses não poderiam ter nascido, vivido e morrido como gentios⁶⁹ não fosse a abertura para o outro vigente na sociedade tupi. Ela manifestou-se sistematicamente, por exemplo, por meio do cunhadismo, “velho uso indígena de incorporar estranhos à sua comunidade”, que “consistia em lhes dar uma moça índia como esposa” e que produzia “mil laços que os aparentavam com todos os membros do grupo.”⁷⁰

A abertura produzida pelas forças centrífugas presentes na sociedade tupinambá atraiu para seu interior elementos que acabariam por revelar-se seu cavalo de Troia. Foi esse outro, valorizado enquanto tal, que operaria uma trágica desagregação de sua sociedade: os forasteiros que lutavam em guerras nativas passaram a impor um modelo colonial de conflito, os casamentos por aliança tornaram-se estupros, os ensinamentos que levaram os brancos a se adaptarem ao meio tropical foram pagos com epidemias mortais. Pouco tempo após a chegada dos missionários jesuítas – os primeiros vieram na comitiva de Tomé de Sousa –, os pajés já podiam avaliar com precisão o significado da presença missionária: “E por que entre eles há muitos feiticeiros, lhe meteram em cabeça muitas imaginações do Demônio, entre as quais lhe diziam que nós [os jesuítas] lhe dávamos a morte”⁷¹. No início do século XVII, o discurso que o principal Japiáçu fez a François de Razilly, um dos líderes da França Equinocial, expressava a reorganização da abertura tupinambá ao outro e ao alhures ante o avanço da colonização europeia.

⁶⁹ SOUSA, Gabriel Soares de, op. cit., p. 309.

⁷⁰ RIBEIRO, Darcy. **O povo brasileiro**. São Paulo: Companhia das Letras, 2006, p. 72. Nesse mesmo sentido, Beatriz Perrone-Moisés demonstra a importância da comensalidade e da co-habitação para o fortalecimento das alianças entre os franceses e os Tupi e outros povos ameríndios. PERRONE-MOISÉS, Beatriz. **Relações preciosas: franceses e ameríndios no século XVII**. Tese de doutorado, São Paulo, FFLCH-USP, 1996, p. 136-137.

⁷¹ RODRIGUES, Vicente. Carta de 17 de março de 1552. **Cartas avulsas: 1550-1568**. Rio de Janeiro: Officina Industrial Graphica, 1931.

Estou muito contente, valente guerreiro, com o fato de teres vindo a esta terra para fazeres a nossa felicidade e nos defenderes contra os nossos inimigos. Já começávamos a nos aborrecer por não vermos chegar os guerreiros franceses sob o comando de um grande morubixaba; já tínhamos resolvido deixar esta costa e abandonar esta região com receio dos perós, nossos inimigos mortais, e havíamos deliberado embrenhar-nos por esta terra adentro até onde jamais cristão nos visse, e estávamos decididos a passar o resto de nossos dias longe dos franceses, nossos bons amigos, sem mais pensarmos em foices, machados, facas e outras mercadorias, e conformados com voltar à antiga e miserável vida de nossos antepassados que cultivavam a terra e derrubavam as árvores com pedras duras.⁷²

O profetismo tupinambá havia assumido um caráter migratório de reação defensiva à investida dos portugueses e os invasores franceses ainda podiam ser avaliados positivamente dentro de um quadro fortemente marcado pelo avanço colonial, mas com vistas a fins nativos, pois a aliança com os mairs ajudaria a tornar “nossa nação tão grande quanto foi outrora”⁷³.

O ponto de virada nas relações entre nativos e invasores é descrito com precisão por Florestan Fernandes. Inicialmente, o escambo como forma de relação socioeconômica dominante e o reduzido peso demográfico dos invasores davam aos nativos a possibilidade de ditar as regras da relação. Contudo, à medida em que mais colonos portugueses se fixaram na terra em função da exploração agrícola⁷⁴, os fatores demográficos e socioeconômicos começaram a pesar em favor dos invasores, “passando a iniciativa e a supremacia para as mãos dos brancos, que transplantaram para os trópicos o seu estilo de vida e suas instituições sociais.”⁷⁵ Assim, na metade do século XVI já estavam alicerçadas as três forças de submissão dos indígenas – dos colonos, dos administradores da Coroa e dos missionários jesuítas⁷⁶ – que impossibilitaram os nativos de continuar a selecionar “os valores que desejavam incorporar à sua cultura”⁷⁷. Estou de acordo com esse ponto de inflexão identificado por Fernandes, mas diverjo de sua análise sobre a reação tupi à hegemonia crescente do poder colonial português. Em primeiro lugar, os processos sociopolíticos tupi-guaranis anteriores à Conquista analisados por Helène e Pierre Clastres contestam que na sociedade tupi “o passado se renovava de modo contínuo no presente”⁷⁸. Mas, sobretudo, não faltam exemplos que contestam a falta de

⁷² ABBEVILLE, Claude, op. cit., p. 86.

⁷³ Ibid., p. 88.

⁷⁴ As investidas coloniais francesas no Brasil nunca chegaram a esse ponto.

⁷⁵ FERNANDES, Florestan. Antecedentes indígenas: organização social das tribos tupis. In: **História geral da civilização brasileira**. t.1 v.1. A época colonial: do Descobrimento à expansão territorial; introdução geral Sérgio Buarque de Holanda. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2007, p. 93.

⁷⁶ Ibid., p. 95-96.

⁷⁷ Ibid., p. 94.

⁷⁸ Ibid., p. 91.

plasticidade histórica dessa sociedade diante das pressões exercidas pelo invasor:

Quando as situações se complicaram, o sistema organizatório tribal não se diferenciou internamente, modificando-se com elas. Ao contrário, manteve-se relativamente rígido e impermeável às exigências impostas pelo crescente domínio dos brancos. Isso fez com que tivesse de escolher entre dois caminhos: a submissão, com suas consequências aniquiladoras da unidade tribal, ou a fuga com o isolamento.⁷⁹

Ora, o início do discurso de Japiáçu a François de Razilly citado acima revela a capacidade dos Tupinambá do Maranhão de conceber uma estratégia política que não se reduzia à fuga ou à submissão voluntária. Embora seja muito provável que os interesses políticos e religiosos de Abbeville tenham deturpado muito do conteúdo do discurso proferido por Japiáçu, que tomou o aspecto geral de um contrato de vassalagem, algo das palavras postas na boca do principal da aldeia de Junipará indica que a negociação feita com os franceses tinha um forte componente prático e simbólico nativos. Prático, porque em vista do avanço implacável da colonização portuguesa (da qual Japiáçu havia fugido outrora) o interesse pela alteridade francesa, que o capuchinho talvez tenha interpretado como submissão, poderia trazer um rendimento sociopolítico positivo. A presença francesa no Maranhão estava baseada no modelo de troca, que permitia aos Tupinambá, como Fernandes bem notou, decidir autonomamente quais elementos alheios seriam incorporados ao seu mundo. Os franceses, portanto, eram o outro que possibilitava aos Tupinambá manterem sua identidade⁸⁰ frente à força bruta portuguesa, “pois os homens,” disse Japiáçu, “especialmente os desta nação, mais facilmente se levam pela brandura do que pela violência.”⁸¹ No plano simbólico, Japiáçu explica a origem da cisão entre os brancos e os Tupinambá e da inferioridade técnica destes frente àqueles:

Éramos uma só nação, vós e nós; mas Deus, tempos após o Dilúvio, enviou seus profetas de barbas para instruir-nos na lei de Deus.

Apresentaram esses profetas ao nosso pai, do qual descendemos, duas espadas, uma de madeira e outra de ferro e lhe permitiram escolher. Ele achou que a espada de ferro era pesada demais e preferiu a de pau. Diante disso, o pai de quem descendestes, mais arguto, tomou a de ferro. Desde então fomos miseráveis pois os profetas, vendo que os de nossa nação não queriam acreditar neles, subiram para o céu, deixando as marcas

⁷⁹ Ibid., p. 99.

⁸⁰ Que tinha, diga-se, como traço fundamental o interesse pelo que era alheio.

⁸¹ ABBEVILLE, Claude, op. cit., p. 88.

dos seus pés cravadas com cruzeiros no rochedo próximo de *Potiiú*.⁸²

No plano prático, portanto, os Tupinambá do Maranhão se mostraram capazes de negociar uma aliança com os franceses que contesta a tese de um sistema social contrário à mudança e que ao mesmo tempo se revela o oposto de uma submissão assimiladora – do ponto de vista tupinambá era possível manter a identidade sociocultural por meio da mudança⁸³. Por outro lado, no plano simbólico, foram os brancos os assimilados a uma revisão da cosmovisão dos Tupinambá, que lhes permitiu reelaborar a explicação de seu destino histórico.

É um fato incontestável que as forças coloniais operaram uma intensa desarticulação da sociedade Tupinambá, a ponto de entre o fim do século XVI e o início do século seguinte ela ter sido quase totalmente extirpada da costa brasileira – em razão das derrotas em conflitos bélicos e epidemiológicos, das fugas para o sertão e do trabalho de assimilação dos invasores⁸⁴. Contudo, o discurso de Japiáçu é um dos exemplos que permite afirmar que mesmo em momentos de intensificação da violência colonial, os Tupi da costa empreenderam ações e reações em relação aos invasores brancos que não são exemplos de mera submissão ao processo histórico imposto por estes, mas antes de agências movidas por forças históricas próprias.

Nos próximos capítulos, a análise de duas experiências singulares de contato entre grupos Tupinambá e europeus permitirão aprofundar a compreensão dos meios de exercício dessas forças históricas dos Tupi da costa. Antes disso, convém apresentar um panorama geral das representações que europeus de diferentes nacionalidades fizeram dos Tupi e dos contatos entre eles e os brancos ao longo do século XVI e XVII. Sem desconsiderar a importância da produção e circulação de representações não impressas (orais, manuscritas, pictóricas e cartográficas), o panorama se limitará às representações em fontes impressas, que oferecem as linhas contextuais mais propícias às análises dos relatos de Hans Staden e Jean de Léry.

⁸² *Ibid.*, p. 87. Esse motivo da má escolha é comum entre os Tupi e outros povos ameríndios. Sobre isso, ver VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. O mármore e a murta: sobre a inconstância da alma selvagem. In: **A inconstância da alma selvagem** e outros ensaios de antropologia. São Paulo: Cosac e Naify, 2002, p. 203.

⁸³ Talvez as deformações do discurso de Japiáçu tenham sido menos um ato voluntário do padre Abbeville do que o resultado de sua incapacidade de cogitar um modo de reprodução social por meio da mudança.

⁸⁴ Ao longo da costa, o extermínio ocorreu de forma desigual e em períodos diferentes. Na Bahia e no Rio de Janeiro, por exemplo, já no começo do XVI pouco restava de grupos tupinambá. Na costa maranhense, que foi ocupada por ondas de migrações de fuga dos colonos que se estabeleciam no litoral mais ao sul, alguns grupos tupinambá ainda resistiram até fins do século XVII. Ver FERNANDES, Florestan. **A organização social dos Tupinambá**, op. cit., cap. 1.

1.3 Os Tupi da costa no Velho Mundo

Em outubro de 1550, cinquenta Tupinambá estavam presentes às margens do rio Sena, em Rouen, no norte da França. Nos dois primeiros dias deste mês, os rei e rainha da França, Henrique II e Catarina de Médici, fariam sua entrada em Rouen, ocasião para os membros da elite local prepararem uma grande cerimônia, composta por cortejos, grandes pavilhões, carros cênicos e encenações alegóricas e teatrais. Os cinquenta índios que estavam em Rouen tomaram parte numa das mais momentosas encenações nesses dois dias de cerimônia.

Com raízes no fim da Antiguidade, as entradas reais de monarcas franceses atingiram seu auge entre o fim da Idade Média e o início da Modernidade⁸⁵. Esses rituais eram a oportunidade para a aristocracia e burguesia locais demonstrarem sua lealdade ao monarca e negociarem interesses políticos e econômicos recíprocos⁸⁶. Situada na Normandia, Rouen era à época a segunda cidade mais importante da França e o centro das relações comerciais entre franceses e nativos da costa brasileira, que estavam baseadas numa aliança estabelecida havia várias décadas entre normandos e grupos Tupi da costa. Como argumenta Beatriz Perrone-Moisés, o teatro que colocou os cinquenta nativos do Novo Mundo em cena no papel de si mesmos tinha menos o objetivo de trazer uma imagem exótica sobre os habitantes de uma terra longínqua e distante do que exibir ao rei Henrique II as potencialidades de um comércio transatlântico, para o qual as elites normandas já tinham bases sólidas⁸⁷.

A fonte mais completa que há sobre a entrada dos monarcas franceses em Rouen em 1550 é o livro, de autor anônimo, impresso em Rouen em 1551: *C'est la deduction du sumptueux ordre plaisantz spectacles et magnifiques theatres dressez: et exhibez par les citoiens de Rouen ville Metropolitaine du pays de Normandie*⁸⁸. O volume traz o relato pormenorizado da cerimônia e dos seus preparativos, além de dezenas de gravuras que representam o evento. Embora os fatores contextuais corroborem a interpretação de uma intencionalidade comunicativa dominante voltada para o plano político-comercial, o trecho do relato que descreve o teatro tupinambá e a xilogravura que o representa deixam claro todo o

⁸⁵ Cf. BRYANT, Lawrence M. La cérémonie de l'entrée à Paris au Moyen Âge. In: **Annales**. Économies, sociétés, civilisations. ano 41, n. 3, 1986, p. 513-54.

⁸⁶ PERRONE-MOISÉS, Beatriz, L'Alliance Normando-Tupi au XVIe Siècle: la Célébration de Rouen. **Journal de la Société des Américanistes**, Paris, vol. 94, n. 1, p. 45-64. 2008, p. 46.

⁸⁷ *Ibid.*, p. 58.

⁸⁸ **C'est la deduction** du sumptueux ordre plaisantz spectacles et magnifiques theatres dressez: et exhibez par les citoiens de Rouen ville Metropolitaine du pays de Normandie (...). Rouen: Robert le Hoy, Jean du Gord, 1551.

esforço naturalista da encenação: buxos e freixos imitavam “bem perto do natural” o pau-brasil, macacos e saguis saltitavam entre seus galhos, 250 marinheiros normandos, nus e pintados como os nativos, compunham a trupe nativa, que “tendo frequentado o país, falava tão bem a língua e exprimia tão naturalmente os gestos e modos de fazer dos selvagens, que era como se eles fossem nativos do mesmo país.”⁸⁹ Compreensivelmente, o idílio ameríndio às margens do Sena tirou da cena qualquer referência ao já muito propalado canibalismo ameríndio: não convinha romper a harmonia com uma referência à barbárie e tampouco convinha lembrar ao Rei que os normandos mantinham aliança com povos comedores de carne humana. Como se vê, o exotismo ameno com vistas a interesses coloniais tem uma longa história⁹⁰.

Função e garantia da intencionalidade comunicativa dominante, o naturalismo do teatro tupinambá, tal como representado no relato e na xilogravura do livro (imagem a), aponta para alguns dos principais elementos que compuseram a imagem do Novo Mundo e de seus habitantes no primeiro meio século após a conquista: pureza idílica (não raro de conotação erótica), aproximação ao mito medieval do *homo silvestris* e tendências belicosas dos selvagens⁹¹.

⁸⁹ “ayant frequente le paus, parloit autant bien le lãgage, & exprimoit si nayfument les gestes & facons de faire des sauuages, comme s’ilz fussent natifz du mesmes pays.” Ibid., folio Kiii verso.

⁹⁰ Num artigo sobre o teatro tupinambá em Rouen, aprofundo a discussão sobre a articulação entre a encenação idílica e os interesses comerciais normandos. CARDOSO, João. Festa e trabalho: a encenação tupinambá na entrada em Rouen de Henrique II em 1550. **Revista BBM**, São Paulo, n. 2, p. 196-215 jan./jun. 2020.

⁹¹ Sobre a construção desse imaginário, principalmente em representações visuais, ver BELLUZZO, Ana Maria. **O Brasil dos viajantes**. Rio de Janeiro: Objetiva, 1999, CHICANGANA-BAYONA, Yobenj A. **Imagens de Canibais e Selvagens do Novo Mundo**: do Maravilhoso Medieval ao Exótico Colonial (séculos XV-XVII). Campinas: Editora da Unicamp, 2018, COLIN, Susi. The Wild Man and the Indian in Early 16th Century Book Illustration. In: FEEST, Christian F. (ed.) **Indians and Europe: An Interdisciplinary Collection of Essays**. Aachen: Edition Herodot, Rader Verlag, 1987. p. 5-36.



Imagem a - Figure des Brisiliens. Cest la deduction du sumptueux ordre (...), 1551. Fonte: John Carter Brown Library.

No que diz respeito a experiências diretas no Novo Mundo e à sua difusão pela Europa na primeira metade do Quinhentos, as cartas de Américo Vespúcio são sem dúvida a principal fonte de construção de uma imagem do ameríndio no Velho Mundo. Em 1503, foi publicado pela primeira vez, em latim, *Mundus Novus*, carta apócrifa que Vespúcio teria enviado a Lorenzo di Medici relatando sua viagem à costa sul americana realizada entre 1501 e 1502 a serviço de Portugal. Nos anos seguintes, o relato ganharia muitas outras edições, em diversas línguas, constituindo um “sucesso de livraria sem equivalente no século XVI”⁹².

Foram certamente grupos tupi que Vespúcio encontrou nessa que foi a terceira viagem ao continente que levaria seu nome. A descrição da terra e dos povos que a habitavam é claramente fantasiosa de um lado, mas de outro coincide em vários pontos com a feita por Caminha, com a diferença capital de que ela percorreria o velho continente ao longo do século, ao passo que a do escrivão português só seria impressa três séculos mais tarde⁹³. Numa terra “muito fértil e amena”, Vespúcio viu povos sem organização política constituída (“sem poder e sem comando”), sem religião (“não têm nenhum templo”) e sem comércio (“entre eles não há mercadores nem comércio das coisas”), orientados pelos mais baixos apetites – homens polígamos e mulheres libidinosas se relacionavam entre si incestuosamente (“o filho copula com

⁹² LESTRINGANT, Frank. **O canibal**: grandeza e decadência. Brasília: UnB, 1997, p. 48.

⁹³ Mais precisamente, em 1817, na *Corografia Brazilica*, do padre Manuel Aires de Casal.

a mãe; o irmão, com a irmã; e o primo, com a prima; o transeunte e os que cruzam com ele”). Mais chocante do que isso tudo era o canibalismo, talvez o traço tupi, e ameríndio em geral, mais repulsivo (e ao mesmo tempo atraente) para os europeus do século: “Dentre as carnes, a humana é para ele alimento comum.”⁹⁴

Por outro lado, esses povos eram receptivos com os forasteiros, tinham corpos belos e saudáveis, pouco sofriam com doenças e viviam até os 150 anos; numa palavra, “vivem segundo a natureza e podem ser considerados antes epicuristas do que estoicos”⁹⁵. Frank Lestringant nota que, suplantando em difusão as viagens de Colombo, embora não as precedesse, as viagens de Vespúcio, particularmente a que fez ao Brasil, ofereceu um emblema duradouro do quarto continente: “Ao longo de todo o classicismo, a alegoria da América, montada num jacaré ou na carapaça de um tatu gigantesco, é brasileira.”⁹⁶ Estreitando ainda mais a relação metonímica, Lestringant valeu-se da noção de tupinambização, cunhado pelo antropólogo William Sturtevant em referência à influência da caracterização dos Tupinambá sobre a representação de indígenas da América do Norte, para argumentar que houve um trabalho de uniformização geral da imagem do ameríndio segundo o modelo tupi: Se, “ao termo do processo, o Brasileiro é o Americano”⁹⁷, um ou outro não é senão um Tupi.

Embora pareça exagerado afirmar que houve um processo de uniformização da imagem do ameríndio com base nos Tupi, a figura do índio canibal que povoou mapas, cosmografias e coletâneas de relatos de viagem ao longo do século XVI e dos seguintes certamente deve muito ao contato dos europeus com os Tupi da costa. Até a metade do Quinhentos, estes eram nomeados simplesmente como os habitantes da terra ou ilha do Brasil, como se nota no relato de Antonio Pigafetta, um dos poucos, além da carta de Vespúcio, obtidos a partir de uma experiência direta a sair em forma impressa nas primeiras décadas do século⁹⁸. Embora praticamente ausente na representação de 1551 do teatro tupinambá do ano anterior, o principal qualificativo atribuído a esses “brasileiros” era canibal, como exemplifica o mapa das Américas que ilustra a *Cosmographia* do alemão Sebastian Münster, uma das mais populares do século (imagem b).

⁹⁴ VESPÚCIO, Américo. **Novo mundo**: as cartas que batizaram a América. Brasília: Editora UnB; Rio de Janeiro: Fundação Darcy Ribeiro; Biblioteca Nacional, 2014, passim.

⁹⁵ Ibid.

⁹⁶ LESTRINGANT, F. O Brasil de Montaigne. **Revista de Antropologia**, [S. l.], v. 49, n. 2, p. 515-556, 2006, p. 535.

⁹⁷ Ibid., p. 537.

⁹⁸ PIGAFETTA, Antonio. **Le voyage et nauigation, fait par les Espaignolz es Isles de Mollucques**. Paris: en la maison de Simon de Colines, libraire iure de luniuersite de Paris, demoura[n]t en la rue Saint Jehan de Beauluais, a lenseigne du Soleil Dor, 1525. O italiano Pigafetta acompanhou a primeira viagem europeia de circunavegação, liderada por Fernão de Magalhães. A edição em francês é uma tradução resumida, feita por Jacques Antoine Fabre a partir de um manuscrito italiano.



Imagem b - Tabula nouarum insularum, quas diuersis spectibus Occidentales & Indianas uocant. Münster, Sebastian. Cosmographiae uniuersalis lib. VI, 1550. Fonte John Carter Brown Library.

O teatro tupinambá de 1550, que marcou a entrada de Henrique II e Catarina de Medici em Rouen, pode ser visto como um limiar da representação dos Tupinambá nas publicações impressas da Europa. Cinco anos depois da Entrada, em 1555, o Cavaleiro da Ordem de Malta Nicolas de Villegagnon aportava na Baía de Guanabara para fundar, com apoio político e financeiro de Henrique II, uma colônia francesa permanente no Brasil. Com a fixação colonial portuguesa cada vez mais coordenada e estável, os negócios franceses na costa leste sul americana não poderiam manter-se sem um esforço igualmente dirigido ao estabelecimento de uma colônia permanente. No capítulo 3 será detalhado o contexto de fundação da França Antártica e de sua curta e malograda existência. Por ora, importa notar que os relatos impressos que circulariam pela Europa pelas décadas seguintes e nos quais os Tupi da costa figuram como protagonistas estão ligados, de maneira mais ou menos direta, à presença francesa no Brasil, particularmente aos cinco anos de duração da colônia francesa na baía de Guanabara⁹⁹.

O católico André Thevet e o calvinista Jean de Léry são os dois autores mais

⁹⁹ Para uma visão abrangente sobre as fontes quinhentistas e seiscentistas sobre os Tupinambá, cf. FERNANDES, Florestan. Um balanço crítico da contribuição etnográfica dos cronistas. In: **A investigação etnológica no Brasil e outros ensaios**. São Paulo: Global, 2009.

diretamente implicados na experiência da França Antártica. O primeiro chegou em novembro de 1555 à baía de Guanabara na comitiva de Villegagnon, mas, doente, voltou à França pouco tempo depois, em janeiro do ano seguinte. Da curta experiência resultou, contudo, a publicação de *Les singularitez de la France antarctique*¹⁰⁰, de 1557. Anos mais tarde, em 1575, Thevet, que havia se tornado cosmógrafo do rei em 1560, voltaria a tratar longamente dos Tupinambá em sua *Cosmographie universelle*¹⁰¹. Apesar de ambas as obras detalharem as novidades sobre a natureza e sobre os modos de vida do principal grupo nativo da costa do Brasil, até então inéditos em publicações francesas, nenhuma delas logrou sucesso expressivo de livraria. Em sua língua original, *Les singularitez* ganhou apenas mais uma edição, em 1558, impressa por Christophe Plantin, na Antuérpia. No século XVI, há apenas registros de traduções para o italiano (Veneza, 1561 e 1584) e para o inglês (Londres, 1568). A *Cosmographie*, por sua vez, não teve outra edição além da primeira.

O sucesso de livraria viria, contudo, com o relato do huguenote Jean de Léry, *Histoire d'un voyage faict en la terre du Brésil, autrement dite Amérique*, de 1578. Vinte anos se passaram entre a viagem de Léry ao Brasil (de março de 1557 a janeiro de 1558) e a publicação de sua narrativa. O livro de Léry deve muito à necessidade de reagir às imposturas que ele atribuiu aos relatos de Thevet, particularmente no que diz respeito à presença calvinista na França Antártica¹⁰². Assim, dessa reação aos escritos sobre o Brasil do cosmógrafo do rei surgiu o que Lestringant identifica como o *best-seller* da literatura protestante sobre a América, na França e na Europa da virada do século XVII¹⁰³.

É fato que a *Histoire d'un voyage* teve várias edições (em francês, latim e alemão) entre o fim do século XVI e a primeira metade do século XVII, mas seu estatuto de *best-seller* protestante do período precisa ser dividido com *Warhaftige Historia* [História verdadeira]¹⁰⁴, o relato de 1557 do mercenário alemão Hans Staden, que viveu quase oito anos na América do Sul, sendo os nove meses finais como cativo dos Tupinambá que habitavam a mesma região visitada pouco depois por Thevet e Léry. O cativo de Staden transcorreu ao longo de 1554; antes, portanto, do estabelecimento da França Antártica; mas a presença francesa na região foi determinante para que Staden pudesse escapar de seus captos¹⁰⁵. Cristão reformado como

¹⁰⁰ THEVET, André. **Les singularitez de la France antarctique**, autrement nommée Amerique. Paris: Heritiers de Maurice de la Porte, 1557. [THEVET, André. **Singularidades da França Antártica**, a que outros chamam de América. Prefácio, tradução e notas do prof. Estêvão Pinto. Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 2018.]

¹⁰¹ Idem, **La cosmographie universelle**. Paris: Guillaume Chaudiere, 1575.

¹⁰² Cf. LÉRY, Jean. **Histoire d'un voyage**, op. cit., prefácio.

¹⁰³ LESTRINGANT, F, **O canibal**, op. cit., p. 36.

¹⁰⁴ STADEN, Hans. **Warhaftige Historia**, op. cit..

¹⁰⁵ Foram os franceses, aliados dos Tupinambá, que resgataram Staden do cativo, que foi capturado por ter sido associado aos portugueses, para quem trabalhava em São Vicente. Essas relações de aliança e conflito entre nativos e colonizadores serão analisadas com detalhe no capítulo seguinte, que trata do relato de Staden.

Léry, Staden escreveu um relato cujo sucesso de livreria se equipara, e talvez ultrapasse, o de Léry. As constantes reedições do livro do alemão estiveram mais circunscritas ao mundo protestante de língua alemã e holandesa, que somam a maioria das edições, enquanto o livro de Léry circulou principalmente em francês.

Em 1592, um terceiro protestante, o editor Theodore De Bry reuniu no terceiro volume de sua coleção *Grandes viagens* os relatos de Staden e Léry¹⁰⁶, que seriam reeditados pelos herdeiros de de Bry até 1630, contribuindo enormemente para a difusão das duas obras¹⁰⁷. Em grande medida, as *Grandes viagens* tornaram-se célebres graças às gravuras em metal que de Bry elaborou para sua coleção e que, no caso das ilustrações dos relatos de Staden e Léry, foram feitas a partir das xilogravuras que ilustravam edições anteriores das duas narrativas e também os textos de Thevet sobre o Novo Mundo. A partir de de Bry, ficaria mais do que nunca consolidada a associação entre os Tupinambá e o canibalismo. Como analisa Chicangana-Bayona, a iconografia que de Bry produziu para os relatos de Staden e Léry agregariam ainda aos Tupinambá, particularmente às mulheres, atributos ligados à bestialidade, à luxúria e à bruxaria¹⁰⁸, um conjunto, enfim, que mal permite identificar a humanidade desse povo (imagem c).

Anos antes, contudo, o filósofo francês Michel de Montaigne colocou os Tupinambá como protagonistas de seu ensaio “Dos canibais”. Montaigne informou-se sobre os Tupinambá a partir dos relatos de seus conterrâneos e, principalmente, segundo ele, conversando com um criado seu que estivera no Brasil. Em “Dos canibais”, que compõe o primeiro volume dos *Ensaio*s (1580), o filósofo valeu-se de um ponto de vista bastante relativizador para abordar os Tupinambá:

acho que não há nada de bárbaro e de selvagem nessa nação, a não ser que cada um chama de barbárie o que não é seu costume. Assim, como, de fato, não temos critério de verdade e de razão além do exemplo e da forma das opiniões e usos do país em que estamos. Nele sempre está a religião perfeita, o governo perfeito e consumado de todas as coisas¹⁰⁹.

¹⁰⁶ BRY, Theodore de. *Americae tertia pars* memorabile provinci Brasili (...). Francofurti: apud Joannem Welchelm, impensis Theodori de Bry, 1592. No ano seguinte foi publicada uma edição em alemão.

¹⁰⁷ De fato, em 1597, o humanista Petrus Lepidus, reagindo às publicações de de Bry, afirmou que “não havia ninguém que não tinha lido as viagens às Índias de Hans Staden, Girolamo Benzoni, Jean de Léry e outros”. Citado por GROESEN, Michiel van. *The Representations of the Overseas World* in the De Bry Collection of Voyages (1590–1634). Leiden: Brill, 2008, p. 108-109.

¹⁰⁸ CHICANGANA-BAYONA, Yobenj A., op. cit., cap. 4.

¹⁰⁹ MONTAIGNE, Michel de. *Os ensaios*. São Paulo: Penguin Companhia, 2010, p. 118.



Imagem c - [Cerimônia de ingestão do inimigo morto]. Bry, Theodore de. Dritte Buch Americae, darinn Brasilia (...), 1593. Fonte: John Carter Brown Library.

Como Jean de Léry, que, como veremos em detalhe no terceiro capítulo, soube usar o referencial de sua cultura para conhecer de maneira complexa outra cultura, Montaigne revela nessa passagem os pressupostos epistemológicos em que se apoia sua avaliação sobre o outro.

Na segunda metade do século XVI, foi, portanto, um pequeno conjunto de obras sobre os Tupi que alcançou círculos mais amplos de leitores europeus, que puderam tirar delas reflexões bastante diversas. Projeções mais ou menos fantasiosas persistiam, mas a existência de diferentes relatos de experiências diretas permitia fixar os principais elementos configuradores da sociedade e cultura tupi, os quais por sua vez, foram objetos de avaliações oscilantes, segundo a forma como eles eram contrastados ao mundo europeu.

A presença portuguesa na costa sul americana durante o período, embora mais importante do que a francesa, esteve longe de produzir obras impressas de grande impacto no meio letrado europeu. Foi apenas em 1576 que Pero Magalhães de Gândavo publicou sua *História da província de Santa Cruz*, que é a um tempo uma reação aos relatos sobre a terra impressos por homens de outras nações e uma propaganda de imigração aos conterrâneos

lusitanos.

A causa principal que me obrigou a lançar mão da presente história, e sair com ela à luz, foi por não haver até agora pessoa que a empreendesse, havendo já setenta e tantos anos que esta província é descoberta. A qual história creio que mais esteve sepultada em tanto silêncio, pelo pouco caso que os portugueses fizeram sempre da mesma província, que por faltarem na terra pessoas de engenho, e curiosas que por melhor estilo, e mais copiosamente que eu a escrevessem. Porém já que os estrangeiros a têm noutra estima, e sabem suas particularidades melhor e mais de raiz que nós (aos quais lançaram já os portugueses fora dela à força d'armas por muitas vezes) parece cousa docente e necessária terem também os nossos naturais a mesma notícia, especialmente pera que todos aqueles que nestes Reinos vivem em pobreza não duvidem escolhê-la para seu amparo: porque a mesma terra é tal, e tão favorável aos que a vão buscar, que a todos agasalha e convida com remédio por pobres e desamparados que sejam.¹¹⁰

Como é bem sabido, esse longo silêncio sobre a história da colônia portuguesa na América do Sul ao qual Gândavo faz alusão deve-se à política da Coroa lusitana de controlar rigidamente a circulação de informações sobre suas possessões coloniais. Assim, a questão não seria tanto que “os estrangeiros a têm noutra estima, e sabem suas particularidades melhor e mais de raiz que nós”, quanto a relação desproporcional entre o que os portugueses sabiam sobre o Brasil e as informações sobre ele que circulavam de maneira mais ampla. A exceção do livro de Gândavo exemplifica de alguma maneira esse desequilíbrio, pois era inviável criar um fluxo de imigração espontâneo para o Brasil sem que os súditos da Coroa conhecessem as potencialidades da terra conquistada. O que prevaleceu, contudo, foi o controle sobre os escritos que tratavam do Brasil, de maneira que, ao longo do século XVI, o esforço para reverter o que Gândavo notava como atraso português no mercado de impressos sobre o Brasil não foi muito além dessa solitária edição, limitando-se a algumas poucas cartas jesuíticas, compiladas em publicações de 1551 e 1555¹¹¹. Um exemplo que ilustra esse controle é a publicação em 1625 de dois dos tratados sobre o Brasil escritos pelo jesuíta português Fernão Cardim. Em 1601, quando retornava de Portugal ao Brasil, a nau em que o missionário viajava foi capturada por corsários ingleses. Cardim ficou detido na Inglaterra até 1603 e certamente teve seus manuscritos retidos pelos ingleses, pois em 1625 o religioso e editor inglês Samuel Purchas a publicou em inglês em sua coleção de relatos de viagem, sob o título *A treatise of Brazil written*

¹¹⁰ GÂNDAVO, Pero Magalhães de, op. cit., p. 89.

¹¹¹ Sobre essas duas coletâneas, conferir, HUE, Sheila Moura. Introdução. **Primeiras cartas do Brasil: 1551-1555**, introdução e notas de Sheila Moura Hue. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2006.

by a Portugal which had long lived there¹¹². Contudo, a maioria dos textos quinhentistas portugueses sobre o Brasil e, particularmente, sobre os Tupinambá só ganharia edições impressas a partir de meados do século XIX. É o caso, por exemplo, da carta de Caminha, como já vimos, do *Tratado descritivo do Brasil em 1587*, de Gabriel Soares de Sousa, das versões em português dos escritos de Cardim e de grande parte das cartas jesuíticas¹¹³.

Neste trabalho, a opção por privilegiar os relatos sobre os Tupinambá que foram impressos e circularam já no século XVI deve-se, pois, às melhores possibilidades de investigar as relações e os diálogos que eles propuseram com o público contemporâneo e os contextos de recepção que se ofereciam a esses leitores. Assim, minha escolha não se orientou apenas por uma valorização intrínseca dos textos impressos e das informações neles contidas, mas também pelo fato de que eles, tendo circulado entre um público amplo, impactaram o debate intelectual europeu no momento mesmo em que foram produzidos¹¹⁴.

A relativa abundância de fontes sobre os antigos Tupi não era, portanto, uma realidade de fato antes do século XIX, o que impedia esforços para empreender visões de conjunto. Além disso, o que estava ao alcance do público mais amplo constituía um material esparso e aquilo que tinha maior circulação continha muitas vezes os dados mais superficiais, estereotipados e mesmo fantasiosos sobre os Tupi. Nesse cenário, as narrativas de Hans Staden e Jean de Léry, tanto pela importância das experiências que relatam quanto por suas traduções e sucessivas edições, são obras que se prestam à análise de um ciclo que atravessa os contextos anteriores, simultâneos e posteriores às experiências dos viajantes junto à sociedade tupinambá. As duas obras permitem investigar as formas de organização dessa sociedade, os projetos iniciais de colonização empreendidos por Portugal e França, as linhas de força que atuaram na interação entre nativos e colonos e as condicionantes epistemológicas que permearam sua expressão e recepção no mundo europeu do século XVI. Ao adentrar, nos próximos capítulos, nos detalhes particulares presentes em cada narrativa, será possível explorar de maneira mais profunda todos os elementos que compõem esse ciclo.

¹¹² Cf. “A treatise of Brazil written by a Portugal which had long lived there”. In: PURCHAS, Samuel. **Haklvytvs posthumus, or, Pvrchas his Pilgrimes**. Contayning a history of the world, in sea voyages, & lande-trauells (...). London: Imprinted for H. Fetherston, 1625. v. 4.

¹¹³ Cf., por exemplo, SOUSA, Gabriel Soares de. **Tratado descritivo do Brasil em 1587**. Rio de Janeiro: Typographia Universal de Laemmert, 1851. CARDIM, Fernão. **Narrativa epistolar**, op. cit. Id. **Do principio e origem dos indios do Brasil** e de seus costumes, adoração e ceremonias. Rio de Janeiro: Typographia da Gazeta de Noticias, 1881. **Cartas avulsas**: 1550-1568. Rio de Janeiro, Imprensa Nacional, 1887. Como já dito, Fernandes oferece uma visão abrangente sobre as fontes quinhentistas e seiscentistas sobre os Tupinambá, sem, contudo, abordar sua história editorial. cf. FERNANDES, Florestan. Um balanço crítico da contribuição etnográfica dos cronistas, op. cit.

¹¹⁴ Contudo, cumpre dizer que ao longo do trabalho, como já tenho feito neste capítulo, os textos quinhentistas sobre os Tupinambá que só ganharam edições impressas séculos depois de sua criação servirão como meio de controlar, endossar, complementar e contrapor as informações contidas nos textos impressos.

Apesar de as obras de Staden e Léry figurarem como expressão da ação e ponto de vista do colonialismo europeu na América do Sul, um dos objetivos centrais do meu trabalho de análise será evidenciar o papel das agências indígenas nas experiências vividas e relatadas pelos dois viajantes europeus. De alguma maneira, o interesse desta pesquisa é o oposto daquele vislumbrado por Jean Marcel Carvalho França ao tratar dos padrões narrativos sobre o Brasil e os brasileiros que teriam sido gestados durante a breve existência da França Antártica:

O que interessa, realmente, creio, é saber que colônia e que colonos esses relatos construíram para o público europeu durante três longos e decisivos séculos que se seguiram ao feliz desvio da frota cabralina, séculos em que se consolidaram certas percepções acerca do Novo Mundo, as quais, como bem sabemos, tiveram vida longuíssima na cultura ocidental.¹¹⁵

Ao contrário de Carvalho França, creio que o que interessa é pensar como a criação de “certas percepções [europeias] acerca do Novo Mundo” são fruto não de uma invenção simplesmente europeia, mas de uma relação entre o mundo europeu e o mundo nativo, cujo processo de representação preserva também, embora indiretamente, as agências nativas. Esse, aliás, é um dos pressupostos de trabalhos mais recentes em história indígena, bem sintetizado por Maria Regina Celestino de Almeida: “trata-se de deslocar o foco de análise dos colonizadores para os índios, procurando identificar suas formas de compreensão e seus próprios objetivos nas várias situações de contato por eles vividas.”¹¹⁶ É um equívoco fundamental, pois, encarar as populações nativas do Novo Mundo como inertes às ações e invenções coloniais, como se a compreensão das projeções europeias sobre outras terras e povos prescindisse a compreensão das agências históricas nativas no processo de colonização europeia das Américas.

Nesse sentido, as narrativas das experiências de Staden e Léry entre os Tupinambá devem ser compreendidas também como produto das agências indígenas, o que fica claro pela posição que os dois viajantes ocupam na trama das relações entre grupos nativos e invasores. O centro do relato do alemão é o cativo a ele imposto pelos Tupinambá, do qual ele não escapou por deter, enquanto europeu, algum tipo de superioridade civilizacional, política, religiosa ou mesmo discursiva. Decerto, o cativo agiu em benefício de sua liberdade, mas sua ação se deu num quadro de confrontos e acomodações políticas e cosmológicas estabelecido primordialmente pelos captores tupinambá. O relato do francês, por seu turno, organiza-se pelo

¹¹⁵ FRANÇA, Jean Marcel Carvalho. A França Antártica e a criação de padrões narrativos sobre o Brasil e os brasileiros. **História**. São Paulo, v. 27, n. 1, p. 15-27, 2008, p. 24.

¹¹⁶ ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. **Os índios na História do Brasil**. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2010, p. 23.

contraste entre a rivalidade entre franceses católicos e franceses protestantes e a acolhida que estes encontraram junto aos Tupinambá. De fato, no plano interno à organização da França Antártica, houve um conflito político-religioso entre Villegagnon, o líder da colônia, e os calvinistas que lá chegaram no início de 1557. No ponto extremo do conflito, os calvinistas escaparam da perseguição imposta por Villegagnon e buscaram exílio entre os Tupinambá, que, no relato de Léry, mostram-se aos reformados mais acolhedores do que seus conterrâneos cristãos.

Numa e noutra experiência, os Tupinambá não foram objetos inertes das ações coloniais e de invenções narrativas dos dois viajantes. Na verdade, houve uma ação direta dos Tupinambá sobre Staden e Léry, que condicionou não apenas as ações destes, mas também a forma como elas se manifestaram em suas narrativas. Desvendar as interpenetrações das agências nativas e coloniais nesses dois casos singulares será a tarefa dos próximos capítulos.

2. ESPAÇOS DE NEGOCIAÇÃO: HANS STADEN CATIVO DOS TUPINAMBÁ

2.1 Condições do tempo, condições da história

erro de português

Quando o português chegou
Debaixo d'uma bruta chuva
Vestiu o índio
Que pena!
Fosse uma manhã de sol
O índio tinha despido
O português¹¹⁷

Nesse poema de 1925, Oswald de Andrade liga de maneira inesperada um evento histórico a um evento meteorológico: o tempo natural atua decisivamente sobre o novo tempo histórico inaugurado pelo encontro entre ameríndio e europeu. Contudo, a ação do tempo natural sobre o tempo histórico não responde a nenhuma finalidade necessária. Ao contrário, o poema aponta para seu caráter contingente, indicado pela forma condicional no quinto verso (“fosse uma manhã de sol”). A forma como Oswald revisita a história do mau encontro coloca ameríndios e europeus em posições simétricas. Versão e inversão da História. A inversão não como ato falsificador e sim crítico, que não fixa posições de sujeito e objeto, atividade e passividade, mas postula sua reversibilidade. Sob certas condições, o europeu civilizou o índio; sob outras, o índio teria civilizado o português. Por trás da causa, o acaso.

Entre versão e inversão, um lamento (“Que pena!”) explica e qualifica o evento (o “erro de português”), ao mesmo tempo em que prepara a segunda parte, a abertura para outro destino possível. O poema recusa a via de mão única da narrativa teleológica, reveladora da incontornável desigualdade entre os povos e justificadora do domínio de uns sobre os outros. Sua proposta é abrir um campo de possibilidades que permite reorganizar eventos, agentes e suas relações históricas. Vestir e despir não são, portanto, metáforas de civilização e barbárie, mas diferentes possibilidades de ser civilizado.

O que há implícito nesses versos despreziosos é um esboço de uma teoria da história que permite conjugar o passado em outros modos (lembramos do uso do subjuntivo no quinto verso). Neles transparecem a elaboração da antropofagia oswaldiana, que tomará forma mais

¹¹⁷ ANDRADE, Oswald de. **Poesias reunidas**. São Paulo: Companhia das Letras, 2017, p. 244.

definitiva três anos depois, com a publicação do *Manifesto Antropófago* no primeiro número da *Revista de Antropofagia*¹¹⁸. Em seu programa teórico, crítico e revolucionário, a antropofagia de Oswald faz, segundo Beatriz Azevedo, “devoração crítica da realidade” ao “responder ao colonizador com uma devoração da história em que haja troca de papéis, inversão de hierarquias e uma projeção de futuro onde possa existir o ‘bárbaro tecnizado’”¹¹⁹.

Na primeira página do primeiro número da *Revista de Antropofagia* aparece com grande destaque uma citação do relato de Hans Staden: “Ali vem nossa comida pulando”. Como no poema de 1925, esse chiste bem ao gosto modernista deve ser lido para além de sua intenção meramente cômica. Quem pula é o próprio Staden, quem faz troça dele, os Tupinambá que o capturaram. O leitor da *Revista* atualiza o riso dos Tupinambá e com isso é levado a se identificar com os captores, não com o cativo. A *Revista* se recusa, portanto, a ler o relato do artilheiro alemão em sua própria codificação retórica. Eis um exemplo da inversão antropofágica oswaldiana: ela se vale da narrativa de Staden para citar os Tupinambá. Há aí, na verdade, uma reinversão, pois, enquanto cativo, Staden é um europeu cristão dominado pelo gentio pagão: a primeira inversão, superficial e provisória, servindo para ressaltar o poder do Deus cristão, que é, no relato, quem salva o cativo, predestinado não ao moquém tupinambá, mas ao retorno à terra natal.

Tomando como sugestão inicial as propostas elaboradas pela antropofagia oswaldiana, pretendo neste capítulo investigar as possibilidades de realizar uma “leitura invertida” da “História verdadeira” [*Warhaftige Historia*] de Hans Staden, que narra seu próprio cativo entre os Tupinambá e faz uma descrição etnográfica desse povo¹²⁰. Aqui vale retomar a célebre passagem da tese 7 sobre o conceito de história, de Walter Benjamin: é preciso escovar a “História verdadeira” a contrapelo, na medida em que ela é menos um relato do contato entre civilização e barbárie do que um monumento da barbárie em si mesma e em seu processo de transmissão.¹²¹ A estratégia, pois, é tomar como ponto de partida a hipótese de que a história de Staden é verdadeira, mas não nos termos do discurso elaborado pela obra e sim em suas

¹¹⁸ Id.. Manifesto Antropófago. *Revista de Antropofagia*. São Paulo, v. 1, p. 3 e 7, maio 1928.

¹¹⁹ AZEVEDO, Beatriz. **Antropofagia: Palimpsesto Selvagem**. São Paulo: SESI-SP Editora, 2018, p. 59. Na tese, defendida em 1950, para concurso à cadeira de filosofia na Universidade de São Paulo, Oswald de Andrade faz uma interpretação dialética (e teleológica) do “homem como problema e como realidade”, na qual a síntese é justamente o “homem natural tecnizado”, herdeiro, pois, da civilização ocidental e do primitivismo antropofágico. ANDRADE, Oswald. “A crise da filosofia messiânica”. In: ANDRADE, Oswald. **A utopia antropofágica**. São Paulo: Globo, 1990, p. 101-147.

¹²⁰ STADEN, Hans. **Warhaftige Historia**, op.cit.

¹²¹ “Nunca houve um monumento de cultura que não fosse também um monumento de barbárie. E, assim como a cultura não é isenta de barbárie, não o é, tampouco o processo de transmissão da cultura. Por isso, na medida do possível, o materialista histórico se desvia dela. Considera sua tarefa escovar a história a contrapelo. BENJAMIN, Walter. Sobre o conceito da História. In: BENJAMIN, Walter. **Magia e técnica, arte e política**. Obras escolhidas vol. 1. São Paulo: Editora Brasiliense, 1994, p. 225.

fissuras, onde se pode encontrar contradiscursos portadores de outras verdades¹²².

2.2 Caminho bifurcado, caminhos convergentes

Nas duas vezes em que veio no Novo Mundo, Staden também esteve implicado em uma série de casualidades e brutas chuvas. Embora não fosse português nem se saiba em que condições meteorológicas, em algum momento o índio o despiu e quis comê-lo, como comeu o Bispo Sardinha¹²³. Cativo dos índios tupinambá que viviam ao norte de São Vicente, Staden passou nove meses nessa condição e negociou incessantemente a manutenção de sua própria vida, com a ajuda mais ou menos direta de seu Deus. Nesse encontro, portanto, brutas chuvas e manhãs de sol não eram casualidades meteorológicas, como se pode notar em duas xilografuras que ilustram o relato (imagens 28 e 29)¹²⁴. Com os sinais trocados em relação ao poema de Oswald, nessas imagens está claro que o bom tempo devia ser interpretado como a verdade cristã e o mau tempo como o erro selvagem. Uma diferença mais importante: nessas imagens, o bom e o mau tempo não eram marcas de possibilidades históricas imprevisíveis, mas uma etapa de um destino já escrito – o bom tempo cristão é uma necessidade histórica implacável. O fato de Staden ter conseguido se salvar e retornar à sua terra natal seria prova contundente dessa necessidade. Cabia então um compromisso oposto ao de Oswald: contar a sua história em nome da glória do Deus único e verdadeiro.

Quando Hans Staden partiu de sua terra natal, Hesse, no centro da Alemanha, para alcançar Lisboa, seu objetivo era visitar a Índia. Contudo, ao chegar ao seu destino, em abril de 1547, as expedições portuguesas para o Oriente já haviam partido. O alemão alistou-se então em uma viagem comercial que se dirigia ao Brasil¹²⁵. No início de 1548, a expedição aportou

¹²² Nesse sentido, Staden seria aquela “testemunha à revelia” de que fala Marc Bloch: “Em nossa inevitável subordinação em relação ao passado, ficamos portanto pelo menos livres no sentido de que, condenados sempre a conhecê-los por meio de seus vestígios, conseguimos saber sobre ele muito mais do que ele nos julgara sensato nos dar a conhecer.” BLOCH, Marc. **Apologia da história** ou O ofício de historiador. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002, p. 86.

¹²³ A deglutição do Bispo Pero Fernandes Sardinha, ocorrida em 1556, é o marco temporal inicial em que se assenta o Manifesto Antropófago oswaldiano.

¹²⁴ Em vista de seu caráter narrativo, que permite sua leitura paralelamente à do texto, decidi incluir em anexo todas as xilografuras que ilustram a primeira edição do livro de Staden. Assim, salvo menção contrária, todas as imagens citadas neste capítulo encontram-se no Anexo 1.

¹²⁵ STADEN, Hans. **Dois viagens ao Brasil**. Tradução da transcrição em alemão moderno de Guiomar de Carvalho Franco. São Paulo: Hans Staden-Gesellschaft, 1942, cap. 1. Os trechos citados do livro dizem sempre respeito a essa edição. Eventualmente, também serão feitas referências ao texto original, a fim de dar precisão a certas passagens e, por conseguinte, às argumentações nelas baseadas. Daqui em diante, as referências ao livro de Staden serão colocadas no corpo do texto, entre parêntesis, com a indicação da parte do livro e do capítulo correspondente.

em Pernambuco. Feitos os negócios em Olinda, Staden tomou parte num conflito entre os colonos portugueses e os índios Caeté, ocorrido em Igarassu, um pouco mais ao norte (parte 1, cap. 4). Nos arredores da capitania da Paraíba, a nau em que viajava Staden bateu-se ainda com uma nau francesa carregada de pau-brasil, o que resultou em mortos e feridos do lado português (parte 1, cap. 5). Staden, porém, retornou ileso a Lisboa, em outubro de 1548, e partiu rumo a Sevilha, para iniciar sua segunda viagem ao Novo Mundo (parte 1, cap. 6), que o levou não ao Rio da Prata, como estava previsto, mas à capitania de São Vicente.

Uma sucessão de infortúnios impediu Staden de chegar ao destino final de sua segunda viagem. As três naus que compunham a expedição espanhola se separaram durante a travessia do Atlântico. Como a separação era provável, havia sido designado um ponto de encontro, a Ilha de Santa Catarina, onde anos antes os espanhóis haviam estabelecido, em aliança com os Carijó, uma feitoria (parte 1 cap. 9). A nau em que viajava o mercenário alemão chegou ao ponto de encontro no fim de 1550 e pouco depois uma segunda reuniu-se à primeira. A terceira perdeu-se para sempre na travessia. Estando tudo pronto para a retomada da viagem, a maior das duas naus naufragou. Sem poder partir em uma nau apenas, a tripulação enfrentou dois anos de perigos e fome em Santa Catarina. Em meados de 1553, prestes a sucumbir, o capitão da expedição, Juan de Salazar y Espinoza, e mais alguns homens (Staden inclusive) partiram para São Vicente em busca de uma nau que lhes permitisse prosseguir viagem. Contudo, sobreveio um novo naufrágio, pouco antes de o grupo chegar ao destino (parte 1, cap. 12). Staden e seus companheiros salvaram-se e, algum tempo depois, o artilheiro alemão assumiu um arriscado posto num forte em construção situado no canal de Bertioga, limite entre os territórios ocupados pelos Tupiniquim, aliados dos portugueses, e os ocupados pelos Tupinambá, aliados dos franceses (parte I, cap. 16).

Staden honrou os quatro meses de contrato pelo qual se comprometia a guardar “a casa, na qual nenhum português queria ficar, porque ela era bem pouco fortificada.” (Idem). Fim do período, o próprio governador-geral do Brasil, Tomé de Sousa, pediu que o artilheiro alemão mantivesse seu posto, por cujo serviço ele seria recompensado pelo rei. Staden concordou em guardar o forte por mais dois anos, mas não pôde cumprir esse novo compromisso, pois, no início de 1554, numa saída do forte para uma caçada no mato, ele foi pego por um grupo tupinambá, que evidentemente o tomou por português, um inimigo portanto (parte 1, cap. 18).

Nesse momento começaria a mais longa e significativa aventura de Hans Staden: os nove meses em que viveu como cativo dos Tupinambá. Ao passar pelas cerimônias de recepção

de cativos na aldeia de Ubatuba¹²⁶, o alemão crê, a princípio, que sua morte num ritual antropofágico é iminente: “não conhecia eu ainda seus costumes, tão bem como depois, e pensava agora que se preparavam para me matar” (parte I, cap. XXII). Contudo, às cerimônias de recepção do inimigo não se seguia imediatamente a morte ritual. Entre elas havia sempre um lapso de tempo que variava de alguns meses a vários anos¹²⁷.

A vida de cativo permitiu, de fato, que Staden conhecesse mais a fundo seus captores. Rituais antropofágicos, ataques dos e aos Tupiniquim, diálogos com os principais das aldeias, enfrentamento de uma epidemia, relações comerciais e diplomáticas dos Tupinambá com franceses e portugueses são algumas das experiências que teve o prisioneiro alemão. Longe de ser mero espectador desses acontecimentos, Staden teve papel ativo na maioria deles. O objetivo primeiro de suas ações era, como já ficou dito, negociar a manutenção de sua vida e para isso ele se valeu de estratégias que tinham um pé nas alianças políticas entre nativos e europeus e outro nas forças sobrenaturais. Adiante retomaremos essa questão com mais vagar. Por enquanto, basta repetir que de um jeito ou de outro o esforço do cativo foi recompensado: resgatado por um navio francês, ele pôde retornar à Hesse, sua região natal, e contar a história de suas aventuras no Brasil.

Staden desembarcou em Honfleur, na Normandia, em fevereiro de 1555, de onde retornou para Hesse após breves passagens por Dieppe, Londres e Antuérpia (parte 1, cap. 52 e 53). Dois anos mais tarde, no carnaval de 1557, saíria em Marburgo o relato impresso de Staden sobre suas duas viagens ao Novo Mundo. A *Warhaftige Historia* [História verdadeira]¹²⁸ foi o primeiro livro impresso a oferecer um relato detalhado dos povos indígenas da costa sul americana, particularmente dos Tupinambá¹²⁹.

Warhaftige Historia teve um sucesso imediato – foram quatro edições apenas em 1557¹³⁰ – e duradouro – até 1715, o livro foi reimpresso a cada quatro anos em média, embora tenha estado circunscrita aos territórios protestantes, na Alemanha e nos Países Baixos

¹²⁶ A aldeia de Ubatuba na qual Staden permaneceu aprisionado a maior parte do tempo não corresponde a nenhuma parte do atual município paulista. O topônimo é algo genérico e o próprio Staden cita outra aldeia assim chamada. Confrontando as informações geográficas e toponímicas fornecidas pelo relato de Staden e por outras fontes quinhentistas, é mais provável que a aldeia de Ubatuba onde o alemão permaneceu preso ficasse em algum ponto do litoral dos atuais municípios fluminenses de Angra dos Reis ou Mangaratiba. Para uma discussão a esse respeito, cf. Idem, p. 87-88, nota 108.

¹²⁷ Para uma descrição, baseada nas fontes quinhentistas e seiscentistas, e análise da recepção dos cativos pelos Tupinambá, ver, por exemplo: CLASTRES, Hélène. Les beaux-frères ennemis. À propos du cannibalisme tupinambá., *Nouvelle Revue de Psychanalyse*, n. 6, p. 71-82, out. 1972.

¹²⁸ STADEN, Hans. *Warhaftige Historia*, op. cit.

¹²⁹ Pouco depois, ainda em 1557, foram publicadas *Les singularitez de la France Antarctique*, de André Thevet, que, apesar de sua curta estadia na Baía de Guanabara (entre novembro de 1555 e janeiro de 1556), pode colher muitas informações sobre os Tupinambá. Cf. THEVET, André. *Les singularitez*, op. cit.

¹³⁰ MORAES, Rubens Borba de. *Bibliographia Brasiliana*. São Paulo: Edusp; Fapesp, 2010, vol. 2, p. 372.

sobretudo¹³¹. Vendido em barracas do mercado de Marburg e na já então importante feira de livros de Frankfurt¹³², a obra reunia elementos populares e eruditos. Ao mostrar um índio deitado numa rede comendo uma perna humana ao lado de um moquém, a xilogravura que ilustra a página de rosto da primeira edição da obra fornece indícios sobre essas duas faces (imagem 1). Na Alemanha de meados do século XVI, havia intensa circulação de livros ilustrados e de xilogravuras em folhetos populares, sendo Marburgo um importante centro de produção desses últimos¹³³. As imagens dessas folhas volantes frequentemente representavam cenas horríveis e sanguinárias, razão pela qual Neil L. Whitehead argumenta que a presença de uma cena antropofágica na página de rosto do livro de Staden não teria causado impressão particularmente nova ao público contemporâneo¹³⁴. Em certa medida, portanto, sua função seria a de se adequar às práticas vigentes do mercado editorial. Contudo, como bem notam Duffy e Metcalf, em que pese o uso de uma estratégia habitual com fins comerciais, a imagem da página de rosto de *Warhaftige Historia* não segue o padrão visual das publicações do período: ela representa elementos, como a rede e o moquém, que ainda não tinham entrado no repertório da ilustração de livros, embora tivessem sido descritos em textos anteriores (nas cartas de Américo Vespúcio, por exemplo)¹³⁵. Assim, a imagem da página de rosto da primeira edição de *Warhaftige Historia* ao mesmo tempo que dá indícios de observância às práticas editoriais em curso, notadamente de publicações populares, revela que havia um interesse em fornecer informações novas e precisas sobre o assunto que a imagem anunciava. Nesse sentido, a xilogravura da primeira edição contrasta com as edições de Frankfurt do mesmo ano, nas quais há também uma xilogravura, mas em vez de um índio antropófago, homens vestidos à moda oriental introduzem um corpo sem cabeça em um forno de alvenaria (imagem d). Mais afinadas com a prática corrente ao longo do século XVI de reutilização de matrizes para ilustrar textos para os quais não foram concebidos, as edições de Frankfurt ilustraram a viagem de Staden ao Novo Mundo com as xilogravuras feitas para acompanhar o relato de viagem de Ludovico di Varthema ao Oriente¹³⁶.

¹³¹ NEUBER, Wolfgang. Travel Reports in Early Modern Germany. In: REINHART, Max (ed.). **Early Modern German Literature 1350–1700**. Rochester: Camden House, 2007, p. 756. O sucesso da obra nos Países Baixos é notado e documentado por Borba de Moraes. MORAES, Rubens Borba de, op. cit., 372.

¹³² Um catálogo da feira de Frankfurt faz referência a um *Menschenfresserbuch*, isto é, livro sobre comedores de homens. Cf. VOIGT, Lisa; BRANCAFORTE, Elio. The Traveling Illustrations of Sixteenth-Century Travel Narratives. **PMLA**, v. 129, n.º 3, p. 365398, maio 2014, p. 368.

¹³³ WHITEHEAD, Neil L. The Ethnographic Lens in the New World: Staden, De Bry, and the Representation of the Tupi in Brazil. MELION, Walter S., WANDEL, Lee Palmer (ed.). **Early modern eyes**. Leiden; Boston: Brill, 2010, p. 83.

¹³⁴ *Ibid.*, p. 83.

¹³⁵ DUFFY, Eve M.; METCALF, Alida C. **The return of Hans Staden: a go-between in the Atlantic world**. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 2012, p. 117.

¹³⁶ Para uma análise sobre a reutilização dessas imagens na edição de Frankfurt de *Warhaftige Historia*, cf. VOIGT, Lisa; BRANCAFORTE, Elio, op. cit.

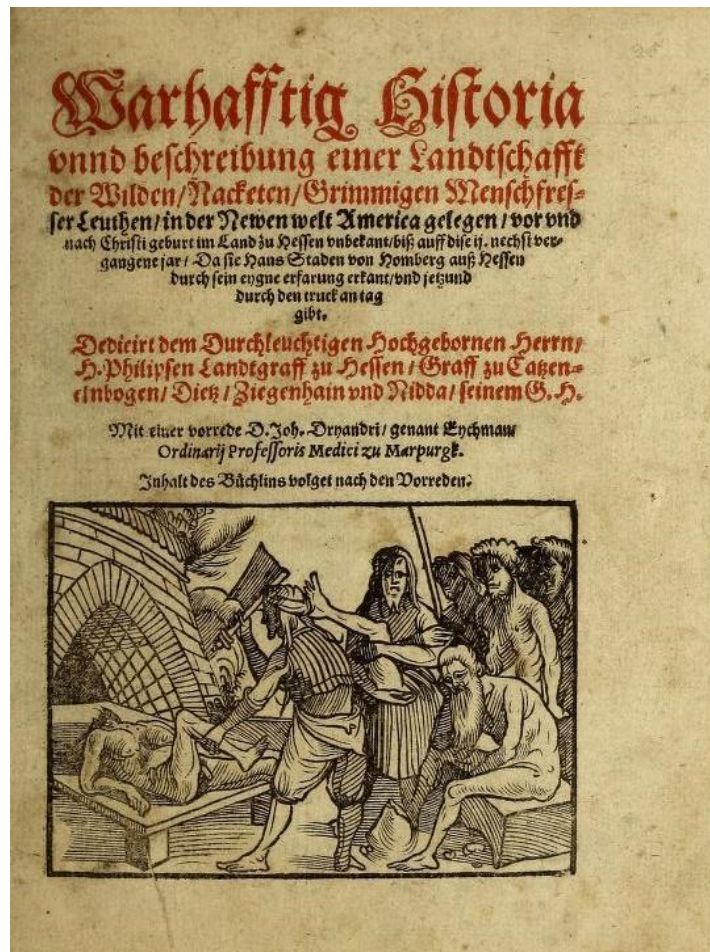


Imagem d - Página de rosto. Staden, Hans. *Warhaftig Historia vnnnd Beschreibung einer Landtschafft (...)*, 1557 (edição de Frankfurt). Fonte: John Carter Brown Library.

Precisão e novidade são pontos orientadores não apenas para a ilustração da página de rosto, mas também para a maioria das imagens que ilustra a primeira edição do relato de Hans Staden: 56 ao todo, um número bastante significativo para os padrões da época, sobretudo se se considerar que a obra não chegava a duzentas páginas e que Staden era um autor estreado e sem nenhuma projeção no meio intelectual de Hesse. O prefácio de *Warhaftige Historia* deixa claro que os custos das gravuras e impressão foram altos e ficaram a cargo do autor. O investimento alto na produção de muitas imagens originais pressupõe que Staden atribuía grande importância às xilogravuras de seu livro. Embora não haja elementos suficientes para determinar a autoria das imagens, creio que a hipótese de Duffy e Metcalf seja a que melhor se apoia em evidências disponíveis. As autoras sustentam que “todas as imagens do livro indicam a colaboração entre Staden, um artista e um entalhador (...). Staden permaneceu muito próximo da produção das xilogravuras e limitou sua expressão artística e imaginação¹³⁷.

Adiante analisarei mais detidamente algumas imagens do livro; destaco por enquanto

¹³⁷ “all of the images in the book argue for a collaboration between Staden, an artist, and a woodcutter. (...) Staden remained very near to the production of the woodcuts and limited the artistic expression and imagination” DUFFY, Eve M.; METCALF, Alida C., op. cit., p. 117.

duas de suas características gerais que reforça o pertencimento da obra tanto ao registro popular quanto erudito. Em primeiro lugar, é notável seu caráter narrativo, que a aproxima do universo popular, pois, como afirma Wolfgang Neuber, a presença de ilustrações nos livros de viagem do século XVI teria sido capaz até mesmo de incluir os não alfabetizados: “Qualquer um que ouvisse a história e visse as imagens em conjunto apenas uma vez poderia, mais ou menos em suas próprias palavras, contar novamente a história apenas olhando as ilustrações”¹³⁸ Especificamente sobre as imagens de *Warhaftige Historia*, o autor nota ainda que a sequência ordenada de imagens assume o status de uma argumentação secundária, mas independente do texto.¹³⁹ Em segundo lugar, muitas das imagens que ilustram a primeira edição de *Warhaftige Historia* buscam representar com precisão cartográfica o traçado da costa sul americana, dão informações toponímicas, tanto atribuídas por nativos quanto por europeus, e indicam os povos que ocupavam determinados territórios¹⁴⁰ (imagens 9, 11 e 30, entre outras). Se a forma como esses elementos são concretizados nas ilustrações as distanciam da sofisticação a que a cartografia quinhentista tinha chegado, ela sem dúvida argumenta em favor de uma aproximação entre a primeira edição de *Warhaftige Historia* e a ciência cosmográfica coeva.

A aproximação do relato de Staden às regras da cosmografia é explicitada no prefácio, escrito pelo humanista, médico e professor de anatomia da Universidade de Marburgo Johannes Dryander:

Em segundo lugar empreendo o trabalho de rever este livrinho, com tanto mais alegria e carinho, porque gosto de ocupar-me com assuntos que se avizinham da matemática, tal como a cosmografia, isto é, a descrição e medição das terras, cidades e roteiros de viagens, dos quais este livro trata de muitas maneiras. (Prefácio)

Mais que identificar a relação, o médico humanista certamente colaborou para que a obra tomasse seus contornos. Além de revisar o livro e escrever seu prefácio, Staden pediu que “revisse seu trabalho e que fizesse as necessárias correções” (Prefácio). Como conhecia o pai de Staden, de quem era conterrâneo e com quem foi educado, Dryander concluiu que o filho teria herdado as virtudes do pai. O jovem artilheiro, contudo, era muito mais um homem de ação do que de ciência, o que está pressuposto em um dos elogios que Dryander faz à sua obra: “E quando assim expõe, em palavras despidas de ornato e pompa, e sem tirar conclusões,

¹³⁸ “Whoever heard the story and saw the pictures together even once could, more or less in one’s own words, tell the story again simply by looking at the illustrations.” NEUBER. Wolfgang, op. cit., p. 740.

¹³⁹ Ibid. p. 740.

¹⁴⁰ Para uma análise sobre o caráter cartográfico das ilustrações de *Warhaftige Historia*, cf. METCALF Alida C. Mapping the Traveled Space: Hans Staden’s Maps in *Warhaftige Historia*. **E-Journal of Portuguese History**, Porto, v. 7, n. 1, p. 1-15, 2009.

convence o leitor de sua sinceridade e veracidade.” (Prefácio). Como Montaigne, o erudito professor de anatomia também valorizava a franqueza do relato simples à glosa das “pessoas finas”¹⁴¹. Staden, por sua vez, encontrou em Dryander as credenciais necessárias para viabilizar sua obra. Como argumentam Duffy e Metcalf: “Johannes Dryander tornou-se um poderoso aliado. Tendo servido como interrogador e censor oficial e, muito provavelmente, possibilitando que Staden trabalhasse com a editora de Kolbe, Dryander deu forma à História verdadeira.”¹⁴² Dryander não se limitou a assinalar o alinhamento de *Warhaftige Historia* aos valores científicos de seu tempo, ele também a circunscreveu em outra esfera, se não mais, certamente tão importante quanto sua participação nos debates científicos. O principal objetivo de Staden, diz o prefaciador, “é dar a conhecer esta história, a fim de que todos possam saber, quão generosamente, e como contra toda a esperança, o Senhor Deus permitiu que Hans Staden voltasse à sua querida pátria.” (Prefácio)

Como apontam vários comentadores, a narrativa da salvação divina de *Warhaftige Historia* segue o modelo de leitura popular que deita raízes na cultura medieval – os relatos hagiográficos, por exemplo –, apesar de o livro de Staden assumir feição protestante¹⁴³. Os registros popular e erudito também parecem úteis para uma compreensão geral da divisão da obra em duas partes. Na primeira (*Historia*), em que Staden assume o papel de santo das narrativas hagiográficas, predominaria o registro popular. Na segunda, em que Staden passa a ser um cosmógrafo que descreve uma terra distante e o quê e quem há nela, predominaria o registro erudito.

A *Historia* é uma narrativa em primeira pessoa em que Staden relata as aventuras por que passou em suas duas viagens ao Brasil. Em seus 53 capítulos, a *Historia* começa com a partida de Staden de Hesse e termina com seu retorno à terra natal. O ritmo inicial da narrativa é acelerado: no fim do primeiro capítulo, o artilheiro alemão já está pronto para a partida ao Novo Mundo, no capítulo seguinte ele está em Pernambuco, no quinto ele não apenas retorna à Europa como parte para sua segunda viagem ao novo Mundo. Os dois anos passados na Ilha de Santa Catarina – por conta de um naufrágio que impediu a continuidade da expedição para o Rio da Prata – são narrados do capítulo VI ao XII. Nos seis capítulos seguintes, Staden narra como chegou a São Vicente, tornou-se artilheiro de um forte mal protegido no canal de Bertioga

¹⁴¹ “Esse homem que eu tinha era homem simples e rústico, o que é condição própria a tornar verdadeiro o testemunho” MONTAIGNE, Michel de, op. cit., p. 117.

¹⁴² “Johannes Dryander became a powerful ally. Having served as an official interrogator and censor, and in all likelihood arranging for Staden to work with the Kolbe printing house, Dryander shaped the True History.” DUFFY, Eve M.; METCALF, Alida C., op. cit., p. 83.

¹⁴³ Cf. OBERMEIER, Franz. Aprender sobre as culturas indígenas na época colonial: a gênese do livro de viagem de Hans Staden (*Historia*, 1557) no cruzamento de discursos alheios. **Anuário de Literatura**, Florianópolis, v. 16, n. 1, jun. 2011, p. 136 e DUFFY, Eve M.; METCALF, Alida C., op. cit., p. 94.

e foi capturado pelos Tupinambá. A captura, narrada no capítulo 18, faz a *Historia* chegar a seu tema principal, ocasião, portanto, para uma mudança de ritmo: Staden relata seu cativeiro entre os Tupinambá em 34 capítulos (até o 51). Já libertado, nos dois capítulos finais o alemão trata de seu retorno à Europa.

Na segunda parte da obra – *Bericht* [relato] – são descritos os costumes, crenças, ritos e vida material dos Tupinambá, e, em menor medida, a fauna e a flora brasileira. A primeira pessoa do relato autobiográfico cede aqui espaço à terceira pessoa de um relato objetivo. São 38 capítulos nessa parte. Do capítulo 1 ao 29, Staden elabora uma etnografia dos Tupinambá, em que estão detalhadas sua vida material e suas formas de organização social, cultural e religiosa. Em certa medida, o *Bericht* apresenta uma homologia com a primeira parte, pois segue em ritmo acelerado, com capítulos breves sobre assuntos etnográficos variados, até chegar ao capítulo 29, o último da parte etnográfica, que descreve longa e detalhadamente o ritual antropofágico tupinambá. Sozinho, esse único capítulo ocupa um terço do espaço dedicado à etnografia. O *Bericht* passa em seguida à história natural do Novo Mundo (do capítulo 30 ao 38) e o livro termina com uma Conclusão, na qual Staden se dirige ao leitor e a Deus.

Essa breve passagem pela organização geral da obra deixa patente que em ambas as partes os Tupinambá são o elemento central do livro: somando as duas partes, dois terços do livro os têm como tema principal¹⁴⁴. O ritmo de evolução das duas partes do livro, além de confirmar essa conclusão, permite iniciar uma análise mais profunda desse conjunto temático principal. Se, na *Historia*, a narrativa avança ligeira para chegar ao episódio do cativeiro de Staden entre os Tupinambá e nele se deter, no *Bericht*, a descrição etnográfica segue a passos largos até chegar ao ritual antropofágico e nele se deter. Os Tupinambá são, pois, o outro que a *Warhaftige Historia* busca representar e sua característica principal é a prática antropofágica, o que há de mais outro no outro. É ela antes de tudo que constitui a experiência aterrorizante do cativo: “Sim. Que os comais, parece-me medonho; não tanto a matança” (parte 1, cap. 37). E é sobretudo por ela que se interessa o olhar do “etnógrafo” Staden na segunda parte. A homologia, estrutural e temática, entre *Historia* e *Bericht* indica que elas são textos diversos tecidos com um fio tirado do mesmo novelo, cuja matéria-prima principal é a antropofagia.

Texto e imagem, popular e erudito, narração e descrição, mesmo e outro revelam elementos importantes da estrutura de *Warhaftige Historia*. Buscarei seguir alguns desses caminhos que se bifurcam a partir da proposta de realizar uma leitura invertida da obra. Isto é, pretendo investigar a hipótese de que o livro de Staden manifesta um discurso e um contra-

¹⁴⁴ Isto é, 62, de 91 capítulos ao todo.

discurso. As duplicações que visam tomar posse completa da experiência com e do outro deixam entrever o outro como apossador da estrutura mesma do discurso. Assim como a sociedade tupinambá não existe sem os contrários de quem se vinga¹⁴⁵, o discurso da salvação e da civilização tampouco se pode fazer sem seus contrários gentios.

2.2.1 Historia e Bericht

Muitos comentadores do relato de Staden se detêm na análise das diferenças entre as duas partes que o formam. Elas residiriam na prevalência de modos do discurso: a *Historia* é dominada pelo modo narrativo, o *Bericht* pelo descritivo. A partir desse enquadramento – aliás já explicitado no título da obra – os ensaios de Mary Louise Pratt e Luciana Villas Bôas, por exemplo, abordam os pressupostos epistemológicos em que se assenta a divisão e os seus efeitos discursivos, enquanto a análise de Duffy e Metcalf foca principalmente nos efeitos discursivos de verossimilhança promovidos pela divisão¹⁴⁶. Embora essenciais para a compreensão de *Warhaftige Historia*, esses vieses epistemológicos e discursivos de análise acabam por se ancorar predominantemente no substrato histórico do Velho Mundo, reduzindo à quase invisibilidade o papel da experiência de Staden no Novo Mundo na configuração da obra.

Contudo, a experiência de Staden entre os Tupinambá é um elemento incontornável a partir do qual o discurso de Staden, com todos seus pressupostos, será elaborado. A multiplicidade de formas que este pode tomar corresponde às possibilidades virtualmente infinitas de organizar os dados da experiência, mas cuja atualização efetiva é limitada por condições sócio-históricas determinadas¹⁴⁷. Do pressuposto de que a representação discursiva da experiência está historicamente condicionada não se deve, contudo, inferir que só há discurso, seja porque ele é a única condição de possibilidade de expressão da experiência, seja porque, no fim das contas, o discurso só trata de si mesmo e de seus pressupostos. Este parece

¹⁴⁵ Cf. CARNEIRO DA CUNHA, Manuela, VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Vingança e temporalidade: os Tupinambá. *Journal de la Société des Américanistes*. v. 71, p. 191-208, 1985. p. 201.

¹⁴⁶ Conferir VILLAS BÔAS, Luciana. O Relato de Viagem e a Transmissão de Conhecimento Empírico no Século XVI. *Floema*, n. 6, p. 131-152, jan./jun., 2010, DUFFY, Eve M.; METCALF, Alida C., op. cit., p. 93 e passim, PRATT, Mary Louise. *Fieldwork in Common Places*. In: CLIFFORD, James; MARCUS, George E. (Org.). *Writing Culture*. Berkeley: University of California Press, 1986, p. 33 e passim.

¹⁴⁷ Como diz Michel Foucault, “em toda sociedade a produção do discurso é ao mesmo tempo controlada, selecionada, organizada redistribuída por um certo número de procedimentos que têm por papel conjugar os poderes e perigos, dominar o evento aleatório, esquivar-se da pesada, da temível materialidade”. [“dans toute société la production du discours est à la fois contrôlée, sélectionnée, organisée et redistribuée par un certain nombre de procédures qui ont pour rôle d’en conjurer les pouvoirs et les dangers, d’en maîtriser l’événement aléatoire, d’en esquiver la lourde, la redoutable matérialité.”] FOUCAULT, Michel. *L’ordre du discours*. Paris: Gallimard, 1971, p. 10-11.

ser, por exemplo, o princípio orientador de Stephen Greenblatt em sua obra sobre os relatos quinhentistas sobre a América Hispânica: “Só podemos estar certos de que a representação europeia do Novo Mundo nos diz algo sobre a prática europeia da representação.”¹⁴⁸ Sem negar a importância decisiva das projeções europeias, creio ser fundamental postular uma clivagem entre experiência e discurso, que expressa no nível teórico a possibilidade de se conhecer o *aqui* (continente americano) também em seus termos e não apenas como realidade subsumida aos termos do *lá* (Europa). Christian Kiening resume bem a questão:

As palavras e imagens que fazem o Novo Mundo presente no Velho ao mesmo tempo o alteram. Isso ocorre não apenas porque a mídia de modo geral tanto apresenta o mundo quanto lhe dá forma, mas também as práticas dos meios de comunicação para representar o Novo Mundo precisam primeiro se formar, e isso deve ocorrer necessariamente em concordância com aquelas já disponíveis¹⁴⁹.

O relato de Staden é formado por uma constelação de clivagens. Da relação entre experiência e discurso, deduz-se, por exemplo, relações entre diferentes configurações sociais e entre diferentes formas de concepção do espaço-tempo. A respeito desta última relação, ela está ligada ao fundamento de qualquer narrativa, que só pode existir se houver uma distância no espaço-tempo entre o vivido/visto, o narrado e o lido/ouvido. Ao mesmo tempo, se quiser ter a pretensão de ser verdadeira, uma narrativa deve projetar uma equivalência entre essas três camadas: o que se lê/ouve corresponde ao que foi narrado, que por sua vez corresponde ao que foi vivido e visto. Esse modo de encarar a narrativa aproxima-se da interrogação de Michel de Certeau sobre a “palavra instituída no *lugar do outro* e destinada a ser escutada de uma *forma diferente* da que fala¹⁵⁰”. Esse “espaço da diferença”, pensado a partir do relato de Jean de Léry e que permitiria articular história e etnografia no conjunto das ciências humanas¹⁵¹, não se observa em *Warhaftige Historia*. Em sua organização mais superficial, a obra marca claramente a separação entre história (primeira parte) e etnografia (segunda parte). Diferentemente do que Certeau viu no livro de Léry, ao conceber a experiência vivida entre os Tupinambá como percurso da salvação, a palavra é instituída na *Historia* como lugar do mesmo e deve ser escutada de forma idêntica à de quem fala. Ainda assim, a “hermenêutica do outro” – “o trabalho de reconduzir a pluralidade dos percursos à unicidade do núcleo produtor.”¹⁵² – estaria operando no relato de Staden, mas com deslocamentos importantes, que devem ser

¹⁴⁸ “We can be certain only that European representation of the New World tell us something about the European practice of representation.” GREENBLATT, Stephen. **Marvelous possessions**. Chicago: The University Chicago Press, 1992, p. 7.

¹⁴⁹ KIENING, Christian. **O sujeito selvagem: pequena poética do Novo Mundo**. São Paulo: Edusp, 2014, p. 63.

¹⁵⁰ 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. 212. Grifos do autor.

¹⁵¹ *Ibid.*, p. 212.

¹⁵² *Ibid.*, p. 219.

apontados.

Certeau entende essa hermenêutica em sua articulação com a etnologia, que, levando a exegese cristã ao Novo Mundo, reserva ao outro um lugar no mesmo¹⁵³. Esse trabalho é feito na primeira parte da obra, pois, enquanto narrativa de cativo com final feliz, a *Historia* encena fundamentalmente o Mesmo – o cristão que permanece igual a si mesmo em condições adversas –, de maneira que os Tupinambá seriam aí apenas um fundo contrastivo que dá relevo ao elemento central da narrativa. *Narrativa do vivido*, a primeira parte da obra é o percurso do cristão europeu em meio aos “selvagens”. Por ser o personagem principal da primeira parte, Staden pode construí-la como história, narrativa, evento. Pelo mesmo motivo, é possível inserir os Tupinambá na História, cuja presença está senão explicada, ao menos justificada pela estrutura da salvação, que envolve a narrativa na medida em que o narrador-personagem é seu portador. A estrutura narrativa da *Historia* comporta, portanto, duas estruturas socioculturais diversas: a do mundo europeu cristão e a do mundo tupinambá – a do cativo e a dos captores. Descontada a evidente assimetria entre as duas estruturas, que abordarei mais adiante, essa constatação permite problematizar as linhas que demarcam os domínios da história e da etnografia em *Warhaftige Historia*, que talvez não sejam nem tão claras, nem tão estanques quanto nos faz crer a divisão da obra em duas partes.

A interpenetração das duas estruturas na *Historia* fica clara à luz da antropofagia. Staden aprenderá ao longo de seu cativo que seus captores comem “não para matar a fome, mas por hostilidade, por grande ódio,” (parte 2, cap. 26), isto é, por vingança, “a instituição por excelência da sociedade tupinambá”¹⁵⁴, que está intimamente ligada à guerra: “como os tupinambás são muito belicosos, todos os seus fundamentos são como farão guerra aos seus contrários.”¹⁵⁵ Cativo de guerra a ser morto por vingança num ritual antropofágico, Staden não poderia senão estar submetido às estruturas sociais tupinambá. Por isso, ao contar sua história, Staden inevitavelmente faz a etnografia de seus captores. Entre os capítulos 21 e 24 da primeira parte, por exemplo, ele narra sua recepção como prisioneiro na aldeia de Ubatuba, processo que tem valor de evento – narração do que fizeram com ele – e de estrutura – descrição das regras sociais de recepção dos inimigos:

Acudiram então todos, moços e velhos, das cabanas, que ficavam num outeiro, e queriam ver-me. Os homens se retiraram com os arcos e flechas para suas moradias e deixaram-me com as mulheres, que me rodearam. Algumas foram à minha frente, outras atrás, dançando e cantando uma canção que, segundo seu costume, entoavam

¹⁵³ Ibid., p. 222

¹⁵⁴ CARNEIRO DA CUNHA, Manuela, VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo, op. cit., p. 196.

¹⁵⁵ SOUSA, Gabriel Soares de. **Tratado descritivo do Brasil em 1587**, op. cit., p. 298.

aos prisioneiros que tencionavam devorar. (parte 1, cap. 21)

Em seguida, ao ser golpeado por mulheres, Staden cita o que elas lhe disseram: “Com esta pancada vingo-me pelo homem que os teus amigos nos mataram [Den schlag reche ich an dir von meines freundes wegen den die darunter du gewesen bist getötet haben]”. A citação da fala das mulheres tupinambá introduz um embaralhamento entre os valores de evento particular e de estrutura geral. Por um lado, a citação vale como registro etnográfico de um elemento estrutural sempre repetido, “*mise en scène* na qual os papéis não são apenas distribuídos antecipadamente, mas que igualmente regulam os diálogos, danças e coros das mulheres, ornamentos e movimentos no espaço.”¹⁵⁶ Por outro lado, a frase é um ato particular, destinada a e com efeitos sobre um indivíduo que não partilha do mesmo quadro de referências do enunciador. Em alguma medida, porém, é possível entrever um espaço de intersecção entre os quadros de referência de emissor e receptor. No plano sociopolítico local, a vingança está inserida nas alianças entre diferentes grupos tupi e diferentes grupos europeus: sendo os Tupinambá inimigos dos Tupiniquim e estes aliados dos portugueses, Staden, tomado por português, estaria implicado na condição de inimigo. No capítulo 24 da *Historia*, Staden reporta quais seriam as razões históricas – isto é, particulariza o enunciado estrutural proferido pelas índias – que tinham os Tupinambá para considerarem os franceses como amigos e os portugueses como inimigos. Os franceses “traziam-lhes facas, machados, espelhos, pentes e tesouras. E eles lhes davam em troca pau-brasil, algodão e outras mercadorias, como penas e pimentas”. As relações de troca com os franceses transcorriam em boa ordem, “eram portanto bons amigos”. Os portugueses, ao contrário, armaram uma cilada para os índios:

Pois anos antes haviam chegado a terra – assim continuaram contando – e lá, onde ainda moram, estreitando amizade com os tupiniquins, seus inimigos. Logo depois os procuraram para comerciarem. Eles, os tupinambás, também tinham ido com muita confiança aos navios e subido a bordo, como fazem ainda nos dias presentes com os navios franceses; quando os portugueses conseguiram um número suficiente deles a bordo, os assaltaram, amarraram, conduziram e entregaram aos tupiniquins, pelos quais foram então mortos e devorados.

Uma passagem do “Regimento que levou Tomé de Souza governador do Brasil”, de dezembro de 1548, abona, aliás, essa versão. Diz o documento:

Eu sou informado que nas ditas terras e povoações do Brasil há pessoas que têm navios e caravelões, e andam neles de umas capitánias para outras e que por todas as vias e

¹⁵⁶ “*mise en scène* où les rôles ne sont pas seuls distribués par avance, mais réglés également les dialogues, danses et chœurs de femmes, décors, mouvements dans l'espace.” CLASTRES, Hélène, *Les beaux-frères ennemis*, op. cit., p. 72.

maneiras que podem salteiam e roubam os gentios que estão de paz e enganosamente os metem nos ditos navios e os levam a vender a seus inimigos e a outras partes e que por isso os ditos gentios se alevantam e fazem guerra aos Cristãos e que esta foi a principal causa dos danos que até agora são feitos.¹⁵⁷

Contudo, no capítulo seguinte, o relato, ao reportar os argumentos dos irmãos que capturaram Staden, toma um desvio desse quadro explicativo. Avançando na particularização, a frase das mulheres ainda confirma que aqueles entre os quais Staden esteve [den die darunter du gewesen bist] são os portugueses, mas a vingança já não é justificada pela aliança entre colonos e Tupiniquim e sim pelo fato de que os portugueses tinham matado o pai deles “e queriam agora vingar em mim essa morte.”

Contemporâneo de Staden, André Thevet afirma que “causa de suas guerras não se apoia em nenhuma razão, a não ser o desejo de vinganças gratuitas, tal como fazem os animais ferozes.”¹⁵⁸ Sem encontrar motivações afins ao seu mundo, o frade francês talvez tenha sido levado a concluir que não havia nenhuma. Staden, ao contrário, oferece as motivações, com bases históricas, em dois níveis diferentes: pessoal-familiar – os filhos devem vingar a morte do pai – e histórico-social – a emboscada inclui os elementos exóticos (franceses e portugueses) na estrutura nativa que separa afins e contrários. A motivação mais particular está certamente contida na mais geral e ambas dependem das adaptações sociopolíticas das sociedades tupi ao evento do encontro com os europeus. O elemento exótico, contudo, não se manifesta apenas como agências históricas mais ou menos particulares, mas também estruturalmente. Nesse episódio, a manifestação estrutural não se faz tanto pelos eventos em si quanto pela interpretação feita por Staden, que, para explicar a si e aos leitores sua condição de cativo, insere a vingança que “não se apoia em nenhuma razão” num quadro explicativo familiar.

Entretanto, o próprio Staden oferece as informações que apontam para a falta de sustentação dessa explicação na estrutura social tupinambá. No momento em que os irmãos Nhaêpêpô-oaçu e Alkindar-miri teriam dado ao cativo a razão pela qual ele seria morto, Staden já havia sido presenteado, “em sinal de amizade” (parte 1, cap. 22), ao tio paterno dos irmãos, Ipiru-guaçu. Meses depois, Staden seria novamente presenteado ao principal de uma outra aldeia (parte 1, cap. 49 [50]). A *Historia* contém diversas referências à condição de presenteado do cativo, que, lida à luz dos estudos etnológicos sobre os Tupi da costa¹⁵⁹, coloca o cativo sob outra perspectiva. A motivação pessoal-familiar da vingança cai por terra e se a emboscada

¹⁵⁷ Primeiro regimento que levou Tomé de Sousa Governador do Brasil, op. cit., p. 49.

¹⁵⁸ THEVET, André. **Singularidades**, op. cit., p. 237.

¹⁵⁹ Sobre a socialização da vingança entre os Tupinambá, ver, por exemplo, FAUSTO, Carlos. Fragmentos de história e cultura Tupinambá: da etnologia como instrumento crítico de conhecimento etno-histórico, op. cit., 391.

continua válida como explicação, seu valor é contingente e liga-se ao fator mais decisivo do alinhamento dos portugueses com um grupo nativo contrário aos Tupinambá. A fórmula genérica – “Com esta pancada vingo-me pelo homem que os teus amigos nos mataram” – retoma, assim, o sentido de suas enunciadoras¹⁶⁰.

A questão que parece despontar aí é que para que Staden possa narrar seu cativo de maneira verossímil, as projeções sobre as causas da vingança, fundadas nas regras hermenêuticas do Velho Mundo, são tão importantes quanto a retenção dos elementos próprios da sociedade tupinambá. Em outras palavras, é possível dizer, um tanto esquematicamente, que a *Historia* se organiza estruturalmente por uma tensão entre um impulso descritivo etnográfico apurado e um impulso explicativo que precisa situar o mundo tupinambá em outro plano. O centro dessa tensão é a figura do cativo e seu percurso de salvação. Em última instância, é Staden enquanto cativo que está sob suspeição de ter-se tornado outro e deve, por isso, reconduzir-se a si mesmo à “unicidade do núcleo produtor”. Para que isso seja discursivamente possível, é preciso, em alguma medida, preservar o outro em seus próprios termos e ao mesmo tempo explicá-lo nos termos do mesmo. Com isso, é possível encarar aquela clivagem entre experiência e discurso como um jogo de forças um pouco mais equilibrado. A verdade da “História verdadeira” depende que a experiência seja preservada, sob risco de a narrativa não ser compreensível, por um discurso que a reinterpreta, sob o risco de ela não ser justificável. Portanto, há tanto um resíduo de discurso na experiência quanto de experiência no discurso. Disso segue que é preciso encarar a obra tanto em seus próprios termos quanto em termos que lhe são externos, senão estranhos.

Mary Louise Pratt nota que náufragos e cativos assumem um lugar nas organizações sociais e econômicas indígenas, o que os fazem cumprir o ideal de observadores participantes¹⁶¹. Comparando náufragos e cativos com etnógrafos, Pratt diz que os primeiros teriam um status mais “inocente” que os últimos, pois estes, ao basear sua relação com os indígenas na troca de bens ocidentais, estariam contraditoriamente contribuindo para a destruição de seu objeto de estudo¹⁶². Certa em apontar a posição significativa de náufragos e cativos nas sociedades indígenas, essa argumentação, contudo, tem pontos problemáticos. Em primeiro lugar, sua condição de observadores participantes é, de regra, involuntária e indesejada. Disso decorre que eles não estão voluntariamente num trabalho de campo nem

¹⁶⁰ Sigo aqui o argumento de Viveiros de Castro, que defende a ideia de uma vingança dispersa entre os Tupinambá, que remete à ideia de generalidade em contraponto ao princípio de uma vingança individualizada notada por Florestan Fernandes. Cf. VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **Araweté: os deuses canibais**. Rio de Janeiro: Zahar, Anpocs, 1986, p. 658.

¹⁶¹ PRATT, Mary Louise. op. cit., p. 38.

¹⁶² Ibid, p. 38.

estão lá para colher informações em nome de um saber científico. Ao contrário, eles precisam conhecer os indígenas entre os quais vivem como sujeitos e esse conhecimento tem uma visada prática, qual seja, escapar do papel que desempenham. Esse fator bastaria para afastá-los da inocência, mas para além dele há o fato de que náufragos e cativos só se tornam “etnógrafos” e “observadores participantes” *ex post facto* e ao preço da abstração de elementos decisivos que participam das circunstâncias da “coleta de informações”.

De toda maneira, Staden, à primeira vista, parece oferecer no *Bericht* uma descrição na qual sua condição de cativo foi, por assim dizer, depurada em nome de uma objetividade etnográfica – ou cosmográfica, para utilizar o termo próprio à obra¹⁶³. No entanto, assim como a etnografia se projeta na estrutura da primeira parte, a história é também um princípio organizador da segunda parte. Não apenas os domínios se interpenetram, mas também as partes do livro entre si. Com efeito, a introdução dos Tupinambá na estrutura da salvação por meio da narração do evento do cativo pode ser vista como a principal garantidora da configuração da segunda parte do livro: é a configuração da *Historia* que permite ao *Bericht* dedicar-se à *narrativa do visto*. No *Bericht*, a descrição do *aqui* está mais liberada das amarras do *lá*, pois a hermenêutica do outro fundada sobre a exegese cristã ficou a cargo da *Historia*. De fato, na segunda parte do livro, a saída de cena de Staden é acompanhada pela saída de cena do “Deus verdadeiro”. Fundamental à primeira parte, e por isso invocado dezenas de vezes, o Deus cristão não é exigido pela estrutura do *Bericht*, onde ele é citado apenas três vezes, sendo que em apenas uma vez ele é afirmado em contraponto à gentilidade (parte 2, cap. 23). Pouco antes, no mesmo capítulo, Staden o cita para estabelecer uma equivalência formal com o maracá (“ídolo” dos Tupinambá), a quem o pagé “pede tudo o que precisa, tal como nós fazemos com o verdadeiro Deus.” No capítulo seguinte, o “verdadeiro Deus” é objeto da indiferença de uma mulher tupinambá:

Quando a mulher terminou sua predição, perguntei-lhe por que me atentava assim contra a vida, desde que eu não era certamente um inimigo; se não receava que o meu Deus lhe pudesse mandar alguma calamidade. Respondeu que eu não devia preocupar-me com isso, pois eram os espíritos estranhos que queriam estar ao par dos fatos que me diziam respeito [fremde geister wollten bescheid um mich wissen]. (parte 2, cap. 24)

Duas perspectivas e duas entidades sobrenaturais se confrontam: Staden e seu Deus de

¹⁶³ Aqui é preciso lembrar que Pratt, no ensaio citado, se refere à divisão do livro de Staden entre narrativa pessoal e descrição objetiva para iluminar a literatura etnográfica contemporânea. PRATT, Mary Louise. op. cit., p. 33-34. O que se passou, contudo, foi o inverso: ela fez uma projeção arriscada, a meu ver simplista e anacrônica, da etnografia contemporânea em Staden. Luciana Villas Bôas também contesta, por outro caminho argumentativo, a leitura de Staden feita por Pratt. Cf. VILLAS BÔAS, Luciana. op. cit.

um lado, a vidente [weisagerin] tupinambá de outro. A oposição feita pela vidente entre os “espíritos estranhos” [fremde geister]¹⁶⁴ e o “Deus verdadeiro” como meio de fazer valer seu ponto de vista corresponde mais ou menos simetricamente à resposta de Staden em relação à profecia dos maracás tupinambá: “Então respondi: ‘Esses objetos não têm poder nenhum. Também não podem falar, e mentem que sou um português. Sou um amigo dos franceses, e a terra, que é minha pátria, se chama Alemanha’” (Parte 1, cap. 24). Se na *Historia*, como vimos acima, a descrição etnográfica aparece para ser interpretada à luz da história cristã-europeia, no *Bericht* esta está praticamente ausente como quadro explicativo. O caso limite seria o que apontei acima, no qual a interpretação proposta por Staden à vidente é neutralizada pela interpretação nativa.

Deve-se concluir disso que há uma objetividade etnográfica dominante na elaboração do *Bericht*? Eu diria que sim e que não. Sim, porque inegavelmente o princípio estrutural dominante da segunda parte do relato é aquela objetividade impessoal da terceira pessoa¹⁶⁵: onde os tupinambá vivem, como fazem suas casas, como obtêm seu sustento, como se relacionam entre si e com seus contrários e assim por diante. Ademais, em relação a esse “eles”, pouco intervém um “como” (tão comum nos relatos quinhentistas sobre o Novo Mundo) com função analógico-comparativa, que introduz o mundo do enunciador para dar inteligibilidade ao outro que ele representa. Nesse sentido, a passagem da segunda parte citada acima – ao maracá o pagé “pede tudo o que precisa, tal como nós fazemos com o verdadeiro Deus” – é um procedimento tão ocasional no *Bericht* quanto a presença do “Deus verdadeiro”.

A rara ocorrência de Deus e de procedimentos analógicos ao mesmo tempo que contribuem para um tom mais objetivo à descrição a tornam mais estranha. O prefácio de Dryander antecipa, numa longa digressão, essa estranheza e o modo como ela deve ser encarada pelo leitor. “Para dar por encerrada a questão sobre a veracidade da narrativa de Hans Staden” (Prefácio) Dryander mostra que, em relação a muitas coisas estranhas em aparência, “também não dará o homem simples (...) nenhum crédito e terá tudo por impossível. Entretanto estas cousas são tão claramente provadas pelos astrônomos que, aqueles que tenham cultura científica, não duvidarão delas.” (Prefácio). O argumento de Dryander segue três etapas. Vimos acima o primeiro momento: há demonstrações científicas feitas pela astronomia que, apesar de parecer incríveis ao senso comum, são tão verdadeiras quanto a afirmação de que 3 mais 2 é igual a 5. Em seguida, Dryander passa da astronomia para a cosmografia, que se ligam entre si

¹⁶⁴ A questão importante, mas insolúvel, que coloca esse termo é em relação a quem os espíritos são estranhos: à Staden, e seus leitores, cuja familiaridade é com o “Deus verdadeiro”, ou à vidente, que estaria opondo a familiaridade do mundo natural e a estraneidade do mundo sobrenatural?

¹⁶⁵ Sobre a terceira pessoa como “não pessoa”, ver BENVENISTE, Émile. “A natureza dos pronomes”. BENVENISTE, Émile. **Problemas de linguística geral I**. Campinas: Pontes, 1995, p. 283.

por muitas afinidades. Contrariando a descrença tanto do senso comum quanto de doutos teólogos sobre a existência de antípodas, o humanista afirma que “tudo isto está em contradição com a ciência, com a cosmografia, e ultimamente os espanhóis e portugueses descobriram, nas suas numerosas viagens marítimas que, bem ao contrário, toda a terra é habitada, mesmo nas zonas quentes.” (Prefácio). Por fim, o humanista passa a esses outros habitantes da Terra, cujo conhecimento ainda seria tarefa da cosmografia:

Assim estará provado, com suficiência, que não se deve dar precipitadamente por mentira aquilo que ao homem simples parece estranho e incompreensível, como na narração presente, as indicações sobre os habitantes nus das ilhas, que não conheciam nenhum animal doméstico para sua alimentação, nem porcos, vacas ou cavalos, nenhum objeto por nós usado, como vestimenta ou cama, nem vinho ou cerveja, ou cousas semelhantes, e com que, a seu modo, deveriam manter-se e acomodar-se. (Prefácio)

Por meio dessa digressão, Dryander elabora o quadro interpretativo do conteúdo (cosmográfico) de *Warhaftige Historia* que descreve a alteridade do Novo Mundo (seu foco é o que chamamos de etnografia, mas também tem validade para a história natural¹⁶⁶). A estranheza desses habitantes dos antípodas da Europa está assimilada ao terreno seguro das verificações científicas. A preocupação do humanista, que se reflete nas descrições do *Bericht*, é desvincular estranheza e falsidade, donde o recurso à analogia ter valor reduzido – lá tudo é diferente e ainda assim verdadeiro. Assim, ao fim de sua descrição etnográfica, na conclusão do capítulo em que é descrito o que há de mais estranho entre os Tupinambá – o ritual antropofágico –, basta a Staden dizer: “Tudo isso eu vi e assisti” [Das alles habe ich gesehen und bin dabei gewesen] (parte 2, cap. 29). A primeira pessoa intervém, mas para reforçar a verdade objetiva do relato. Como nota François Hartog, a atribuição de verdade à narrativa histórica é mediada, desde Heródoto, pela autópsia, pelo ver com os próprios olhos: “O olho ou, sobretudo, a autópsia. Com efeito, trata-se do olho como marca de enunciação, de um ‘eu vi’ como intervenção do narrador em sua narrativa para provar algo”¹⁶⁷ Hartog nos lembra ainda, apoiado em Émile Benveniste, que em sua origem mais remota, *histor* significa “testemunha”, aquele que sabe porque viu¹⁶⁸. No relato de Staden, contudo, a validade como prova dessa testemunha ocular precisa de um complemento: é preciso que o leitor veja a

¹⁶⁶ Para uma abordagem bastante compreensiva das influências antigas, medievais e renascentistas da cosmografia quinhentista, conferir MACLEAN Matthew. *Sixteenth-century Cosmography: Its Sources, Development and the Extent of its Ambitions*. In: MACLEAN Matthew. **The Cosmographia of Sebastian Münster: describing the world in the Reformation**. Aldershot: Ashgate, 2007.

¹⁶⁷ HARTOG, François. **O espelho de Heródoto: ensaio sobre a representação do outro**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1999, p. 273.

¹⁶⁸ *Ibid.*, p. 261.

testemunha como uma figura legítima. Ora, a legitimidade desse olho cosmográfico que descreve objetivamente o outro é dada pela *Historia*, a narrativa de salvação.

A certa altura, na primeira parte do relato, Staden diz: “Dou-me a este trabalho, não pelo prazer de escrever alguma coisa nova [isto é tratar de outras terras, outras coisas e outras gentes], mas exclusivamente para trazer à luz os benefícios que Deus me prestou! (parte I, cap. 39). Só porque a salvação se efetivou, é possível descrever cosmograficamente. A objetividade etnográfica dominante na elaboração do *Bericht*, portanto, não existe por si, mas em função do relato autobiográfico da salvação. Assim como a etnografia tupinambá é, na *Historia*, um fundo descritivo sobre o qual a interpretação histórica cristã-europeia intervém, esta é, no *Bericht*, um fundo interpretativo que permite uma descrição aparentemente livre para revelar a alteridade cosmográfica.

A importância da salvação para a obra como um todo é reforçada uma última vez por Staden em seu Discurso final:

Querido leitor! Descrevi minha viagem marítima tão lacônica porque queria contar apenas o início, como cai em poder da cruel gente selvagem. Quis mostrar com isso, como o Salvador de todos os males, nosso Senhor e Deus, de modo patente, e sem que eu o pudesse esperar, me livrou do poder dos gentios. Cada qual deve ouvir que o Deus todo-poderoso preserva e conduz, ainda agora, tão maravilhosamente, seus cristãos fiéis, entre o povo ímpio dos pagãos, como sempre o fez, desde o começo. (Conclusão, p. 196)

Que o leitor não se esqueça de que a intencionalidade enunciativa central de *Warhaftige Historia* é manifestar o poder absoluto de Deus. No entanto, a narrativa ocorre num fragmento de espaço-tempo em que esse poder está suspenso no plano da experiência: “porém ninguém admitirá que aqueles que arriscam a vida e enfrentam a morte sintam do mesmo modo que aqueles que se conservam à margem, observando, ou aqueles que ouvem contar” [als denen die weit davon stehen und zusehen oder die davon hören sagen]. A experiência histórica de Staden foi mundana, relativa e contingente. O absoluto e necessário poder do Deus verdadeiro intervém, no plano discursivo, para ressituar essa suspensão, sem aboli-la, pois o poder absoluto de Deus só pode se manifestar por uma perspectiva que o relativiza. A perspectiva de Staden, enquanto sujeito de uma experiência contingente, é de quem vive, nesse fragmento de espaço-tempo, o risco do outro tomar posse definitiva do mesmo. A perspectiva da salvação divina precisa preservar a experiência diante da antropofagia tupinambá, garantia de seu rendimento discursivo.

Há, pois, no relato de Staden, uma demanda do discurso pela experiência e da experiência pelo discurso. Essa simetria, porém, não produz um encaixe perfeito, mas uma tensão, porque um domínio tende a atrair (e interpretar) o outro para fora de seus limites. Esse jogo de forças cria um espaço de negociação, válido para essa e outras clivagens que tenho analisado. Seria sem dúvida equivocado querer propor um eixo de equivalência entre as várias clivagens – experiência e discurso, etnografia e história, descrição e narração, outro e mesmo etc. O que parece válido, contudo, é tomar o processo dialético contido nesses jogos de forças e nesses espaços de negociação como um modelo para a compreensão dos sentidos de *Warhaftige Historia*. Em seu esforço para inserir a obra de Staden em uma “história cultural do canibalismo”, Neil L. Whitehead entrevê elementos desse processo ao dizer que há uma tensão narrativa no centro do texto de Staden que “ameaça a continuamente sobrepujar o testemunho religioso e etnológico que ele e seu interlocutor oculto desejam dar”¹⁶⁹. No mesmo sentido, Luciana Villas Bôas busca demonstrar que a *Historia* não se confina aos propósitos didáticos e morais¹⁷⁰.

Refletindo sobre sua própria experiência como viajante, Lévi-Strauss diz que é pouco conceber a viagem como um deslocamento no espaço. “Uma viagem inscreve-se no espaço, no tempo e na hierarquia social. Cada impressão só é definível pela relação solidária entre esses três eixos.”¹⁷¹ Partindo dessa reflexão é possível tirar desdobramentos valiosos para a argumentação que venho propondo. Enquanto unidade de sentido, cada “impressão” de viagem depende tanto de sua inserção num espaço-tempo social determinado quanto de sua oposição a espaços-tempo sociais de referência (cujo padrão seria, a princípio, os locais de partida e de retorno). Ou seja, espaço, tempo e relações sociais formam uma unidade cujos termos se definem reciprocamente e as “impressões” do viajante são produto da relação contrastiva entre essas unidades¹⁷². Para avançar na compreensão do relato de Staden, é preciso, portanto, investigar esses diferentes espaços-tempos sociais.

¹⁶⁹ “threatens to continuously overwhelm the religious and ethnological testament that he, and his ghostly interlocutor Dryander, wish to make” WHITEHEAD, Neil L. Hans Staden and the Cultural Politics of Cannibalism. *Hispanic American Historical Review*, vol. 80, nº 4, Nov. 2000, p. 732.

¹⁷⁰ VILLAS BÔAS, Luciana. *Encontros escritos: Semântica histórica do Brasil no século XVI*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2019, cap. 1.

¹⁷¹ “Un voyage s’inscrit dans l’espace, dans le temps et dans la hiérarchie sociale. Chaque impression n’est définissable qu’en la rapportant solidairement à ces trois axes.” LÉVI-STRAUSS, Claude. *Tristes tropiques*. Paris: Pocket, 2010, p. 92.

¹⁷² Assim, comparando Paris, de onde vinha, e o Rio de Janeiro, aonde chegava, Lévi-Strauss diz: “eu era pobre e sou rico; primeiramente porque minha condição material mudou, em seguida porque o preço dos produtos locais é incrivelmente baixo”. [“j’étais pauvre et je suis riche; d’abord parce que ma condition matérielle a changé; ensuite parce que le prix des produits locaux est incroyablement bas”]. *Ibid.*, p. 93.

2.3 Entre dois rituais: espaços-tempo do Novo e Velho Mundo

2.3.1 Partida

Principado de importância secundária dentro do Sacro Império Romano-Germânico, Hesse destacou-se por ser um dos centros do protestantismo na primeira metade do século XVI, principalmente graças à ação do príncipe Filipe I de Hesse, a quem *Warhaftige Historia* é dedicada. Em 1531, Filipe I e outros príncipes protestantes formaram a Liga de Esmalcalda como meio de se defender dos ataques de Carlos V, imperador do Sacro Império Romano-Germânico¹⁷³. Nessa circunstância, Staden terá provavelmente tomado parte como soldado de Filipe I na Guerra de Esmalcalda (1546-1547), que opôs os principados da Liga às forças de Carlos V¹⁷⁴. Os motivos que levaram Staden a partir de sua terra natal – sua condição de desertor, busca de aventuras ou de oportunidades nas novas fronteiras coloniais europeias – não passam de vagas suposições. A elas é possível acrescentar o fato de que o Oriente e o Novo Mundo chegavam a Hesse por meio de uma ou outra mercadoria e, principalmente, de imagens e textos impressos, das quais várias cidades do principado – como Frankfurt, Mainz e Marburgo – eram importantes centros de produção e circulação¹⁷⁵. O que o próprio Staden diz sobre o que o levou a partir é apenas: “me propus, se Deus o permitisse, conhecer a Índia” (parte 1, cap. 1). Atraído por um lugar desconhecido e distante ou escapando do que havia em sua própria terra, é certo que a partida representou a ruptura dos laços sociais que ligavam o jovem alemão ao seu espaço de origem e o início do estabelecimento de novas relações sociais, espaciais e temporais.

A Península Ibérica foi o espaço de transição no qual Staden se fez mercenário e assumiu os interesses coloniais de reinos católicos. Em Lisboa, tendo, como vimos, chegado tarde (fins de abril de 1547) para embarcar para a Índia, ele foi ajudado por um alemão que já conhecia a língua do país, que, em troca de um “outro serviço” lhe colocou “como artilheiro em um navio, cujo capitão se chamava Penteado, e pretendia viajar para o Brasil como

¹⁷³ Baseio-me aqui sobretudo na excelente contextualização, feita por Duffy e Metcalf, de Hesse no momento anterior à partida de Staden para o Novo Mundo. Cf. DUFFY, Eve M.; METCALF, Alida C., op. cit., pp. 12-23.

¹⁷⁴ Ibid., p. 20; WHITEHEAD, Neil L. Introduction, op. cit., p. 18.

¹⁷⁵ Em Frankfurt, por exemplo, uma editora publicava, pelo menos desde 1546, o relato da viagem de Ludovico di Varthema pelo Oriente ilustrado com xilogravuras que, uma década depois, seriam usadas para ilustrar a viagem do próprio Staden. Cf. VARTHEMA, Ludovico di. **Die ritterliche vnd lobwirdige Reyss** des Gestrengen und uber all ander weit erfarnen Ritter vnd Landtfahrer Herrn Ludouico Vartomans von Bolonia (...). Gedruckt zu Franckfurt am Mayn: Durch Weigandt Han, 1546 e STADEN, Hans. **Warhaftig Historia vnd Beschreibung**, op. cit.

mercador, mas possuía também permissão para aprisionar os navios que comerciavam com os mouros na Barbaria.” (parte 1, cap. 1). Foi a primeira viagem do artilheiro alemão ao Novo Mundo. Dois anos depois, em 1549, Staden estava em Sevilha para pôr-se a serviço do reino espanhol. Partia então a malfadada expedição, comandada Diogo de Sanábria, que garantiria a posse das terras do Rio da Prata, onde haveria indícios de que eram muito ricas em ouro (parte 1, cap. 5). Tivesse chegado a seu destino, Staden não teria feito nada muito diferente do que então fazia seu conterrâneo, o bávaro Ulrich Schmidl: subir os rios Paraná e Paraguai e combater os índios que resistiam às primeiras invasões europeias na região¹⁷⁶. O fato de que uma série de casuais infortúnios tenha levado Staden a São Vicente e o tenha feito servir novamente os portugueses afirma apenas que há um elemento estrutural que envolve sua presença contingente no espaço americano: para cumprir uma motivação pessoal de ver a Índia¹⁷⁷, que podemos tomar como metáfora de um alhures exótico e desconhecido, é preciso servir ao colonialismo europeu, isto é, a um movimento organizado de invasão e ocupação de um espaço alheio segundo um projeto de domínio com pretensões totalizantes: dos objetos aos sujeitos, da natureza à política, da economia à religião. O citado Regimento de 17 de dezembro de 1548, pelo qual D. João III fez de Tomé de Souza o primeiro governador-geral do Brasil, foi uma das primeiras sistematizações do projeto colonial português na América meridional (além de ter esboçado uma política indigenista¹⁷⁸). Diz as primeiras linhas do documento que ao governador-geral cabe “conservar e enobrecer as capitâneas e povoações das terras do Brasil e dar ordem e maneira com que melhor e mais seguramente se possam ir povoando para exalçamento da nossa santa fé e proveito dos meus reinos e senhorios e dos naturais deles.”¹⁷⁹

2.3.2 *Novo Mundo*

A cobiça por outras terras, que impulsionou tantas viagens europeias ao longo dos séculos, está, pois, acompanhada, de maneira mais ou menos voluntária e consciente, pela transposição do espaço que o viajante carrega consigo e que toma forma em uma série extensa de práticas. O percurso individual de Staden no espaço sul-americano estava inserido nessa

¹⁷⁶ Schmidl foi um dos 150 alemães, flamengos e saxões que tomaram parte, em 1534, na expedição de Pedro de Mendoza ao Rio da Prata. Voltou à Bavária vinte anos depois e também escreveu sua “Historia verdadeira” [Wahre Geschichte], que foi publicada pela primeira vez apenas em 1567, na coletânea de viagens de Sebastian Franck, onde também saiu o relato de Staden. Cf. FRANCK, Sebastian. **Weltbuchs, von neuen erfundenen Landschafften**: Warhafftige Beschreibunge aller Theil der Welt. Getruckt zu Franckfurt am Mayn: bey Martin Lechler, in Verlegung Sigmund Feirabends vnd Simon Hüters, 1567. (Tradução em espanhol: SCHMIDL, Ulrich. *Viaje al Río de la Plata*. Buenos Aires: Cabaut y Cia Editores, 1903.)

¹⁷⁷ Ver, e não conhecer, é a forma original da primeira frase do primeiro capítulo do livro: “Indian zubesehen”

¹⁷⁸ MONTEIRO, John M. **Negros da terra**: índios e bandeirantes nas origens de São Paulo. São Paulo: Companhia das Letras, 1994, p. 36.

¹⁷⁹ Primeiro regimento, op. cit., p. 39.

dinâmica. Como representante do avanço inicial do colonialismo sobre o Novo Mundo, o soldado Staden estava encarregado de invadir, ocupar e defender porções determinadas de espaço em nome de um reino europeu. As imagens da primeira edição de *Warhaftige Historia* condensam de maneira muito significativa o processo geral no qual Staden tomou parte. Dois motivos recorrentes nas ilustrações da primeira parte do livro o sintetizam: embarcações e costas litorâneas. Isolados ou em conjunto, eles constituem os dados elementares do avanço europeu pelo mundo e, não por outra razão, atravessa os séculos: de Santa Maria, Pinta e Niña de Colombo ao Beagle de Darwin. As embarcações europeias são a metáfora potente de um espaço portátil que vence distâncias e obstáculos. As costas litorâneas são seu complemento e ligam-se às embarcações por uma relação de subordinação: a representação daquelas existe em função destas, como objetos de seu ponto de vista. Representar embarcações e linhas costeiras é, portanto, um meio de dar forma ao processo de posseção do espaço pelo colonialismo.

Na temporalidade narrativa de *Warhaftige Historia*, que expande ou contrai o tempo cronológico segundo seus próprios interesses discursivos¹⁸⁰, Staden é um mero soldado da expansão colonial europeia até às vésperas de sua captura. Isso fica patente se se notar que, à exceção de uma, todas as imagens anteriores à sua captura e posteriores à sua libertação contêm naus europeias, isoladas ou diante de costas americanas ou, num caso, africana (imagens 2 a 9 e 29). A mesma constatação se aplica às duas imagens da primeira parte que ilustram o momento pós-libertação de Staden. O conjunto das 31 ilustrações que compõem a primeira parte de *Warhaftige Historia* pode, assim, ser dividido em duas séries: a primeira, composta por 13 xilogravuras, (imagens 2 a 12 e 30) é formada pelas ilustrações que tratam de episódios que circundam o momento do cativeiro; a segunda, composta por 18 xilogravuras, é formada por ilustrações do cativeiro (imagens 13 a 29)¹⁸¹.

As imagens da primeira série contêm o que se poderia chamar de lugares comuns dos primeiros momentos do colonialismo: os muitos perigos naturais de atravessar o oceano (naufraágios, tempestades, calmarias, monstros, sede, fome, doenças), os conflitos do percurso (com bárbaros e rivais europeus), os riscos envolvidos na aproximação de uma terra estranha, por exemplo, no contato com seus habitantes e nos esforços de fixação em terra alheia. O lugar comum narrativo e iconográfico corresponde a um processo histórico em marcha que busca

¹⁸⁰ Assim, dois anos em Santa Catarina de privações são contados em um parágrafo ao passo que nove meses de cativeiro em 33 capítulos.

¹⁸¹ Farei, ao longo do capítulo, análises das imagens da primeira edição de *Warhaftige Historia* a partir de sua distribuição em diferentes séries. A orientação geral dessas serializações foi dada pela proposta para uma iconografia serial desenvolvida pelo historiador medievalista Jérôme Baschet. Cf. BASCHET, Jérôme. Pourquoi élaborer des bases de données d'image? Propositions pour une iconographie sérielle. In: BOLVIG, Axel; LINDLEY, Phillip (ed.). **History and Images: towards a new iconology**. Turnhout: Brepols Publishers, 2003. pp. 59-106 e BASCHET, Jérôme. **L'iconographie médiévale**. Paris: Gallimard, 2013.

ordenar o espaço conquistado a partir de linhas diretivas comuns, em que pese diferenças significativas entre os agentes envolvidos e entre os episódios encenados. A primeira série de imagens pode ser vista, pois, como momentos particulares desse processo geral de configuração geopolítica das regiões cobiçadas pelas embarcações europeias, do qual estas são o ponto de vista. A particularização dos espaços, não deixa de ser, de toda forma, um aspecto importante das imagens da série e dos episódios narrados a elas correspondentes. Dois procedimentos formais de particularização correspondem aos motivos da nau e da costa: elaboração de contornos da costa brasileira com certa pretensão de precisão cartográfica e registro dos topônimos desses locais.

A propósito da atividade nomeadora de Cristóvão Colombo no curso de suas viagens, Tzvetan Todorov diz que nomear equivale a tomar posse. De Certeau também nos adverte que todo poder é toponímico¹⁸². As afirmações de ambos os autores contêm uma boa dose de verdade, mas sua assertividade precisa ser posta em perspectiva. Cartografar e nomear são ambas atividades de representação que envolvem, a um tempo, um investimento de poder sobre determinados espaços e um resgate de saber em relação a eles. A cartografia mantém uma relação de motivação com o dado empírico que está quase sempre ausente no ato de nomear. Por outro lado, a nomeação permite uma enorme virtualização do espaço. Em suma, o topônimo permite que um lugar seja transportado a qualquer lugar e o mapa torna virtualmente possível o retorno à referência concreta.

Estamos diante, sem dúvida, de um poder apossador da ação de mapear-nomear. Contudo, Colombo e os adãos-conquistadores europeus do Novo Mundo que lhe seguiram logo perceberam que não bastava ignorar o fato de que aquelas terras eram ocupadas para fazer valer suas pretensões de posse-nomeação. Que essa posse não se fez tão facilmente, as imagens-mapa do relato de Staden o mostram claramente. Analisando o mapa e as imagens-mapa da primeira edição do relato de Staden, Alida C. Metcalf nota um ponto de vista que assume que o Brasil era uma terra apropriada e defendida por grupos indígenas¹⁸³. É bem verdade que no mapa e em várias imagens há indicações que corroboram essa leitura, como a indicação dos limites da “Terra dos Tupinambá” [Land der Tuppim Imba] no mapa (imagem 31). Mas o que a série de imagens-mapa parece revelar de mais importante é a existência de um espaço entendido como campo de relações, tanto pacíficas quanto conflituosas, entre elementos nativos e invasores. Como bem observou John Monteiro, do ponto de vista português os

¹⁸² TODOROV, Tzvetan. **La conquête de l'Amérique**. La question de l'autre. Paris: Seuil, 2013; CERTEAU, Michel de. **L'invention du quotidien**. 1. arts de faire. Paris: Gallimard, 2010, p. 191.

¹⁸³ METCALF Alida C., op. cit., p. 7.

nativos eram a um tempo problema e solução para o desenvolvimento colonial¹⁸⁴. Pode-se dizer, complementarmente, que uma vez que para os nativos a presença dos invasores em seu território era inevitável, cabia tirar as vantagens dela, ao menos para compensar as desvantagens.

Esse espaço de relações estaria identificado, por exemplo, pela indicação de topônimos atribuídos tanto pelos europeus (Santa Catarina, Cabo de Santo Agostinho, Santo Amaro) quanto pelos nativos (Acutia, Igarassu, Bertioga) (imagens 6, 9 e 11). Se nomear lugares é de fato, como disseram de Certeau e Todorov, um ato de poder e de tomada de posse, as imagens-mapa de Staden mostram que esse ato é, em si mesmo, um terreno de disputa e negociação e não de imposição unilateral de um domínio. Quando, depois de muitas populações nativas terem sido dizimadas ou expulsas de seus territórios, os topônimos que elas lhes deram e já não podem mais pronunciar restarão como vestígios de um passado ideologicamente épico, como quis o projeto nacionalista romântico¹⁸⁵, e historicamente trágico.

A primeira série de imagens seria, portanto, reveladora de um processo em curso que, entre conflitos e acomodações, produz um espaço de normalização colonial de cujo centro o alemão (que nesse contexto não passa de um soldado do colonialismo) é tirado e ao qual ele retorna. Sob esse ponto de vista, o fato de Staden estar a serviço, ou sob dependência, de espanhóis, portugueses ou franceses parece, em princípio, não modificar em nada os dados estruturais que configuram esse espaço. A mudança explícita que se nota em *Warhaftige Historia* ocorre na distância, representada pelo cativo, em relação ao centro desse espaço de normalização colonial. Mais uma vez, os motivos da nau e da costa presentes nas ilustrações da primeira edição de *Warhaftige Historia* oferecem elementos sugestivos para abordar esse deslocamento.

Não será mero acaso que a primeira de uma série de imagens em que se pode distinguir Staden de outros personagens representados seja a cena do naufrágio em Itanhaém. Relembrando a passagem: depois de dois anos de penúria em Santa Catarina, o capitão espanhol Juan de Salazar reuniu alguns dos seus comandados (entre eles Staden) para irem a São Vicente solicitar uma embarcação que os permitisse concluir a viagem ao Rio da Prata (parte 1, cap. 12). Nessa cena do naufrágio (imagem 10), Staden aparece duas vezes – segurando uma boia no meio do mar e sendo puxado para a terra por portugueses. Entre a

¹⁸⁴ MONTEIRO, John M. *The Crises and Transformations of Invaded Societies*, op. cit., p. 990-991.

¹⁸⁵ Na formulação certa de Carneiro da Cunha, esse índio do projeto nacionalista romântico, de regra o Tupi ou o Guarani, é “o índio bom e, convenientemente, é o índio morto”. CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. *Política indigenista no século XIX*. In: CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. (org.), **História dos índios no Brasil**. op. cit., p. 136. É justamente o conteúdo sacrificial de seu destino, tão explícito no romance indianista de José de Alencar, que fornece a condição para que os índios façam parte do mito fundador da nacionalidade.

embarcação e a costa, o naufrago Staden experimenta mais um pequeno infortúnio de viagem, cujo significado mais evidente não é tanto a transição de ponto de vista espaço-temporal (da embarcação espanhola ao território controlado por portugueses), que se organiza pelas mesmas coordenadas gerais, quanto a marcação da passagem de uma perspectiva generalizante para uma individualizante, que aponta para uma pequena, mas importante mudança da posição do naufrago na hierarquia social. Com o naufrágio, o precário conjunto social da embarcação se atomiza definitivamente: “Procurou então cada um para si um trabalho qualquer, a fim de ganhar seu sustento.” (parte 1, cap. 13).

A lógica do cada um por si introduzida no trecho organiza um outro espaço para Staden, mais distante do processo de normalização colonial, ou mais precisamente, mais próximo de seus limites. Sobre isso, a imagem seguinte à do naufrágio (imagem 11) é, embora problemática (ou talvez por isso mesmo), exemplar. Há nela duas referências a Staden. A mais explícita está no canto inferior esquerdo, onde, empunhando um arcabuz, ele toma parte no que sem dúvidas é um conflito entre os Tupiniquim e os Tupinambá. A segunda é textual apenas: no canto superior esquerdo da ilha (Santo Amaro) que ocupa o centro da gravura há uma construção em estilo europeu e sob ela a inscrição: “O baluarte onde eu, HS, estava”. A primeira questão problemática em relação a essa ilustração, a única da primeira série em que não há nenhuma embarcação europeia (mas, antecipando a segunda, várias indígenas) é que ela não corresponde a qualquer fato específico narrado na primeira parte, único caso de todo o relato. A ilustração está inserida no capítulo 14 da primeira parte, no qual Staden situa geopoliticamente São Vicente, descrevendo sobretudo a aliança entre portugueses e Tupiniquim e a inimizade destes em relação aos Carijó ao sul e aos Tupinambá ao norte, os quais “causaram aos portugueses muitos danos e por isso, ainda nos dias presentes, devem acautelar-se deles.” (idem) A segunda questão é que, em razão da dupla referência a Staden (e de suas posições) na imagem, conclui-se que ele participa dos dois lados do conflito (entre os que atacam a ilha de Santo Amaro e entre os que a defendem).

Essa dupla participação e a falta de referência da imagem no texto, certamente lapsos na composição da imagem e na sua ordenação no conjunto da obra, têm uma dimensão reveladora da inserção de Staden num espaço em construção, cujo processo envolve um jogo de forças tanto no eixo das alianças quanto no das inimizades. A ilha que está no centro da imagem está nomeada pelo ponto de vista dos invasores (“Amaro”), mas a seu lado lê-se também “Tupiniki”, a indicar, em conjunto com a imagem, a predominância dos indígenas no território. Indo mais ao norte, e retornando ao texto, Bertioxa, onde estava o baluarte defendido pelo artilheiro alemão, era o espaço-síntese desse jogo de forças no plano das alianças. Então

limite da ocupação portuguesa da região, a povoação era a passagem que

queriam alguns mamelucos, *descendentes de índios e cristãos*, impossibilitar aos tupinambás. Eram cinco irmãos. Seu pai era um português, sua mãe uma índia brasileira. Eram cristãos, *igualmente hábeis e experientes na arte guerreira tanto destes, como dos selvagens, dominando ambas as línguas (...)*. Cerca de dois anos antes da minha chegada, haviam resolvido estes cinco irmãos, com tupiniquins amigos, construir em Bertioga, *à maneira dos selvagens*, um forte para defesa contra os adversários e realizaram a sua ideia. Também alguns portugueses com eles se estabeleceram, pois a terra era boa. (Parte 1, cap. 15, grifos meus)

Espaço formado por elementos nativos e colonizadores para atender a interesses de ambos, Bertioga era, para usar o conceito de Mary Louise Pratt, uma zona de contato, onde se interseccionam, em geral em condições assimétricas de poder, trajetórias de sujeitos antes separados no tempo e no espaço¹⁸⁶. Se a capitania de São Vicente dos meados do Quinhentos era, como um todo, uma zona de contatos transculturais, sua configuração estava longe de ser homogênea. O engenho, por exemplo, que na imagem que tenho comentado é a construção mais distante do forte defendido por Staden, envolve um tipo de dominação do espaço e de relações entre colonos e nativos muito mais assimétrica – a terra e os índios são postos formal e funcionalmente a serviço de um interesse puramente colonial – do que uma fortificação cuja forma e função são mais equilibradamente híbridas. Por esse exemplo entrevê-se que não basta identificar uma zona de contato, é importante também ter em vista a existência de distinções internas nesse espaço para compreender os deslocamentos que o naufrago Staden fez nele. Até o momento do naufrágio, o ponto de vista de Staden é o do trabalho coletivo de normalização colonial, que tem a nau como um de seus símbolos maiores. O forte também representa esse trabalho, mas, dentro da organização colonial, num plano socialmente rebaixado: agora ele convive com mamelucos (duvidosamente cristãos) e gentios e se age ainda a serviço do colonialismo, atende também, ainda que indiretamente, a interesses nativos. É nesse contexto que se deve ler a declaração de Staden de que ele tinha assumido um posto recusado por todos os portugueses que habitavam a capitania (parte 1, cap. 16). Esse contexto também parece mostrar que quanto mais distante for a posição de Staden em relação ao núcleo de normalização colonial, mais necessária será sua individuação, que o protege, aos olhos de seu público, da

¹⁸⁶ Uso esse termo para me referir a espaços sociais onde culturas encontram-se, confrontam-se lidam umas com as outras, frequentemente em contextos de relações de poder muito assimétricas” [“I use this term to refer to social spaces where cultures meet, clash, and grapple with each other, often in contexts of highly asymmetrical relations of power” PRATT, Mary Louise. *Arts of the Contact Zone*. **Profession**, p. 33-40, 1991, p. 34. Um desenvolvimento posterior, e mais abrangente, do conceito encontra-se em PRATT, Mary Louise. **Imperial eyes: travel writing and transculturation**. New York: Routledge, 2008.

força assimiladora do outro.

Como vimos, a individuação de Staden na série de xilogravuras tem início na cena naufrágio, que, ao apelar Staden de um centro colonial de contornos mais precisos, apesar dos insucessos impostos pelo tempo meteorológico, promove uma ligeira mudança de perspectiva: o alemão precisa se reinserir socialmente em condições pouco favoráveis, o que o leva aos limites da empreitada colonial portuguesa em São Vicente. A fragilidade de sua nova posição – “tínhamos alguns canhões, estávamos porém em grande perigo e nunca seguros diante dos índios, pois a casa não era muito sólida” (parte 1, cap. 16) – não põe em risco apenas sua vida, mas também sua identidade. Em uma zona de necessário convívio com mamelucos e nativos, Staden fatalmente assimilou suas regras, no mínimo por questões pragmáticas. Nesse espaço arriscado, bastou um descuido para que seu infortúnio se aprofundasse. Capturado pelos Tupinambá, Staden voltou a uma embarcação (imagem 14), mas que tinha outra forma e função.

Na segunda série de imagens da primeira parte de *Warhaftige Historia*, que corresponde ao cativo de Staden, permanece a recorrência dos motivos da embarcação e da costa, mas agora o que domina são canoas (presente em 12 de 18 imagens: 12-14, 16, 18, 20-21, 24-27 e 29) e não naus (ainda assim presentes em duas gravuras: imagens 21 e 23). Pela canoa indígena que leva o cativo à aldeia de Ubatuba, Staden passa do espaço aliado para o espaço inimigo, mas não do espaço colonial para o espaço nativo. O efetivo controle português da capitania de São Vicente, mantido pela aliança com os Tupiniquim, encontra seu limite ao norte do canal de Bertioga, mas o espaço para além dele é ainda de intersecção entre interesses coloniais e nativos.

Mantida uma configuração geral do espaço, o que muda, em primeiro lugar, são as interações entre os grupos nativos e coloniais (Tupinambá e franceses), que formam um grupo aliado com uma distribuição dos poderes relativos de seus participantes diferente da que se nota entre portugueses e Tupiniquim: a ocupação do espaço é feita pelos Tupinambá, que se relacionam apenas dispersamente no tempo e no espaço com os franceses: “Já antes eu tinha sabido, e repetiram-me, que de tempos em tempos chegavam navios franceses e que também alguns franceses viviam entre os selvagens.” (parte 1, cap. 25).

A esse respeito, a segunda série de imagens mostra exemplarmente a passagem de um espaço pontilhado por construções e topônimos não-nativos para um espaço formado majoritariamente por motivos e toponímia nativos. Do ponto de vista da cultura material, a canoa e a aldeia fortificada são os motivos iconográficos, e por extensão narrativos, desse

espaço do outro. A canoa conecta o centro do território tupinambá com o que está além de seus limites. A captura de Staden faz parte desse movimento: é a campanha guerreira cujo objetivo primeiro é fazer prisioneiros que idealmente deverão ser mortos no terreiro de uma aldeia¹⁸⁷ (imagem 12). Meses depois, Staden será incluído em outra expedição guerreira com destino a Bertioga (parte 1, cap. 41-43, imagens 24-27). Os Tupiniquim, contudo, vinham na direção oposta e o conflito teve lugar próximo a Boissucanga. Nem a zona de conflito nem seus participantes eram estranhos a Staden: “Eram cinco canoas cheias, todas de Bertioga. *Conhecia-os todos*. Numa das cinco canoas encontravam-se seis mamelucos, que tinham sido batizados, entre eles dois irmãos, Diogo e Domingos de Braga.¹⁸⁸” (parte 1, cap. 41, grifos meus). Staden informa que a expedição ocorreu em meados de agosto de 1554, mês propício para os confrontos, como o alemão sabia já de seu tempo de artilheiro no forte, provavelmente informado pelos companheiros mamelucos que ele então reencontrava:

Tínhamos que nos acautelar especialmente contra os tupinambás duas vezes por ano, épocas em que, com violência, penetram na região dos tupiniquins. Uma destas épocas é em novembro, quando amadurece o milho, que chamam abati, e com o qual preparam uma bebida chamada cauim. (...) Além disso, devíamos contar com eles em agosto. Neste tempo procuram uma espécie de peixes que emigram do mar para as correntes de água doce, para aí desovar. (...) Nessa época empreendem eles em geral uma excursão guerreira, a fim de melhor poderem aprovisionar-se de víveres. (Parte 1, cap. 17)

Entre os Tupinambá, segundo a obra de Staden, quase tudo se passa como se as motivações profundas de sua vida social tivessem se mantido intactas ao encontro colonial. Mantêm-se os elementos principais de sua cultura material – suas embarcações, habitações e utensílios (a rede, o moquém, as armas, os potes etc.) – mas sobretudo suas práticas: culturais, sociais, políticas e econômicas: cerimônia de recepção dos cativos, conselho dos chefes, ritual funerário, ritual antropofágico, pesca, agricultura (imagens 15-16, 19-20, 22 e 28-29). Em meados do século XVI, o espaço-tempo tupinambá decerto não estava incólume aos contatos coloniais – de aliança ou rivalidade –, mas aparentemente ele era capaz de acomodar a presença dos invasores a partir das regras de seus próprios interesses socioculturais. José de Anchieta oferece um bom testemunho a esse respeito. Em 1563, ele e Manuel da Nóbrega foram à aldeia de Iperoig (situada dentro dos limites do atual município de Ubatuba) tratar a paz com os

¹⁸⁷ Cf. CARNEIRO DA CUNHA, Manuela, VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. op. cit., p. 193. FERNANDES, Florestan. **A função social da guerra na sociedade tupinambá**. São Paulo: Globo, 2006, p. 349.

¹⁸⁸ São dois dos cinco irmãos mamelucos citados acima.

Tamoio¹⁸⁹, que encarniçadamente atacavam, prendiam e comiam os filhos dos cristãos¹⁹⁰. O padre jesuíta sabia bem que

a principal razão que os moveu a quererem a paz não foi o medo que tivessem aos Cristãos, aos quais sempre levaram de vencida fazendo-lhes muitos danos, nem necessidade que tivessem de suas cousas, porque os Franceses que tratam com eles lhas dão em tanta abundância, assim roupas, como ferramentas, arcabuzes e espadas, que as podem os Cristãos comprar a eles, mas o desejo grande que têm de guerrear com seus inimigos Tupis¹⁹¹.

Por um lado, os Tupinambá faziam tanto a guerra quanto a paz segundo seus próprios termos. Nesse sentido, Beatriz Perrone-Moisés e Renato Sztutman têm razão ao afirmar que a “guerra dos Tamoio não consistiu num movimento ‘nativista’, contra a colonização e pela retomada da terra e da liberdade dos índios.”¹⁹² Justifica-se, assim, a hipótese de que as alianças luso-tupiniquim e franco-tupinambá, de que a Confederação dos Tamoio é o evento decorrente mais proeminente, podem “ser pensadas como extensão ou desdobramento de formas ameríndias.”¹⁹³ Não é apenas o ponto de vista de colonizadores e missionários que atesta, e por vezes condena, sua responsabilidade na causação dos conflitos¹⁹⁴, os próprios Tupinambá o fazem, ainda que citados indiretamente (e não é preciso dizer o quanto isso é problemático). Já vimos acima que Staden reporta o que seus captores lhe contaram sobre a cilada contra eles armada pelos portugueses (parte 1, cap. 24). Léry, por sua vez, ao contar a negociação para a compra de mãe e filho cativos dos Tupinambá, teria ouvido do “vendedor”: “não sei o que será de agora em diante, pois desde que Paycolas (isto é, Villegagnon) chegou por aqui não comemos nem a metade de nossos inimigos”¹⁹⁵ Monteiro usa este último exemplo para argumentar como a presença de agentes coloniais nos conflitos outrora unicamente nativos atingiu as estruturas internas das sociedades indígenas¹⁹⁶. Porém, se é fato que a preocupação do índio com o futuro de suas práticas tradicionais é um índice da pressão do invasor, ela indica também um movimento de recusa desse porvir que se anuncia. A partir desse exemplo e de

¹⁸⁹ “Avó”, “homem velho” na língua tupi. Era como os portugueses do período costumavam se referir aos Tupinambá da região.

¹⁹⁰ ANCHIETA, José de, op. cit., p. 197.

¹⁹¹ Ibid., p. 199.

¹⁹² PERRONE-MOISÉS, Beatriz; SZTUTMAN, Renato. Notícias de uma certa Confederação Tamoio. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 16, n. 2, p. 401-433, outubro 2010, p. 404.

¹⁹³ Ibid., p. 44.

¹⁹⁴ “assim por outros seus [dos portugueses] pecados, como maximè pelas muitas sem razões que têm feito a esta nação, que dantes eram nossos amigos, salteando-os, cativando-os muitas vezes com muitas mentiras e enganões.” ANCHIETA, José de, op. cit., p. 197. A passagem do Regimento de Tomé de Sousa de 1548 citada acima revela razões e admoestações semelhantes.

¹⁹⁵ “je ne sçay d’oresenavant que s’en sera : car depuis que Paycolas (entendant Villegagnon) est venu par-deçà, nous ne mangeons pas la moitié de nos ennemis.” LÉRY, Jean de. **Histoire d’un voyage**, op. cit., p. 210.

¹⁹⁶ MONTEIRO, John M. **Negros da terra**, op. cit., p. 35.

políticas indigenistas ainda incipientes¹⁹⁷, parece-me apressado concluir, sobre “a lógica das relações e rivalidades pré-coloniais” na capitania de São Vicente (particularmente em sua costa) ao longo da década de 1550, que “ficava claro que as ações bélicas passavam a ser subordinadas às pressões e demandas do colonialismo nascente.”¹⁹⁸

As imagens da segunda série que propus para as ilustrações da primeira parte de *Warhaftige Historia* se prestam bem a essa discussão. Essa série, repito, corresponde ao período em que Staden foi mantido cativo pelos Tupinambá. A aproximação de embarcações europeias no território Tupinambá era frequente (Staden cita quatro) e aparece em duas ilustrações. Na primeira aparição, um navio português vem de São Vicente para fazer comércio na aldeia de Ubatuba (imagem 21). O gesto do índio tupinambá na canoa da esquerda e dos portugueses que estão no navio é de troca, confirmada pelo texto:

É uso dos portugueses viajar pela terra de seus inimigos, bem municados todavia, e com eles comerciar. Dão-lhes facas e segadeiras em troca de farinha de mandioca, que os índios têm em grande quantidade nalgumas regiões. Empregam a farinha para alimentar os numerosos escravos que mantêm em suas plantações de cana de açúcar. (parte 1, cap. 38)

Além de fazer comércio, os portugueses teriam ido a Ubatuba ter notícias de Staden, que está na canoa à direita e se dirige ao navio não para fazer comércio, mas para manter diálogo, que de fato ocorre, sobre um possível resgate. O interlocutor do navio diz ao cativo: “Conhecendo que ainda vives, precisamos saber primeiro se os índios querem vender-te; se não querem, precisamos capturar alguns deles, a fim de resgatar-te.” Staden responde dizendo que a primeira opção não é viável (“não me venderão”) e cala sobre a segunda, embora a conclusão da conversa deixe clara a limitação das ações portuguesas: “Que eu visse bem que em nada me podiam ajudar”.

Na segunda aparição, um bote francês, enviado por um navio ancorado no Rio de Janeiro, também vai a Ubatuba com interesses comerciais (imagem 23). Um francês versado em tupi desce a terra e Staden tenta, em vão, negociar a troca de sua liberdade por mercadorias. Desesperado ante a iminente partida do bote, Staden corre em direção ao mar, os índios em seu encalço, para tentar mais uma vez ser resgatado: “Nadei para perto do bote. Quando porém

¹⁹⁷ A carta citada de José de Anchieta, que trata dos sucessos ocorridos em 1563 na costa da capitania de São Vicente, dá boa mostra da presença rarefeita dos jesuítas na região. A política indigenista da Coroa, por sua vez, começava a tomar forma sistemática, embora contraditória, apenas a partir de 1548, como vimos acima. Para uma síntese da legislação indigenista no período colonial, que sublinha seu caráter contraditório e não a confunde com práticas efetivadas, ver PERRONE-MOISÉS, Beatriz. Índios livres e índios escravos. “Os princípios da legislação indigenista do período colonial (séculos XVI a XVIII)”. CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. (org.), **História dos índios no Brasil**, op. cit., p. 116-132.

¹⁹⁸ MONTEIRO, John M. **Negros da terra**, op. cit., p. 35.

quis entrar nele, os franceses rechaçaram-me. Pensavam que, se me levassem contra a vontade dos selvagens, podiam revoltar-se e tornar-se seus inimigos.” (parte 1, cap. 40).

Em relação à primeira série, os motivos da nau e da costa nessas duas aparições ganham um novo sentido: as embarcações europeias não subordinam a costa – isto é, o território tupinambá – a seus interesses, mas a encaram como um espaço de negociação cujos termos não são definidos unicamente por elas, mas também por sua contraparte. Num e noutro caso, o que está implícito na impossibilidade de resgatar o cativo é o poder virtual dos Tupinambá de frustrar os interesses coloniais europeus – comerciais dos franceses, produtivos dos portugueses, que “empregam a farinha [negociada com os Tupinambá] para alimentar os numerosos escravos que mantêm em suas plantações de cana de açúcar” (parte 1, cap. 38). Há, portanto, entre europeus (franceses e portugueses) de um lado e os Tupinambá de outro, uma relação recíproca de reconhecimento no outro de uma dimensão de poder que não está contida apenas nos termos do espaço nativo ou do espaço colonial – e que pode tanto lhes ser útil quanto danosa. Dessa forma, é possível dizer que a intersecção do espaço colonial e nativo não representa necessariamente a destruição ou descaracterização, domínio ou subordinação de uma formação sociocultural por outra. Em outras palavras, em vários momentos Staden parece representar um espaço que é nativo e colonial ao mesmo tempo.

À primeira vista, essa conclusão não difere muito do conceito de zona de contato e explica, com mais clareza, o que eu disse algumas páginas atrás sobre a manutenção de uma configuração geral do espaço a despeito da passagem de Staden do forte de Bertioga, controlado pelos portugueses (em aliança com mamelucos e Tupiniquim), para aldeia de Ubatuba, controlada pelos Tupinambá (em aliança com os franceses). Contudo, a ideia de uma configuração geral do espaço, que se identifica em seu todo com o conceito de zona de contato, só pode alcançar algum valor explicativo se se atentar aos gradientes de assimetria entre suas unidades discretas. Ou seja, não basta dizer que sujeitos ou grupos antes separados no espaço-tempo se encontram em contextos de relações assimétricas de poder, é preciso buscar determinar as dinâmicas internas dessas assimetrias, que não são homogêneas dentro de uma mesma configuração. Penso que é exatamente isso que os motivos da nau e da costa dão a ver sinteticamente nas duas séries: na primeira eles representam, via de regra, o poder subjugador colonial sobre o espaço e povos nativos; na segunda, esse sentido de força irresistível dá lugar a uma dimensão negociadora, mais equilibrada, tendendo a uma virtual simetria. Em resumo, entre o forte de Bertioga e a aldeia de Ubatuba não há uma passagem de um espaço colonial para um nativo (vimos, por exemplo, que os mamelucos colegas de Staden ora defendiam o forte, ora lutavam em uma guerra nativa), mas uma transição entre espaços onde os poderes

coloniais e nativos se distribuem de forma diversa.

Classifiquei como primeira essa mudança que se dá sobre um mesmo substrato. A segunda, complementar à primeira, é a mudança de perspectiva de um sujeito, Staden, que se desloca nesse espaço-tempo. Recapitulemos o que disse Lévi-Strauss sobre a viagem: ela se inscreve no espaço, no tempo e na hierarquia social, três eixos que se relacionam solidariamente. A unidade de sentido dos deslocamentos de Staden só se completa, então, pelo contraste entre suas posições sociais relativas em diferentes configurações espaço-temporais. Em relação à ação principal da *Historia*, o contraste principal (pelo menos o mais superficial) é, evidentemente, entre liberdade e cativo, que é coerente com uma distribuição espaço-temporal mais clara e estável de poderes coloniais e nativos. Em conjunto, esses contrastes podem ser lidos à luz da ideia de conceitos opostos assimétricos proposta por Reinhart Koselleck:

a história conhece numerosos conceitos opostos que são aplicados de um modo que o reconhecimento mútuo fica excluído. Do conceito utilizado para si próprio decorre a denominação usada para o outro, que para este outro equivale linguisticamente a uma privação, mas que, na realidade, pode ser equiparado a uma espoliação.¹⁹⁹

Assim, a divisão entre civilizados-cristãos e selvagens-gentios seria a base conceitual dos contrastes sócio-espaço-temporais. Porém, Koselleck também lembra que não há identidade entre história e seu registro linguístico ou experiência formulada²⁰⁰. Embora não se possa negar a eficácia discursiva dessas oposições, que ainda serão analisadas neste capítulo, é preciso não se contentar demasiadamente rápido com essas acomodações. Parece indiscutível a centralidade na *Historia* da figura do cativo entre selvagens-gentios, que toma seu sentido por meio da aludida base conceitual. Mas uma investigação que se detenha em elementos menos explícitos da obra talvez permita repensar essas oposições mais evidentes.

Todas as partes do Novo Mundo em que esteve o artilheiro alemão eram zonas de contato e simbólica, ou esquematicamente, pode-se dizer que até certo momento seu lugar e função social se definiam pelas embarcações em que viajava. Sua captura pelos Tupinambá é sem dúvidas um importante ponto de inflexão em sua trajetória e se explica pela situação vulnerável do forte que defendia. A narrativa e as ilustrações da primeira parte dão indícios de que a vulnerabilidade da posição de Staden em um ponto específico da zona de contato por que ele passou em seus anos na América era precedida, lógica e cronologicamente, por uma

¹⁹⁹ KOSELLECK, Reinhart. **Futuro passado**: contribuição à semântica dos tempos históricos. Rio de Janeiro: Contraponto; Ed. Puc-Rio, 2006, 193.

²⁰⁰ *Ibid.*, p. 196.

vulnerabilidade social que o afetava enquanto indivíduo. Esta tem início no naufrágio próximo a Itanhaém e é, pois, um ponto de inflexão sem o qual o seguinte, o da captura, possivelmente não se seguiria. Retomando esse lapso, a partir do naufrágio ele precisou procurar “para si um trabalho qualquer, a fim de ganhar seu sustento” e o que conseguiu foi um posto entre mamelucos e indígenas, onde os colonos portugueses se recusavam a permanecer. A passagem de Staden da civilização à selvageria foi menos abrupta do que parece num primeiro momento, ou seja, ela não se encaixa exatamente nem na oposição entre forte e aldeia nem na oposição entre liberdade e cativo.

Tomado esse outro ponto inflexão como referência, a cena do naufrágio na primeira série de imagens e as dos dois encontros de Staden com embarcações europeias na segunda revelam conexões elucidativas. Nas três Staden está involuntariamente fora das embarcações: na primeira ele é lançado ao mar (e depois à terra ocupada por portugueses, mamelucos e Tupiniquim), nas outras duas ele tenta regressar a elas, o que significaria sua libertação (pouco importa se fossem portuguesa ou francesa). Vimos acima que na última imagem antes do cativo (imagem 11), Staden já se encontra em uma canoa indígena (e ao mesmo tempo no forte) participando de uma batalha composta fundamentalmente por indígenas. Esses detalhes importam na medida em que eles permitem repensar a relação entre o eixo social e os eixos espaço-temporais que formam as unidades de sentido do percurso de Staden. O alemão era um soldado do colonialismo antes e depois do naufrágio em Itanhaém, mas houve uma mudança significativa no interior desse espaço colonial. A narrativa de Staden sobre sua nova função e o local onde ela se exerceria é ambígua, pois tanto dá entender que eles são marginais do ponto de vista colonial (perigosos e habitados sobretudo por indígenas e mamelucos), quanto dá mostras de que sua função é social e economicamente valorizada – seria bem pago e seus feitos reconhecidos pelo próprio rei (parte 1, cap. 16). É difícil concluir, contudo, que alguém que atuava como bucha de canhão do colonialismo tivesse de fato um papel socialmente destacado naquele espaço. Já cativo, Staden presenciou várias mortes rituais de outros cativos, que eram sempre indígenas ou mamelucos, mais um indício de que era preciso ocupar certa posição social para que o destino do cativo se cumprisse. Seja como for, há poucas dúvidas de que nos meses em que serviu no forte, Staden adaptou-se ao novo ambiente e, na presença de seus companheiros indígenas e mamelucos, teve oportunidade de aprender a língua e as práticas culturais locais, que certamente pouco se identificavam com o polo civilizado-cristão.

O claro contraste entre civilização-cristandade e selvageria-gentilidade se presta muito bem aos propósitos de uma narrativa edificante do bom cristão salvo por Deus da barbárie indígena. Mas essa mesma narrativa lança pistas para uma outra leitura. Em primeiro lugar,

elas permitem perceber que tomar uma zona de contato entre diferentes espaços-tempo como uma realidade homogênea pouco contribui para a compreensão das relações que se dão em seu interior. É preciso, portanto, dentro dessa zona, distinguir regiões a partir das diferentes assimetrias de poder que há na intersecção das dinâmicas coloniais e nativas. Aqui se faz valer a lição de Oswald de Andrade de não encarar o mau encontro entre europeus e ameríndios como uma necessidade inelutável que levou à subordinação de uns por outros. Isso não significa, por certo, ignorar as violências de vária ordem perpetradas pelos europeus contra as populações ameríndias em todo o continente americano ao longo de mais de cinco séculos, mas considerar que as populações ameríndias não só resistiram e resistem a essas violências como também as interpretaram e interpretam à luz de suas próprias categorias²⁰¹. Em segundo lugar, essas pistas indicam que não é necessariamente suficiente pensar em certos encontros coloniais a partir do simples contraste entre um *lá* e um *aqui*. No caso de Staden, se é verdade que sua viagem só toma, discursivamente, forma pelo contraste entre um espaço-tempo social da experiência e um espaço-tempo social de referência, a experiência mesma, concebida como não idêntica à sua manifestação discursiva, se desdobra em espaços-tempo distintos, cujas relações são decisivas para sua compreensão. Tomando esses dois pontos em conjunto, o que se nota é que o relato de Staden sobre seu cativeiro pode, e talvez deva, ser interpretado para além das oposições mais manifestas: Velho e Novo Mundo, civilização e selvageria, cristandade e gentildade, colonial e nativo, liberdade e cativeiro. Esses termos são certamente válidos, mas não forçosamente nas formas mais aparentes e voluntárias em que aparecem em *Warhaftige Historia*. Assim, certas cisões não são abruptas, mas nuançadas e processuais – seria o caso da passagem de Staden da civilização à selvageria. Outras são menos cisões do que complexas intersecções – caso da passagem do colonial ao nativo. Expressões diversas de um mesmo fenômeno de base, esses dois últimos exemplos se distinguem pelo foco no agente social no primeiro caso e no espaço-tempo no segundo. Esse jogo intrincado da experiência, em que o ponto de vista define o espaço-tempo assim como o espaço-tempo define o ponto de vista, assumirá uma forma mais simplificada no momento em que a experiência no Novo Mundo torna-se discurso no e do Velho Mundo.

²⁰¹ Como nota Manuela Carneiro da Cunha em seu texto de introdução à obra que representou um marco dessa perspectiva para os estudos sobre os povos indígenas no Brasil: “A percepção de uma política e de uma consciência histórica em que os índios são sujeitos e não apenas vítimas, só é nova eventualmente para nós. Para os índios, ela parece ser costumeira.” CUNHA, Manuela Carneiro da. Introdução a uma história indígena. op. cit., p. 18.

2.3.3 Retorno

O retorno de Staden à sua terra natal, em meados de 1555, ocorreu cerca de oito anos após sua partida. Esses vários anos longe de casa não foram sem consequência para seu regresso. Hesse viveu momentos decisivos enquanto o artilheiro esteve fora: seu príncipe ainda era Filipe I, que, no entanto, em negociação após o fim da Guerra de Esmalcalda, fora preso por Carlos V em 1547, pouco depois de Staden ter partido de Hesse. O príncipe ganhou liberdade apenas em 1552, data que marcou o início de reformas visando à consolidação dos interesses dos membros da Liga Esmalcalda. Politicamente, esse processo teve um de seus pontos culminantes em 1555 com a assinatura da Paz de Augsburgo, tratado estabelecido entre o imperador Carlos V e os membros da Liga que estabelecia o princípio *cuius regio, eius religio*, pelo qual a religião de um soberano do Sacro Império determinava a de seus súditos. No plano local, Filipe I buscou consolidar a primazia do luteranismo por meio do controle rígido dos comportamentos sociais, da moral e da produção e circulação da informação²⁰². Diante desse contexto, a questão colocada por Duffy e Metcalf é fundamental: “Como, numa terra comandada por moralidade estrita, regras comunitárias, censura e poder da autoridade, um homem como Staden poderia adaptar-se?”²⁰³

Em vez de parafrasear as respostas que as autoras deram à questão, seguirei um caminho próprio, mais afim às argumentações que venho fazendo. De todo modo, retenho ainda uma constatação precisa que elas fazem sobre o fato de que Staden havia retornado, mas ainda não estava em casa; de alguma forma, ele ainda se mantinha em dois mundos²⁰⁴. Retornando novamente à ideia de que a unidade de sentido de uma experiência de viagem se deve à relação solidária entre os eixos espaciais, temporais e sociais e à relação contrastiva entre esses diferentes conjuntos solidários, o problema de Staden residia na falta de referência estável no seu espaço-tempo original para dar forma à sua experiência fora dele. Esse problema é visível logo no início do prefácio escrito por Dryander, que, após prestar suas homenagens ao príncipe, trata de justificar o aceite que deu ao pedido que Staden lhe fez para rever e melhorar seu trabalho:

Por muitas razões acolhi seu pedido. Primeiro porque conheci seu pai, que nasceu e foi

²⁰² Aqui sigo de perto a excelente contextualização política de Hesse e do Sacro Império Romano Germânico feita por Duffy e Metcalf para o período que circunda o retorno de Staden. Cf. DUFFY, Eve M.; METCALF, Alida C., op. cit., p. 77 e passim.

^{203V} “In a land ruled by moral stricture, the rules of community, censorship, and the power of authority, how could a man like Staden fit in?” Ibid., p. 80.

²⁰⁴ Ibid., p. 80.

educado na mesma cidade que eu, em Wetter, há cerca de cinquenta anos, tendo dado sempre provas em sua cidade natal e em Homberg, em Hesse, onde ainda mora, de ser um cidadão reto, pio e valoroso, e que dispõe de boa cultura. Se a maçã, como se diz no conhecido provérbio, sabe ao tronco, pode-se esperar que o filho deste honrado homem se assemelhe ao pai em seu valor e piedade.

A valorização indireta (é possível conhecer o filho pelo seu pai) que o humanista faz de Staden acaba por revelar o quão pouco ele sabe sobre o autor de *Warhaftige Historia*. Na sequência, a argumentação de Dryander passa a discutir elementos que emaranham discurso, autor e posição enunciativa – experiência direta, estilo simples, intenções pias. Isso conduz o prefácio a uma inevitável circularidade, pois já não é possível dizer se é o discurso que justifica o autor, a posição de enunciação que justifica o discurso e assim por diante²⁰⁵. Esse raciocínio circular vai de par com uma certa ambivalência da sociedade de Hesse em relação a esse morador-forasteiro. É provável que ela estivesse a um tempo ávida pelas notícias de terras e gentes estranhas e cheia de suspeitas sobre como se daria a reinserção do regressante após uma longa experiência não apenas entre selvagens em uma terra não mencionada nas Escrituras, mas também, e talvez sobretudo, entre súditos de reinos católicos aos quais serviu. O último parágrafo do prefácio dá indícios claros dessa ambivalência:

porque ele, Hans Staden, de há muito, pelo mencionado Príncipe, nosso gracioso Senhor, tem sido posto à prova [examiniert], em minha própria presença e na de muitos outros, sendo amplamente interrogado [gruentlich außgefragt] sobre cada referência de sua viagem e cativo (...).

O exame e interrogatório por que passou Staden são sobre um *alhures passado* ou sobre um *aqui presente e futuro*? A conclusão de Dryander não é perfeitamente clara, mas a solução do prefácio, e da obra como um todo, para escapar do argumento circular e para purificar a curiosidade envolta em suspeitas foi submeter a intencionalidade fundamental de *Warhaftige Historia* ao louvor da graça divina, o que de um só golpe avalizaria seu autor e aquilo que no livro era externo e estranho à fé cristã, isto é, a presença de Staden no espaço-tempo do outro e sua reintegração no espaço-tempo do mesmo. Diz Dryander:

Hans Staden se propôs, porém, com a narrativa e publicação de sua aventura, louvar e agradecer a Deus e, com espírito cristão, dar a conhecer ao mundo todo sua comprovada

²⁰⁵ Essa tendência à circularidade é, segundo Daniel Carey, típica de relatos de viagem: “o chamado a acreditar no viajante é tipicamente circular – o texto incita sua própria verificação em vez de supri-lo de meios externos para fazer isso.” [“the invitation to believe the traveller is typically circular – the text invites its own verification rather than supplying an external means for doing so.” CAREY, Daniel. Truth, Lies and Travel Writing. In: THOMPSON, Carl (ed.). In: **The Routledge companion to travel writing**. Abingdon, Oxon; New York: Routledge, 2016. p. 4.

misericórdia e graça, não querendo passar por um homem que houvesse esquecido os benefícios divinos.

Michael Harbsmeier oferece argumentos de grande valor para a compreensão do impasse dos viajantes europeus entre dois espaços-tempo. Inaugurado com as viagens de Colombo, esse impasse estaria na base do desenvolvimento de um novo gênero: o relato de viagem como meio aumentar “o nível de conhecimento e poder sobre o resto do mundo”²⁰⁶. Harbsmeier sustenta que o retorno a casa após longa ausência pode ser visto como uma transição que demanda um tipo de ritual de passagem, por meio do qual o viajante é reintegrado em sua comunidade natal: “Dizer o que aconteceu no exterior é fundamental para reafirmar o pertencimento do viajante ao grupo dentro do qual ele pode sentir-se em casa.”²⁰⁷ Diz então o autor, como conclusão de seu entendimento dos relatos de viagens europeus pós-Conquista como uma performance que ritualiza a transição entre o estar fora de casa e o estar em casa:

Uma análise das visões e descrições do viajante sobre outras culturas e sociedades deve, pois, estar sempre conectada a uma análise das relações sociais envolvidas na renegociação feita pelo viajante de sua posição social no ato de performar o ritual de reagregação chamado relato de viagem, travelogue, *récit de voyage*, *Reisebericht* ou *Reisebeschreibung*.²⁰⁸

Warhaftige Historia – que Harbsmeier cita, aliás, em seu artigo²⁰⁹ – presta-se muito bem a esse entendimento dos relatos de viagem. De fato, tomar o livro de Staden como um ato de renegociação de sua reinserção social em seu espaço-tempo original traz muitas contribuições para a compreensão de uma importante e decisiva camada de sentido da obra, pois enquadra o livro em uma moldura epistemológica que, caso ignorada, poria em risco o controle de legibilidade de seu conteúdo.

²⁰⁶ “for improving the level of knowledge and power over the rest of the world.” HARBSMEIER, Michael. Spontaneous ethnographies: towards a social history of travellers' tales. *Studies In Travel Writing*, v. 1, n. 1, p. 216-238, mar. 1997. p. 222. Harbsmeier não é o único a relacionar *Warhaftige Historia* a formas rituais. Dwight E. R. TenHuisen, por exemplo, toma como referencial para uma leitura da obra o conceito de ritos de passagem, tal como foi caracterizado pelo antropólogo Arnold van Gennep. Cf. TENHUISEN, Dwight E. R.. Providence and Passio in Hans Staden's Wahrhaftig Historia. *Daphnis*, n. 34, p. 213-54, 2005.

²⁰⁷ “Telling about what happened out there is thus tantamount to reaffirming the traveller's membership of the group with which he again can feel at home.” Ibid., 219.

²⁰⁸ “An analysis of the traveller's views and descriptions of other cultures and societies thus always ought to be closely connected to an analysis of the social relationships involved in the traveller's renegotiation of his social position when performing the ritual of reaggregation called a travel account, a travelogue, a *récit de voyage*, a *Reisebericht* or *Reisebeschreibung*.” Ibid., 220.

²⁰⁹ Whitehead também se vale das reflexões de Harbsmeier em suas análises sobre o livro de Staden. Cf. WHITEHEAD, Neil L. Introduction, op. cit. e WHITEHEAD, Neil L. Hans Staden and the Cultural Politics of Cannibalism, op. cit. É preciso notar ainda que Luciana Villas Bôas oferece uma interpretação semelhante para o retorno de Staden a Hesse. A diferença principal é que essa autora reforça o caráter religioso dessa reinserção social: “Presented as a record of a *Glaubensverhör*, or confessional interrogation, that produced an exemplary tale of salvation, the *Historia* takes on the function of a profession of faith ensuring the traveler's admission into the religious community of Hessen.”

Talvez valha ir ainda mais adiante nas decorrências dessa perspectiva. A interpretação do relato de viagem de Staden como um ritual de retorno à pátria tem como consequência um jogo especular, pelo qual o *lá*, espaço-tempo da experiência, deforma-se para conformar-se aos propósitos de um discurso-performance de reinserção no *aqui*. O valor hermenêutico do conceito de ritual de retorno seria, portanto, produzir um desvelamento da verdadeira relação entre Novo Mundo e Europa: a intenção manifesta do texto é estabelecer o Novo Mundo como referente de uma representação europeia sobre ele, mas o que se passa em um nível mais profundo é que a representação europeia na verdade tem como referente principal o próprio espaço-tempo social europeu – a comunidade à qual o viajante deve ser reintegrado. Mais que isso, nos diz Harbsmeier, esse referente dominante estaria na base de um aumento no nível de conhecimento e poder europeu sobre o Novo Mundo. Em suma, a proposta contida no conceito de ritual de retorno não está muito distante da ideia de de Certeau sobre a hermenêutica do Outro, que submete, como vimos acima, a pluralidade dos percursos à unicidade do núcleo produtor.

Em posse das duas formulações, nos tornamos sem dúvida mais conscientes dos potenciais e dos limites dos textos dos viajantes. Seu próprio risco epistemológico, contudo, é encerrar a marcha argumentativa na assunção de que o preço a pagar pela inserção do discurso sobre o outro na história europeia é transformá-lo num discurso sobre o mesmo e o que nos resta, aos leitores avisados que somos, é glosar sobre as mil formas como se pode descaracterizar o outro em benefício do mesmo²¹⁰. A meu ver, é preciso cautela para não seguir apenas essa orientação, o que não significa tomar o rumo oposto, pois não se trata, pelo contrário, de desconsiderar a importância e força do *aqui* e do mesmo, mas tão somente buscar uma direção que possibilite incorporar o caráter relacional de diferentes unidades sócio-espaciais temporais, na Europa e no Novo Mundo. É nesse sentido, por exemplo, que Whitehead assume a importância das condicionantes históricas particulares que moldaram o discurso da *Historia*, mas ao mesmo tempo lembra que a obra ultrapassa esses limites. O sucesso do livro, diz ele:

quando medido pelas reimpressões e variedades de edições, não pode ser devido apenas à maneira pela qual ele se conforma a importantes gêneros literários do momento. Antes, seus constantes leitores encontraram *outras mensagens e significados no texto*, tanto como parte do imaginário sobre uma América protestante aberta a todos ao

²¹⁰ Essa questão, abordada por outro prisma no início do capítulo, será discutida mais longamente no primeiro capítulo da dissertação. Ainda assim, noto que esse passo da argumentação ecoa, de certa forma, uma posição de Eduardo Viveiros de Castro: “O problema é que, de tanto ver no Outro sempre o Mesmo – de dizer que sob a máscara do outro somos 'nós' que estamos olhando para nós mesmos –, o passo é curto para ir direto ao assunto que 'nos' interessa, a saber: nós mesmos.” VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Etnologia indígena. In: MICELI, Sérgio (org.). **O que ler na Ciência Social Brasileira** (1970-1995). Antropologia. São Paulo: Sumaré; Anpocs; Capes, 1999, p. 155.

comércio e aos negócios (particularmente através das várias edições holandesas), quanto como um relato íntimo sobre a *subjetividade do selvagem exótico e a mais apelativa das práticas, o canibalismo*.²¹¹

Nesse comentário, Whitehead entrevê uma abrangência estendida do relato de Staden para além do seu espaço-tempo imediato de produção, que inclui um reenvio, produzido pela relação entre leitores e texto em contextos variados, ao espaço-tempo do outro, – ou seja, assim como se passa no Novo Mundo, a unicidade do espaço-tempo europeu é apenas uma camada superficial que oculta relações mais complexas presentes na produção, circulação e recepção da obra. Extrapolando a argumentação de Whitehead, eu diria que é a própria estrutura do texto, ao conduzir o leitor, em ambas as partes do livro, aos Tupinambá e à antropofagia, que produz esse reenvio. Não seria o caso, portanto, nem de se limitar ao relato como um ritual do *aqui* nem tampouco de tentar desemaranhar uma experiência do *lá* com o outro das malhas discursivas, resgatando assim uma certa transparência empírica²¹², mas de inserir no próprio movimento interpretativo o jogo de forças entre a forma e a matéria histórica. Faz parte desse movimento o esforço para compreender as dinâmicas espaciais que se podem observar em *Warhaftige Historia*, pois a estrutura da obra – incluindo preliminares²¹³, texto, imagens e mapas – organiza tanto relações sócio-espaço-temporais baseadas em contrastes mais simples e claros (Europa e Novo Mundo, civilização-cristandade e selvageria-gentilidade etc.) quanto relações mais complexas e oblíquas, que podem ser complementares à ou divergentes da primeira ordem de relações.

Após ter compreendido melhor os espaços-tempo sociais e suas relações, é oportuno

²¹¹ “as measured by the reprinting and variety of editions, cannot just be due to the way in which it conforms to important literary genres of the day. Rather its continuing readership has found *other messages and meanings in the text*, both as part of the imagination of a Protestant America open to the commerce and trade of all, particularly through the various Dutch editions, and also as an intimate account of the *subjectivity of the exotic savage and that most beguiling of practices, cannibalism*” WHITEHEAD, Neil L. Introduction, op. cit., p. 100-101. Os grifos são meus.

²¹² No caso dos estudos históricos sobre os Tupi, o ponto mais alto dessa abordagem é provavelmente o de Florestan Fernandes, que em seu rigoroso trabalho de seleção e comparação de textos quinhentistas e seiscentistas sobre os Tupi buscava reduzir-lhes a dimensão de “peça literária” ao mínimo possível. Cf. FERNANDES, Florestan. Um balanço crítico da contribuição etnográfica dos cronistas, op. cit., p. 199 e passim.

²¹³ Tomo esse termo emprestado de Roger Chartier, para quem “A significação de um texto não depende somente de sua letra. Ela é sempre construída por um duplo contexto: o histórico, definido pelas expectativas dos leitores, e o material, dado pela presença no livro que o publica de textos que não são a própria obra.” [“La signification d’un texte ne dépend pas seulement de sa lettre. Elle est toujours construite par un double contexte: celui, historique, défini par les attentes de ses lecteurs, celui, matériel, donné par la présence dans le livre qui le publie de textes qui ne sont pas l’œuvre elle-même.”] CHARTIER, Roger. **La main de l’auteur et l’esprit de l’imprimeur**. Paris: Gallimard, 2015, p. 110. Para compreender as preliminares, Chartier retoma, por sua vez, a noção, cunhada pelo crítico literário Gérard Genette, de paratexto: “aquilo por meio de que um texto se torna livro e se propõe como tal a seus leitores, e de maneira mais geral ao público”. GENETTE, Gérard. **Paratextos editoriais**. Cotia, SP: Ateliê editorial, 2009, p. 9. Nesse sentido, o prefácio de Dryander, por exemplo, é peça fundamental da estrutura da obra de Staden. Retomarei essa questão mais adiante, mas digo desde já que a noção de preliminar de Chartier atualiza, em perspectiva histórica, a de paratexto de Genette, o que é fundamental para a investigação que tenho conduzido neste capítulo.

revisitá-los com um novo foco, isto é, sobre as agências históricas particulares que se manifestaram nesses espaços-tempo, que as constituem e são por elas constituídos. Para lembrar novamente Koselleck, a “forma mais adequada para se apreender o caráter processual da história moderna é o esclarecimento recíproco dos eventos pelas estruturas e vice-versa.”²¹⁴ Assim, se o movimento anterior foi identificar elementos estruturais a partir de eventos, trata-se agora de entender os eventos em suas relações com as estruturas que os envolvem.

2.4 Os três Staden

Um percurso de análise que pretenda compreender as agências presentes em *Warhaftige Historia* – europeias e ameríndias, realizadas nos dois lados do Atlântico – é inevitável tomar a figura de Hans Staden como ponto de partida, pois ela está presente qualquer que seja o elemento abordado ou a perspectiva assumida. Presença ubíqua, mas não unitária. O fato de Staden ter atuado em diferentes configurações espaço-temporais indica que suas ações devem ser interpretadas à luz de cada uma dessas estruturas, o que por si só implica em uma fragmentação de uma suposta unidade identificada à figura de Staden. Além disso, os rituais do Velho e do Novo Mundo (de retorno num caso, antropofágico no outro) indicam processos claros de incorporação em diferentes configurações espaço-temporais, que, enquanto processos transformativos, negam a unidade como dado inicial, que só se efetivará por meio do ritual. É isso o que se percebe, por exemplo, no ritual antropofágico tupinambá, como pontua Renato Sztutman: “o cativo era concebido como um sujeito pleno, um *avá*, ou alguém passível de ser ‘tupinizado’. Ele era incorporado na vida cotidiana do grupo, ganhava uma esposa e, como genro, tinha de prestar serviços ao sogro e participar das festas.”²¹⁵

Tupinizado de um lado, “re-europeizado” de outro: em ambos os casos as agências individuais de Staden estão envolvidas, como movimento centrípeto e centrífugo em relação a uma unidade coletiva. Ao mesmo tempo, essas agências só tomam sentido em sua dimensão coletiva, na medida em que elas pressupõem agências contrárias às suas e, mais que isso, na medida em que os meios e fins de um ritual são evidentemente de ordem social e qualquer agência individual que com ele se relacione só toma sentido dentro de coletividades.

O deslocamento de Staden em relação às duas unidades sócio-espaço-temporais mais importantes de *Warhaftige Historia* – a sociedade tupinambá e a sociedade de Hesse – é

²¹⁴ KOSELLECK, Reinhart, op. cit., p. 139.

²¹⁵ SZTUTMAN, Renato. **O profeta e o principal**, op. cit., p. 197.

equilibrado por uma unidade que a engloba: a de sua relação com seu Deus. Elemento fundamental da estrutura da obra, essa relação é a contraface da retórica da alteridade de que trata François Hartog, isto é, as regras operativas que um texto mobiliza para fabricar o outro²¹⁶. As várias formas como se constitui a relação de Staden com Deus em *Warhaftige Historia* (sobretudo no prefácio e na primeira parte do livro) são, pois, uma espécie de retórica da identidade, que, enquanto tal, serve como lastro para a retórica da alteridade. A aproximação da obra com o discurso hagiográfico, tal como propõe TenHuisen, corrobora essa posição: “ a apresentação do Outro feita por Staden reflete a ideologia subjacente do particularismo e, ao construir sua própria identidade como santo mártir, Staden constrói barreiras que o separa desse Outro.”²¹⁷

Entender o jogo entre retórica da alteridade e retórica da identidade é um passo sem dúvida fundamental para a compreensão das agências do espaço-tempo europeu de retorno do viajante e de elaboração e publicação da obra. Para a compreensão das agências dos espaços-tempo do outro lado do Atlântico, ao contrário, a configuração retórica da obra precisa ser vista como obstáculo – inevitável, mas não intransponível – para o acesso aos processos históricos do Novo Mundo que o livro representa. São estes processos que passo a investigar em seguida, consciente de que os fatos estão inextricavelmente urdidos na malha retórica do livro.

2.4.1 A multiplicidade de Staden

A presunção de que Staden sedia uma unidade de base (não necessariamente relacionada à sua relação com Deus), apesar das notáveis fragmentações que o atravessam (das quais os rituais em que ele toma parte são os maiores exemplos), é uma constante entre os comentadores de *Warhaftige Historia*. Uma passagem de um ensaio de Luciana Villas Bôas – responsável, diga-se, por análises muito penetrantes do livro – é exemplar a esse respeito. Ao investigar a divisão da obra entre narração e descrição, a crítica literária parte do pressuposto da unidade da experiência do viajante:

se a pessoa que vê e narra é presumivelmente a mesma, o objeto focalizado claramente mudou da relação estreita do viajante com os nativos durante o seu cativeiro (*Historia*) para os Tupinambá e suas formas de vida peculiares (*Bericht*). Se a perspectiva da qual se veem as coisas permanece a mesma (o viajante), o meio linguístico passa da narração

²¹⁶ Cf. HARTOG, François, op. cit., p. 228.

²¹⁷ “Staden’s presentation of the Other reflects the underlying ideology of particularism, and by constructing his self-identity as martyr saint, Staden constructs barriers that separate him from this Other.” TENHUISEN, Dwight E. R., op. cit., p. 248.

à descrição. Em que medida a descrição altera a relação entre quem vê, o viajante, e o que é visto, os Tupinambás?²¹⁸

Ora, se a mudança da forma de representação linguística altera a relação entre quem vê e quem é visto, é preciso admitir que a experiência do viajante não está envolta pela unidade de identidade e de perspectiva que é postulada. Postular essas unidades é uma aceitação do projeto de elaboração do livro, de resto explicitada pela autora, que nesse ensaio se propõe a discutir “em que medida a forma inovadora do livro de Hans Staden introduzida pelo seu editor Johannes Dryander se conforma às condições específicas para a transmissão do conhecimento empírico no século XVI.”²¹⁹ Esse caminho de análise aponta para a contradição latente entre a alteração na relação entre quem vê e quem é visto e a unidade de identidade e de perspectiva do viajante. Embora involuntária na cadeia argumentativa da autora, essa contradição é um indício precioso de que não há coincidência total entre o projeto e a obra. Ela sugere também uma mudança do foco investigativo: as diferentes formas como se relacionavam nativos e europeus na costa brasileira do século XVI negariam a possibilidade de uma unidade de identidade e de perspectiva, o que teria causado uma tensão que a estrutura do livro buscou acomodar. Isto é, a “forma inovadora do livro” talvez não se deva apenas à necessidade de a representação do outro se conformar a exigências sociais e discursivas do Velho Mundo – que tem por base uma retórica da identidade lastreada pela relação com Deus –, mas ao jogo complexo que se travou, a despeito do projeto de autor e editor, entre um campo aberto de possibilidades da experiência e as regras estritas de representação da “história verdadeira”.

Já vimos que a costa brasileira em meados do século XVI era ainda um laboratório para os empreendimentos coloniais europeus, para cujo sucesso, a essa altura, a colaboração dos nativos era a única alternativa possível²²⁰. O que sustentava o contato intercultural no Brasil dos meados do século XVI era uma relação simétrica, ainda que precária e instável. A captura de Staden pelos Tupinambá, por outro lado, revela uma assimetria contingente, que comprova a simetria estrutural: ele foi tomado por português, portanto aliado dos Tupiniquim, que eram inimigos dos Tupinambá (esses, aliados dos franceses). Para reverter sua situação desvantajosa e salvar sua pele, o cativo Staden estava, então, obrigado a negociar politicamente sua identidade, isto é, provar que era francês ou pelo menos que não era português. A essa estrutura

²¹⁸ VILLAS BÔAS, Luciana. O Relato de Viagem e a Transmissão de Conhecimento Empírico no Século XVI. *Floema*, n. 6, jan./jun., p. 131-152, 2010, p. 142.

²¹⁹ *Ibid.* p. 131.

²²⁰ Lembro aqui, como complemento a esse ponto, já abordado acima, o comentário bastante elucidativo que Jean de Léry faz sobre o carregamento dos navios franceses com pau-brasil: “é absolutamente necessário que os homens façam esse trabalho; e se os estrangeiros que viajam para lá não fossem ajudados pelos selvagens, em um ano eles não conseguiriam carregar um navio” [“il faut necessairement que ce soyent les hommes qui facent ce mestier: et n'estoit que les estrangers qui voyagent par-delà sont aidez des sauvages, ils ne sçauroyent charger un moyen navire en un an.”] LÉRY, Jean. *Histoire d'un voyage*, op. cit., p. 174.

política simétrica se entrelaça uma de ordem cosmológica – estável e assimétrica (ao menos do ponto de vista de Staden) –, que opõe o cativo cristão aos captadores gentios. Em última instância, é em virtude da agência divina, entendida como resposta às agências de um cristão exemplar, que Staden teria finalmente sido salvo.

Esse resumo esquemático serve apenas para evidenciar entrelaçamentos de diversos níveis. Em primeiro lugar, as agências de Staden integram-se a um plano político local: as relações de aliança e conflito entre diferentes coletividades ameríndias e diferentes coletividades europeias. É nesse plano que se compreende os reiterados esforços de Staden para provar que é francês e não português. Entremado a este plano está um de ordem cosmológica: Staden é capaz de uma agência derivada de seu vínculo privilegiado (em relação aos gentios que o capturaram) com o “Deus verdadeiro”, o que o habilita, por exemplo, a decidir entre o bom e o mau tempo. No plano político local, embora as alianças e inimizades tivessem significados e funções muito diversas para ameríndios e europeus, pressupõe-se a existência de termos comuns que viabilizavam essas relações. No plano cosmológico, as identidades políticas deixam de importar (ao menos passam a um plano muito secundário) e o ponto significativo passa a ser a relação entre um indivíduo, o cativo, e uma entidade sobrenatural. Staden está seguro de que se trata de seu Deus, mas esse ponto de vista certamente não é compartilhado pelos Tupinambá que o capturaram. Voltarei a essa diferença de pontos de vista mais tarde. Cabe agora dizer que no plano cosmológico também é possível pressupor termos comuns na relação ameríndios-europeu: eles se encontram na capacidade de as agências derivadas do vínculo cativo-divindade interferirem no curso normal dos eventos, isto é, a morte e ingestão ritual do cativo. O valor desses termos comuns, gerais e abstratos, é um só: mostrar que o ritual antropofágico é o ponto de convergência dos planos político e cosmológico e dos pontos de vista de captadores e cativo. Os dois planos são, para Staden, meios de negociar a manutenção de sua vida e a recuperação de sua liberdade, e, para os Tupinambá, vias de avaliar se o cativo atende às condições necessárias à sua morte e ingestão ritual.

A conclusão tem implicações importantes. Em primeiro lugar, ela nos leva a assumir a subordinação das agências de Staden às regras da sociedade tupinambá, para a qual os termos do vínculo cativo-entidade sobrenatural não são, evidentemente, lidos como sinônimos de cristão e Deus verdadeiro. De fato, em 1554, pelo lado português, o empreendimento missionário jesuíta – incipiente e ainda restrito aos grupos nativos aliado – não havia avançado sobre essas paragens e o estabelecimento de missionários cristãos franceses nessa região era

coisa do futuro²²¹. A segunda implicação decorre da primeira: se é fato que as agências de Staden no plano político podem se beneficiar dos termos comuns que se pressupõe haver entre ele e seus captos (ainda que a percepção de sentidos e funções sejam diversas), a mesma coisa não ocorre no plano cosmológico, no qual só é eficiente, para os fins do cativo, a compreensão dos Tupinambá sobre o vínculo cativo-divindade e as ações indígenas que derivam dessa compreensão. Todas as ações concretas de Staden enquanto cativo só tinham, portanto, um valor prático naquele espaço-tempo social na medida em que elas eram validadas por aquela sociedade.

Esse entendimento é o oposto do proposto por Staden ao publicar a sua obra. O oposto apenas em certa medida, pois esse entendimento não invalida a representação que afirma as agências de Staden e as de seu Deus nos termos do mesmo, do espaço-tempo social europeu-protestante. Há aí menos a explicitação de uma oposição do que de um desnível entre planos de ação, o qual questiona o pressuposto de uma unidade de identidade e de perspectiva em Staden. Carlos Zeron nota muito bem as mudanças identitárias por que passou Staden após sua captura; ele foi “alternadamente designado (ou autodesignado) como ‘comida’, português, francês, profeta, feiticeiro, mentiroso, curandeiro, charlatão, caraíba ou semideus.”²²² Ainda na leitura de Zeron, o cativo percebe que afirmar sua identidade própria é inútil e que o único meio de ele se salvar da morte no terreiro é agir dentro do sistema cultural Tupinambá. Assim,

Os vários papéis que Staden assume ou tenta assumir durante a sua estadia entre os índios Tupinambás refletem um processo de *progressiva diferenciação da sua percepção da realidade*. Processo esse que está calcado essencialmente na ideia da representação (de si e do outro).²²³

Está claro que essa leitura questiona implicitamente a ideia de uma unidade de identidade e perspectiva do viajante. Para tentar ir mais adiante nesse questionamento, parece-me oportuno compreender esse processo de diferenciação da percepção da realidade não apenas a partir da ideia de representação. A representação toma forma a partir de um conjunto de experiências que se desenvolvem em condições históricas específicas. Em *Warhaftige Historia*

²²¹ Como se sabe, a expedição de Villegagnon estabeleceu-se na baía de Guanabara em fins de 1555. Caruatá-uara, o francês estabelecido na região que Staden encontra mais de uma vez, é um exemplo de que nesse momento era mais comum os franceses serem “catequizados” pelos índios. Do lado português, a ausência de penetração missionária na região pode ser notada na carta de Anchieta, citada acima, que trata da missão de paz empreendida em 1563 por ele e o padre Manuel da Nóbrega na mesma região em que Staden vivera anos antes. Cf. ANCHIETA, José de, op. cit. Não bastassem esses argumentos, a receptividade das populações tupi à palavra dos missionários cristãos estava longe de significar, como mostra Eduardo Viveiros de Castro, uma adesão estrita aos valores cristãos. Cf. VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. O mármore e a murta: sobre a inconstância da alma selvagem, op. cit.

²²² ZERON, Carlos. O medo e a relação com o Outro: Hans Staden vencido e vencedor dos canibais Tupinambá. *Revista Tempo Brasileiro*, n. 110, jul.-set., p. 55-69, 1992, p.59.

²²³ Ibid. p. 60, grifos meus.

aquele que experimenta e aquele que representa existem sob o mesmo nome. Mas eles agem em contextos diferentes e são, por essa simples razão, diversos um do outro. É fato que aquele que experimenta só existe para nós por meio daquele que representa. Contudo, por mais coesa, unitária e autossuficiente que se pretenda uma representação, ela não anula necessariamente a relação dialética que ela mantém com a experiência. Em termos práticos, o desafio é recuperar, pela representação, as experiências que a tornaram possível. Para isso, é preciso admitir, como hipótese investigativa, a multiplicidade de Staden, cada um deles habitando um certo nível de um processo.

Essa multiplicidade está virtualmente contida no prefácio de Dryander: há um personagem que sedia uma experiência própria, da qual ele é ora a figura central das ações (*Historia*), ora um observador das ações alheias (*Bericht*); há um narrador que relata os acontecimentos de maneira franca e verídica; há um autor que se propôs “com a narrativa e publicação de sua aventura, louvar e agradecer a Deus.”

2.4.2 Staden personagem: negociação política

Staden é o personagem principal da primeira parte de *Warhaftige Historia*. Não é preciso resumir novamente a cadeia dos eventos, apenas lembrar que, centrada em um percurso individual, a narrativa se desenvolve em dois ritmos: inicialmente veloz, ela passa rapidamente por cerca de sete anos de aventuras no Novo Mundo até chegar à aventura derradeira, o cativeiro de nove meses entre os Tupinambá, narrada num passo muito mais lento. Até chegar em seu ponto culminante, o percurso de Staden é próprio de um navio à deriva: quis ir à Índia, acabou em Pernambuco; quis ir ao Rio da Prata, acabou em Santa Catarina e depois em São Vicente; pediu baixa do forte de Bertioga depois de quatro meses de serviço, mas foi convencido a ficar mais dois anos no posto. Assim, enquanto o personagem vaga sem rumo bem definido, a narrativa segue a passos largos, que se encurtam quando seu destino ganha um sentido, uma direção definida: a morte e ingestão ritual pelos índios. Por esse aspecto, a definição de contornos mais precisos do percurso tem um peso grande na determinação do desenvolvimento da narrativa. Igualmente, as ações individuais de Staden se organizam de maneira significativa a partir da definição do curso de seu destino.

Se Staden é, desde a partida da Europa até sua chegada em Bertioga, um soldado da conquista colonial, suas ações só ganham densidade, de forma e de significado, quando seu poder é reduzido ao mínimo. A primeira etapa da trajetória de Staden não é homogênea, como já vimos. O ponto de diferenciação decisivo é quando Staden naufraga nas imediações de

Itanhaém e acaba aceitando um posto arriscado numa região ocupada por índios e mamelucos. Ao aceitar o que os portugueses rejeitam, Staden vê seu status social no espaço colonial português se rebaixar. Esse momento, espaço e posição social de seu percurso oferecem as condições para que Staden seja capturado pelo inimigo, mas também lhe dão os meios básicos que garantirão seu salvamento.

A tese central do livro de Duffy e Metcalf, explicitada já em seu título, é a de que a trajetória de Staden se fez em condições que o fizeram tornar-se um intermediário [go-between] entre o Velho e o Novo Mundo. As autoras propõem uma tipologia tripartite para o conceito de intermediário. Staden enquadra-se nos três tipos. Há, inicialmente, o intermediário físico [physical go-between], que é o caso do simples viajante que conecta dois mundos separados por meio de uma experiência sensorial: ver, ouvir, tocar etc²²⁴. Há também o intermediário transacional [transactional go-between], que são os tradutores e facilitadores das interações entre os diferentes mundos (Tupi e europeu, por exemplo)²²⁵. Enfim, há o intermediário representacional, que são:

aqueles que tentavam explicar um mundo diferente, novo e distante: sua geografia, sua flora e fauna, seus povos e os costumes deles. Os intermediários representacionais escreviam, interpretavam, performavam e contavam suas experiências para os outros, explicando sentidos, caracterizando povos e fazendo julgamentos sobre eles. Staden claramente torna-se um intermediário representacional quando ele conta, escreve e ilustra sua história.²²⁶

Essa caracterização, embora correta em suas linhas gerais, talvez não ilumine o que há de decisivo na trajetória de Staden. Ao contrário, ela pode ocultar suas linhas de forças mais importantes. Esse parece ser o caso da explicação que dão as autoras para a transição de Staden da condição de intermediário físico à de intermediário transacional: “Pecendo como cativo, Staden *assumiu*, para sobreviver, um novo papel, muito perigoso, mas poderoso: ele *tornou-se* um intermediário transacional”²²⁷ Em primeiro lugar, é problemático, no mínimo por sua incompletude, dizer que Staden tornou-se um intermediário transacional por ocasião de sua captura pelos Tupinambá. Durante os meses que serviu no forte de Bertioga, Staden conviveu com os mamelucos da família Braga e certamente com índios Tupiniquim, embora isso não

²²⁴ DUFFY, Eve M.; METCALF, Alida C, op. cit., p. 9-10.

²²⁵ Ibid., p. 9.

²²⁶ “those who attempted to explain a different, new, and distant world: its geography, its flora and fauna, its peoples and their customs. Representational go-betweens wrote, interpreted, performed, and recounted their experiences for others, thereby explaining meanings, characterizing peoples, and passing judgments on them. Staden clearly becomes a representational go-between when he tells, writes, and illustrates his story.” Ibid., p. 10.

²²⁷ “Languishing as a captive, Staden *stepped into* a highly dangerous but powerful new role in order to survive: *he became* a transactional go-between.” Ibid., p. 55. Grifos meus.

esteja explícito no texto, mas sugerido, como vimos, por uma ilustração (imagem 11). Sem dúvida, essa convivência lhe permitiu coletar muitas informações sobre a sociedade, a cultura e a língua tupi. Não importa decidir quando se processou a passagem de Staden para intermediário transacional, mas frisar que sua permanência no forte lhe deu os requisitos para tanto. De fato, o artilheiro entende e negocia em tupi desde os primeiros momentos após sua captura. Quando, por exemplo, ele diz, pouco depois de ter sido conduzido a Ubatuba, que os “seus costumes, nessa ocasião, não *me eram ainda tão conhecidos* como mais tarde” [Ich wuste jren gebrauch so wol nicht als ich jn darnach erfûhr²²⁸] (parte 1, cap. 22; grifos meus), deve-se entender que antes eles *já lhe eram um pouco conhecidos*. Além disso, também parece incompleto, ou mais que isso impreciso, dizer que Staden *assumiu* um novo papel ao *tornar-se* um intermediário transacional. O que essa interpretação tem de questionável é o deslocamento das agências indígenas para uma posição secundária, quase invisível. Contraditoriamente, na interpretação de Duffy e Metcalf o agente é o cativo astuto e ousado e os captores os destinatários mais ou menos crédulos e ingênuos, embora temíveis porque poderiam usar da força caso descobrissem a trapaça:

Agora ele começava a adquirir informação e manipulá-la em seu benefício. Ele começou a mentir, dissimular e jogar um lado contra o outro. Ele trabalhou para criar uma imagem de si mesmo que inspirava medo no coração de seus captores. Ele ofereceu-se aos Tupinambá como fonte de conhecimento, como um mercenário, como um curandeiro e como um profeta. Era um jogo perigoso que podia selar seu destino como cativo ou simplesmente conduzi-lo à sua liberdade.²²⁹

O texto e as imagens de *Warhaftige Historia* não sustentam essa leitura. É seguro dizer que Staden já conhecia, ainda que limitadamente, o mundo Tupi antes de ser capturado. Todavia, isso por si só não o credenciava a “manipular” seus captores. Ao momento de sua captura, narrada no capítulo 18 da *Historia*, seguem-se vários episódios em que Staden é obrigado a comportar-se como o cativo que ele é: suas roupas são retiradas violentamente, golpes lhe são desferidos, improperios lhe são ditos, é atado nas mãos e pescoço, é parcialmente liberado para atirar contra seus aliados, seus pelos são arrancados, é obrigado a dizer frases que lhe são indicadas, a dançar entre as mulheres, enfim, a forma de seu corpo e de suas ações é determinada por aqueles que o capturaram. Uma das zombarias que lhe é dirigida sintetiza sua

²²⁸ Nessa passagem, embora o sentido tenha sido preservado, a tradução de Guiomar de Carvalho Franco é ligeiramente diferente da versão original. Literalmente seria: “Eu não sabia tão bem sobre seus costumes quanto aprenderia mais tarde”.

²²⁹ “Now he began to acquire information and manipulate it to his advantage. He began to lie, dissimulate, and play the sides against each other. He worked to create an image of himself that instilled fear in the hearts of his captors. He offered himself to the Tupinambá as a source of knowledge, as a mercenary, as a healer, and as a prophet. It was a dangerous game that might seal his fate as a captive or it might just lead to his release.” *Ibid.*, p. 56.

situação. “‘Xe remimbaba inde’, que quer dizer: ‘Tu és meu animal prisioneiro’” [gebundenen Tier]²³⁰ (parte 1, cap. 20).

Vale aqui abrir uma pequena digressão para abordar uma leitura proposta por Villas Bôas, que, aparentemente seguindo a proposta de Duffy e Metcalf, identifica Staden a um mameluco:

Justamente na acepção de alguém capaz de transpor fronteiras culturais e conjugar identidades distintas o termo [mameluco] é corporificado pelo próprio Staden assimilado às formas de vida nativas e, ao mesmo tempo, empenhado em preservar sua identidade cristã.²³¹

Não creio que o fato de Staden ser capaz de agir em dois mundos faça dele um mameluco. O exemplo que Villas Bôas usa para corroborar sua hipótese toca particularmente em uma das questões que tenho discutido. Para a crítica literária, os momentos de oração retratados no livro são exemplo de uma experiência transcultural que, de um lado vincula Staden ao público cristão e, de outro, o situa, por sua capacidade tradutora dos desígnios divinos, na sociedade tupinambá²³². Nada mais distante do papel social dos mamelucos de São Vicente do que essa dupla participação de Staden, que só toma seu sentido pleno se considerarmos que não há uma perfeita identificação entre o Staden que ora para seu público leitor e o que ora diante dos Tupinambá. Aliás, quando trata de outro aspecto de *Warhaftige Historia* (seu formato material e a história de sua impressão), a própria crítica atesta a “conjunção de uma experiência colonial com uma história de publicação não colonial.”²³³ Os mamelucos do Brasil do século XVI, oriundos de relações entre portugueses e ameríndias, participam de uma relação sócio-espáço-temporal muito diversa, que é a intersecção, conflituosa ou amigável, do mundo colonial e nativo. Por fim, o destino dos mamelucos capturados pelos Tupinambá enquanto Staden é mantido prisioneiro tampouco corrobora essa interpretação: não se estende a eles a possibilidade de negociação que foi dada ao alemão. A morte para os mamelucos é mais do que certa e o único recurso para escapar dela é a fuga, justamente a instrução que dá Staden a dois irmãos da família Braga feitos prisioneiros (parte

²³⁰ O termo preciso em tupi é “xerimbabo”, que significa animal de estimação. Ele designa o cativo mais por um conteúdo semântico afetivo do que pela conotação de uma condição de privação da liberdade por meio físico. Na interpretação etnológica de proposta por Viveiros de Castro, “esse simbolismo é estratégico para se entender a lógica do cativo. Ele nos alerta para o fato de que, desde a sua entrada na aldeia, o inimigo ficava subordinado à esfera *feminina*.” VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Araweté*, op. cit., p. 661, grifos do autor. O termo, contudo, é dirigido a Staden por um homem tupinambá, ainda no caminho para Ubatuba. É fato, de toda forma, que uma vez chegado a seu destino, o cativo é entregue às mulheres da aldeia.

²³¹ VILLAS BÔAS, Luciana. *Encontros escritos*, op. cit., p. 45.

²³² *Ibid.*, p. 45.

²³³ *Ibid.* p. 34.

1, cap. 48).

Feita a digressão, retorno ao início do cativo de Staden. No caminho de Ubatuba após a captura do soldado, é dos captores a iniciativa de identificar politicamente o cativo e atribuir-lhe determinados poderes cosmológicos. Um chefe da expedição guerreira “discursava e narrava que em mim havia aprisionado e feito escravo a um ‘peró’ – assim chamavam eles aos portugueses – e que agora queria vingar em mim a morte de seus amigos” (parte 1, cap. 18). Mais tarde, ainda no caminho para Ubatuba, uma tempestade se anuncia e diante dela os captores pedem ao cativo: “Fala ao teu Deus que a grande tempestade não nos faça nenhum mal.” (parte 1, cap. 20). Staden acata a solicitação e a transfere a seu Deus, que, tendo dissipado as nuvens, teria se manifestado pela primeira vez em favor do cativo.

A consumação prática do vínculo privilegiado entre o cativo e seu Deus, entretanto, não muda em nada o tratamento dado a Staden, que é submetido às etapas tradicionais do ritual de recepção dos cativos. A primeira manifestação de uma ação própria de Staden ocorre ao fim do poracé, a dança do cativo entre as mulheres da aldeia, quando ele é entregue a Ipiru-guaçu (o tio paterno de Nhaêpepô-oaçu e Alkindar-miri, de quem recebera o cativo). Os índios contam a Staden que seus “ídolos” (maracás), haviam profetizado que eles capturariam um português, ao que o cativo responde: “Esses objetos não têm poder nenhum. Também não podem falar, e mentem que sou um português. Sou um amigo dos franceses, e a terra, que é minha pátria, se chama Alemanha.” (parte 1, cap. 24) Para afirmar sua identidade política – amigo dos franceses e portanto aliado dos Tupinambá –, o cativo contesta um importante elemento do universo religioso tupinambá. O próprio Staden dá detalhes etnográficos sobre o maracá na segunda parte do livro. Diz ele que cada homem tem um exemplar dessa espécie de chocalho feito com uma cabaça, onde se colocam pedras. Mas é ao pajé, contudo, que cabe conferir o poder ao maracá: “Quando o pajé, o feiticeiro, tornou divinas todas as matracas, toma cada qual a que lhe pertence de volta, chama-a ‘querido filho’” (parte 2, cap. 23)²³⁴. Seja como for, os índios contestam a fala do cativo, que eles chamam mentirosa, apenas com base em argumentos histórico-políticos: “pois que fazia entre os portugueses, se era um amigo dos franceses?” Segue-se então a já citada narração dos fundamentos históricos que justificam a boa relação, baseada em justa troca, com os franceses e a inimizade com os desonestos portugueses, que lhe armaram uma cilada (parte 1, cap. 24).

Ainda que os Tupinambá não tenham acreditado no argumento de Staden sobre sua

²³⁴ Alfred Métraux oferece, baseado nas fontes quinhentistas e seiscentistas, uma boa apresentação e análise do significado religioso do maracá para os Tupinambá. Cf. MÉTRAUX, Alfred. **A religião dos tupinambás** e suas relações com a das demais tribos tupi-guaranis. op. cit., p. 56-62.

identidade, ele continua a repeti-lo até que os índios decidem colocá-lo à prova. Nas imediações de Ubatuba vivia um jovem francês, Caruatá-uara, que poderia averiguar se o cativo dizia a verdade. O jovem então se dirige em francês a Staden, que não pode lhe responder nada. “Matai-o e comei-o, esse biltre; ele é bem português, vosso inimigo e meu”, recomenda por fim o francês aos seus aliados tupinambá. A expectativa inicial de Staden, de que um cristão ajudaria um cristão, se vê frustrada: prevalecem as razões políticas sobre as religiosas também do lado daquele europeu bem ambientado ao mundo tupinambá.

Esse novo infortúnio só reforça no cativo a suspeita de que sua morte é iminente e o sentimento de que a única coisa que lhe cabe é apelar a seu Deus. Certo dia, Staden é levado a Ariró, aldeia onde vivia o grande chefe Cunhambebe, que queria conversar com o cativo. Apresentava-se mais uma ocasião para que o alemão tentasse negociar sua identidade. Ele já conhece e obedece os códigos nativos de diálogo – “disse-lhe assim em sua linguagem, como gostam eles de ouvir: ‘És tu Cunhambebe? ainda vives?’” (parte 1, cap. 28) –, assim como dá mostras concretas de submissão ao principal ao reconhecer seu renome como guerreiro – “muito ouvi sobre ti e que és um homem de grande fama” (idem). Quem abre o diálogo é o cativo, mas não é ele quem o conduz. Aqui, como em Hesse, Staden é objeto de um interrogatório. Cunhambebe queria saber por que, sendo francês, Staden os atacava em um forte português e por que não tinha entendido o que lhe tinha dito em francês Caruatá-uara. Sobre a primeira questão, Staden diz que ele tinha que fazer o serviço que lhe designavam; sobre a segunda, que tinha esquecido a língua por ter estado muito tempo fora da França. Cunhambebe logo reconhece o quanto as respostas são insatisfatórias: “Disse ele, a propósito, que já tinha ajudado a aprisionar e a comer cinco portugueses; estes todos haviam pretextado que eram franceses, e tinham assim mentido.” (idem). O interrogatório prossegue, com outro foco. O grande chefe quer informações sobre o lado inimigo. Nesse ponto, Cunhambebe dá, de um lado, mostras sobre suas estratégias guerreiras diante do desenvolvimento do poder colonial: ele sabia que o forte de Bertioga tornara-se mais difícil de transpor e a captura de Staden era um exemplo da nova estratégia: “iria capturá-los [os inimigos] na floresta um a um, como me haviam capturado” (idem). Do outro lado, Staden parece mudar sua estratégia ao informar ao principal que “teus verdadeiros inimigos, os tupiniquins, preparam vinte e cinco canoas, e virão logo atacar tua terra” (idem). Ao fazer papel de informante das estratégias tupiniquim contra os Tupinambá, o cativo aproveita para lembrar ao chefe os termos “originais” da inimizade. Com isso, Staden trai os Tupiniquim, mas não os portugueses, ao colaborar com seus captores; ao mesmo tempo, ele tenta jogar para debaixo do tapete a inimizade dos portugueses, excluindo-se assim como alvo da vingança, pois não sendo “verdadeira” a inimizade lusa, ficava excluída a legitimidade da vingança contra um membro

do grupo.

O que o diálogo entre Cunhambebe e Staden sugere, pois, é que estava em curso uma negociação fundamentalmente de ordem política na qual os termos dominantes eram do mundo tupinambá. Cunhambebe era um grande chefe de guerra, cujo poder estava evidentemente ligado aos feitos guerreiros, mas também limitado à empresa bélica. É o que sugerirá o Staden etnógrafo: “Se um sobressaiu dentre os outros por feitos em combate, ouve-se-lhe mais do que aos outros, quando empreendem uma arremetida guerreira” (parte 2, cap. 13), descrição que ecoa a de outros cronistas, como Gabriel Soares de Sousa: “Em cada aldeia dos tupinambás há um principal, a que seguem somente na guerra, onde lhe dão alguma obediência”²³⁵. Contudo, um morubixaba, isto é, o chefe temporal de um agrupamento, também tem seu poder estendido à esfera doméstica: “cada *oca* destas há sempre um principal a que têm alguma maneira de obediência, (ainda que haja outros mais somenos). Este exorta a fazerem suas roças e mais serviços, etc.”²³⁶ Num e noutro caso, diz o jesuíta Fernão Cardim, o domínio da palavra é fundamental para o exercício da chefia. O principal deve ser um “senhor da fala”:

faz-lhes estas exortações por modo de pregação, começa de madrugada deitado na rede por espaço de meia hora, em amanhecendo se levanta, e corre toda a aldeia continuando sua pregação, a qual faz em voz alta, mui pausada, repetindo muitas vezes as palavras.²³⁷

Ainda que apareça de maneira indireta, as intervenções de Cunhambebe dão mostras contundentes de que ele é um interlocutor muito habilidoso, que faz cair por terra a argumentação de Staden, obrigando-o a mudar a estratégia de sua negociação. Estamos longe, pois, daquela imagem de um cativo manipulador dos seus captores.

A habilidade de Cunhambebe não diz respeito apenas aos códigos de seu mundo. As palavras do principal de Ariró também dão pistas sobre sua leitura das relações coloniais. Sendo um chefe político de primeira importância, o interesse de Cunhambebe em encontrar o cativo de Ubatuba teria como fundamento o esforço de avaliar a plausibilidade do argumento de que Staden era francês. Da mesma forma que, como vimos, uma embarcação francesa se recusou a acolher a tentativa de fuga do cativo por temor de represálias de seus aliados indígenas, Cunhambebe poderá ter querido se acautelar contra a eventual morte de um aliado, cujas consequências para as relações com os franceses também poderiam ser indesejáveis.

²³⁵ SOUSA, Gabriel Soares de. op. cit., p. 281.

²³⁶ CARDIM, Fernão. **Tratados da terra e gente do Brasil**. Rio de Janeiro: J. Leite & Cia, 1925, p. 307.

²³⁷ Ibid., p. 307-308. Para uma análise mais pormenorizada sobre as chefias políticas tupinambá, cf. FERNANDES, Florestan. **A organização social dos Tupinambá**, op. cit., especialmente o Cap. V, e SZTUTMAN, Renato, op. cit., p. 344-356.

Sendo o relato de Staden o único testemunho de um evento dessa natureza, as motivações mais profundas para o encontro não podem passar de hipóteses. Ainda assim, os detalhes sobre o encontro de Cunhambebe com Staden parecem ser muito sugestivos sobre as esferas de ação que o determinaram. O morubixaba é o centro de gravidade do episódio: é a ele que o cativo é levado e é ele quem “perguntou muito e contou muito” (idem). Ele quer saber e falar da guerra, das suas condições e das suas consequências. O cativo está diante do principal porque teria informações importantes a dizer a esse respeito. Cunhambebe estaria de fato interessado em examinar a veracidade da versão de Staden sobre sua identidade? Estaria ele mais interessado em saber dos planos guerreiros de seus inimigos Tupiniquim, com os quais Staden até há pouco convivia? Num ou noutro caso, o interesse nativo domina a negociação e Staden sai do episódio do mesmo jeito que entrou: fisicamente dominado (ver imagem 17), zombado por todos, tomado por mentiroso. Ao se retirar ouviu ainda, com grande desprazer, que seu Deus era uma imundície.

Cumpra ainda dizer que esse episódio levanta uma importante questão etno-histórica: os limites da ação do cativo estavam por certo determinados pelo mundo tupinambá. A Staden, por sua vez, não era possível nem, talvez, desejável agir conforme a tradição tupi, que previa uma reação ativa do cativo, a qual, aliás, Staden presenciara mais de uma vez: “Guerreiros valorosos morrem na terra dos seus inimigos. E a nossa terra ainda é grande. Os nossos logo nos vingarão em vós”, disse, diante de Staden, um cativo tupiniquim a seus captores (parte 1, cap. 44). No caso de Staden, de um e de outro lado da relação e por um ou outro meio, havia um limite à tupinização do inimigo²³⁸. Esse limite, válido, de modo geral, para todos os cativos não-tupi, não impedia que eles fossem mortos. Ao mesmo tempo, enquanto eles viviam – é o que sugere o caso de Staden – era possível que ambos os lados da relação explorassem a condição não-tupi do cativo. É, evidentemente, o que faz Staden, ao tentar, nos momentos de negociação que lhe cabem, embaralhar sua identidade fora do mundo tupi. Esta, por se constituir num outro espaço-tempo, poderia inspirar nos captores tupinambá uma dúvida com efeitos promissores ao cativo não-tupi. Para que tais efeitos se atualizassem, não é menos evidente que os captores nativos devessem introduzir componentes não nativos na teia de significados de sua estrutura sociocultural. Isso significa que aquela porção colonial do cativo Staden que o permite negociar politicamente – pois sua identidade nacional só vale enquanto parte de relações políticas entre diferentes grupos coloniais e diferentes grupos nativos – está subordinada aos termos, determinados pelos Tupinambá, em que o mundo colonial é

²³⁸ Como indicam variados estudos tupinológicos, a integração do cativo ao grupo daquele que tinha sua posse era uma etapa fundamental do ritual antropofágico. Cf., por exemplo, FERNANDES, Florestan. **A função social**, op. cit., p. 349 e ss., MÉTRAUX, Alfred, op. cit., p. 117 e ss., SZTUTMAN, Renato, op. cit., p. 203 e ss.

introduzido na sociedade nativa. Assim, o que Cunhambebe diz e pergunta a Staden sugere que o morubixaba tem plena consciência de que aquele cativo é capaz de colaborar com o grupo de seus captores de uma forma que não estava prefigurada nos ritos tradicionais de incorporação dos prisioneiros, mas tampouco estava submetida aos termos coloniais. Com efeito, quando Cunhambebe quer saber o que se passa do lado do inimigo, está implícito que Staden pode oferecer informações úteis às relações nativas e coloniais dos Tupinambá, oferta inconcebível em uma relação integralmente nativa. Enfim, se manipulação houve (eu prefiro chamar de negociação), é mais provável que ela tenha pendido mais para o lado de Cunhambebe, que agiu em função de interesses coletivos tupinambá²³⁹, do que para o lado do cativo.

Por si só, esse encontro particular serviria para iluminar a experiência histórica dos Tupinambá diante do encontro com os europeus num momento de definição de estratégias e estruturas coloniais. As reflexões de Marshall Sahlins feitas a partir das relações entre povos polinésios e conquistadores europeus no século XVIII são aqui de grande utilidade. A ideia central de seu livro *Ilhas de História* é compreender como objeto histórico aquilo que os antropólogos, como ele, chamam de estrutura, “as relações simbólicas de ordem cultural”²⁴⁰. Para levar adiante essa ideia, Sahlins parte de eventos particulares para questionar a interação entre a estrutura como ordem cultural que propicia a ação e as ações propriamente vivenciadas pelas pessoas²⁴¹. Nesse quadro, diz ele,

Os homens em seus projetos práticos e em seus arranjos sociais, informados por significados de coisas e de pessoas, submetem as categorias culturais a riscos empíricos. Na medida em que o simbólico é, deste modo, pragmático, o sistema é, no tempo, a síntese da reprodução e da variação.²⁴²

O encontro entre Cunhambebe e Staden pode ser encarado como o primeiro exemplo, na *Historia*, daquilo que Sahlins chama de “reavaliação funcional das categorias”²⁴³, isto é, os grupos tupinambá que habitavam a costa ao norte da capitania de São Vicente viram-se impelidos a agir diante de um cativo de uma maneira nova e diferente daquela prescrita pelo conteúdo de sua estrutura. A agência individual do cativo Staden tem certamente seu grau de influência nessa ação nova e diferente, mas ela só se compreende como parte de inter-relações

²³⁹ As informações do Staden etnógrafo sobre o governo Tupinambá já indicam a ausência de centralização política: “Cada um obedece ao principal da sua cabana.” (parte 2, cap. 13). Contudo, como vimos acima, o poder político de um morubixaba ultrapassava os limites do grupo local quando se tratava de questões bélicas. Conjugadas, essas duas informações reforçam a leitura de que Cunhambebe queria extrair de Staden informações sobre a guerra, que é o único fator que justificaria que um cativo cuja posse era de um indivíduo de um aldeia se submetesse a um interrogatório conduzido pelo principal de outra.

²⁴⁰ SAHLINS, Marshall. **Ilhas de História**. Rio de Janeiro: Zahar, 2012, p. 5.

²⁴¹ *Ibid.*, p. 7.

²⁴² *Ibid.*, p. 7.

²⁴³ *Ibid.*, p. 7.

de grupos sociais, entre as quais se destacam o aprendizado do alemão nas margens do processo de normalização colonial operado em São Vicente e as formas desenvolvidas pelos Tupinambá para reproduzir sua estrutura social após uma sucessão mais ou menos estável de eventos relacionados com o encontro com os brancos. Em outras palavras, a agência de Staden é fruto de um processo cujas condições de possibilidade estavam dadas *antes* de sua captura, tanto do seu lado quanto do lado tupinambá.

2.4.2.1 *Staden personagem: negociação cosmológica*

As informações que Staden deu a Cunhambebe sobre os planos bélicos dos Tupiniquim logo se concretizaram. Quando estes atacaram Ubatuba com suas vinte e cinco canoas, Staden, seguindo sua experiência como mercenário, pediu a seus captores que lhe deixassem também lutar a seu lado: “Deram também a mim um arco e flechas; gritei e atirei à sua moda, tão bem quanto me era possível.” (parte 1, cap. 29). A estratégia não era tanto provar uma lealdade aos captores (de resto inócua para alcançar a preservação de sua vida, como o cativo já devia saber a essa altura), quanto liberar-se das cordas que o prendiam para aproveitar uma eventual oportunidade de “escapar através da estacada que rodeava as cabanas, e desertar para os atacantes, pois estes me conheciam bem e sabiam também que eu estava na aldeia.” (idem). O plano, que fracassaria, era ele mesmo mostra do fracasso da negociação política que Staden até então buscara estabelecer com seus captores. Dali em diante o alemão começaria a testar outra estratégia.

Certa noite, os chefes tupinambá se reuniram para conferenciar e deliberar quando matariam Staden, que assistia à reunião. Olhando para a lua, o cativo invocava em silêncio seu Deus. Seguiu-se então um diálogo entre Staden e Nhaêpepô-oaçu, que queria saber a razão de o cativo fitar a lua. Staden deu a entender que ela estava aborrecida, especificamente com Nhaêpepô-oaçu, que ansiava pela morte do alemão. Ante a reação de desgosto de seu interlocutor, Staden recuou e redirecionou o aborrecimento da lua a escravos carijós: “sobre eles caia toda a desgraça. Assim seja.” (parte 1, cap. 30).

O missionário capuchinho Claude d’Abbeville, escrevendo sobre os Tupinambá do Maranhão no início do século XVII, dá informações sobre um mito tupi relacionado à lua. Por vezes, a estrela vermelha *Iauare* (jaguar) persegue a lua para devorá-la. Quando isso acontece, homens, mulheres e crianças ficam em grande alvoroço. Querendo saber o motivo desse comportamento, o capuchinho descobre que os índios “pensam morrer quando veem a Lua assim sanguinolenta após as chuvas. Os homens batem então no chão em sinal de alegria porque

vão morrer e encontrar o avô a quem desejam boa saúde”.²⁴⁴ Ao evocar uma interpretação para o aborrecimento de uma força sobrenatural, estaria o alemão testando, com base em seu conhecimento da cultura tupinambá e em benefício da salvação de sua vida, possibilidades de leitura do vínculo privilegiado com seu Deus, identificado desde sempre por seus captores?

Se a hipótese é válida, as condições de sucesso dessa estratégia dependiam de fatores externos a Staden. E elas, justamente, se apresentam. Pouco depois do conselho dos chefes, uma epidemia se abateu em Mambucaba, aldeia em que vivia Nhaêpepô-oaçu. Um de seus irmãos foi então ter com Staden para pedir que ele interviesse junto a seus Deus, que devia estar irado. Vendo retornar um ponto em relação ao qual ele tinha recuado, o cativo aproveita para confirmar o poder de seu vínculo e associá-lo à sua negociação política:

Sim, meu Deus está irado porque teu irmão queria comer-me, e foi para Mambucaba para lá preparar a minha morte. Vós asseverais que eu sou um português, e eu não o sou absolutamente. Torna ao teu irmão. Ele deve voltar à sua choça. Então implorarei ao meu Deus para que ele sare. (parte 1, cap. 33)

Dias depois, Nhaêpepô-oaçu retornou a Ubatuba e disse a Staden que “se lembrava ainda que eu lhe havia dito que a lua fitava irada sobre sua cabana” (parte 1, cap. 34). No mito aludido por Abbeville, a lua desempenha o papel de presa numa relação de predação, o que torna a relação de Staden com ela bastante oportuna, ainda mais quando a epidemia se abate entre os familiares de um de seus captores. Os estragos causados pela epidemia teriam permitido que Nhaêpepô-oaçu relembresse a alusão ao aborrecimento da lua num quadro interpretativo distinto: uma relação de predação imprópria teria tido como efeito a morte dos matadores, provocada pela presa. De alguma forma, é essa a interpretação que Staden dá a Nhaêpepô-oaçu: “Ficastes todos doentes porque tu me querias comer, embora eu não seja teu inimigo. Disto vem tua infelicidade.” (idem). Aqui, Staden não questiona a antropofagia mas o fato de que ela se dirige à presa imprópria. Na interpretação etnológica elaborada por Viveiros de Castro, aquilo que os Tupi da costa comiam em seus rituais antropofágicos era a natureza e condição de inimigo do cativo²⁴⁵. Por essa explicação, fazia sentido que Staden buscasse associar seu vínculo privilegiado com forças sobrenaturais à manifestação de reprovação, da parte dessas forças, em relação à morte de um não-inimigo.

Tomado por outro ponto de vista, o mito citado por Abbeville oferece uma explicação diferente para a eficácia das agências potenciais de Staden, que estariam relacionadas ao seu

²⁴⁴ ABBEVILLE, Claude d'. **História da missão**, op. cit., p. 334. Para informações complementares a respeito de indícios do papel dos astros na cosmologia tupi, cf. MÉTRAUX, Alfred, op. cit., p. 35-36.

²⁴⁵ VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **Araweté**, op. cit., p. 668.

vínculo com a lua, as quais beneficiariam os dois lados da relação, captores e cativo. Para os Tupinambá, diz Abbeville, o mito enquadrava a interpretação de que certas aparições da lua eram o prenúncio da morte. Vendo a epidemia grassar entre seus parentes, Nhaêpepô-oaçu temia não tanto a morte em si, mas sua forma desonrosa. Para o homem tupinambá, era o conflito bélico e o ritual antropofágico a ele associado que ofereciam as únicas formas dignas de morrer. O exemplo dado a esse respeito por Yves d'Évreux, o missionário capuchinho companheiro de Abbeville, contrapõe justamente a morte por doença e a morte ritual:

Se esses escravos morrem de doença natural, sendo assim privados da cama de honra, isto é, de serem publicamente mortos e comidos, um pouco antes de expirarem, arrastam-no até o mato, onde lhes racham a cabeça e espalham os miolos, ficando o corpo a certos grandes pássaros, como os corvos daqui, que comem os enforcados e supliciados na roda (...).²⁴⁶

Como ficou dito no capítulo 1, epidemias trazidas ao Novo Mundo pelos brancos foram uma das principais causas de morte ao longo da expansão colonial europeia pelo continente. A epidemia em Mambucaba provavelmente teve como causa o contato, direto ou indireto, dos índios com colonizadores europeus²⁴⁷. É provável também que os estragos causados pela epidemia (apenas Nhaêpepô-oaçu perdeu filhos, mãe e irmãos) estejam associadas à mudança de status do cativo alemão, que se tornou o mensageiro da morte. Com efeito, é a perspectiva da morte que faz Staden ser abordado primeiramente por Nhaêpepô-oaçu e antes dele seu irmão, em seguida por dois chefes, Guaratinga-açu e Carimã-cui. O primeiro conta ao cativo que este “tinha ido a ele e dito que ele ia morrer” (parte 1, cap. 34). O segundo narrou-lhe que

numa expedição guerreira, tinha aprisionado um português. Havia-o matado com suas próprias mãos, e comido tanto dele que até agora por isso lhe estava doente o peito. Em consequência, não queria comer mais nenhum. E agora tinha tido um sonho horrível comigo, dizendo que necessariamente ia morrer. Também a ele falei que não existia nenhum perigo, apenas não comesse mais carne humana. (idem)

As mulheres velhas de várias ocas fizeram um discurso semelhante:

Não nos deixes morrer. Tratamos desse modo a ti por que pensamos que eras português, contra os quais temos rancor. Já aprisionamos e comemos também alguns portugueses, porém o seu Deus não se irou tanto como o teu. Reconhecemos que tu não és português. (idem)

²⁴⁶ ÉVREUX, Yves d', op. cit., p. 149.

²⁴⁷ De fato, pouco antes da eclosão da epidemia, Mambucaba foi atacada pelos Tupiniquim (parte 1, cap. 31), que tinham contatos frequentes com portugueses e poderiam ter transmitido doenças durante o conflito.

Ainda que seja evidente que antes do contato com os brancos os Tupinambá não morressem sempre nas condições em que desejavam, os efeitos devastadores das epidemias impactaram profundamente a estrutura de sua sociedade. Nesse cenário, Staden seria um elemento externo à estrutura social tupinambá capaz de resolver, em termos nativos, o problema causado por outro elemento externo a essa mesma estrutura. No encadeamento dos eventos em que o cativo Staden tomou parte, sua tentativa de demonstrar uma vinculação com a lua, representante de um poder sobrenatural, era uma aposta arriscada, da qual ele recuou num primeiro momento, para ver em seguida seu retorno compensado pela boca daquele mesmo sujeito que o havia feito hesitar. Staden age, nega sua ação e a vê afirmada por quem o tinha feito negá-la. Entre a negação e a afirmação, há a epidemia, o evento casual e causal que reveste a agência do cativo com um novo significado. Do lado dos Tupinambá, que passaram a ver Staden como mensageiro da morte, houve também uma aposta, por cuja ressonância social e histórica se explica, em última instância, a agência do cativo. Nesse ponto é válido retornar às reflexões de Sahlins sobre uma teoria da história que questiona oposições entre estabilidade e mudança, sistema e evento, estrutura e história:

As pessoas colocam, na ação, seus conceitos e categorias em relações ostensivas com o mundo. Esses usos referenciais põem em jogo outras determinações dos signos, além de seus significados recebidos, ou seja, o mundo real e as pessoas envolvidas. A *práxis* é, portanto, um risco para os significados dos signos na cultura da maneira como está constituída, do mesmo modo como o sentido é arbitrário em sua capacidade enquanto referência²⁴⁸.

O argumento de Sahlins é que a ação, ao ser viabilizada pela estrutura, a reproduz ao mesmo tempo que a modifica, na medida em que os signos que a ação mobiliza não equivalem ao mundo concreto (risco objetivo da reprodução cultural) e em que os sujeitos se apropriam dos signos de formas diferentes (risco subjetivo da reprodução cultural)²⁴⁹. A ação, pois, empreendida por sujeitos específicos e em contextos determinados, leva a reavaliações práticas de categorias tradicionais, o que Sahlins chama de “risco das categorias na ação”²⁵⁰.

Os Tupinambá, diante de uma epidemia que punha a perder em larga escala as condições de reprodução de sua estrutura social, teriam optado por reavaliar a identidade do cativo Staden. Este, ao sugerir um vínculo com a lua, dera a seus captores a inspiração inicial para a reavaliação, mas a sugestão só produziu efeitos porque se ligava a uma categoria tradicional nativa e porque permitia aos Tupinambá projetar uma (re)organização de sua

²⁴⁸ SAHLINS, Marshall, op. cit., p. 167.

²⁴⁹ Ibid., p. 167.

²⁵⁰ Ibid., p. 163.

sociedade em seus próprios termos. Por esse ponto de vista, deixa de ser relevante a questão, tão frequente entre os comentadores de *Warhaftige Historia*²⁵¹, sobre Staden ter se tornado, em alguma medida, um nativo. A questão decisiva repousa no fato de que Staden começou a ser visto como alguém capaz de mobilizar forças sobrenaturais em razão de pré-condições e projetos dos Tupinambá. Isso quer dizer que eles incluíram Staden, suas ações e sua identidade em uma forma própria de organizar passado, presente e futuro, numa palavra, na história tupinambá. Nesse sentido, importa pouco saber se Staden conseguiu ser tomado por um nativo, o relevante é perceber que ele *foi introduzido* na história tupinambá (o que não é o mesmo que dizer que ele foi integrado socialmente) para que ela pudesse seguir seu próprio percurso.

Se estiver correta a linha argumentativa que proponho, essa introdução tem algo de paradoxal. Antes de abordar a questão, convém lembrar o ensaio de Manuela Carneiro da Cunha e Eduardo Viveiros de Castro sobre a vingança tupinambá, elemento central dessa sociedade, e sua articulação com a dimensão temporal impressa nas formas de continuidade social desse povo²⁵². O ponto principal da argumentação dos autores é que a compreensão do papel da vingança na sociedade tupinambá rejeita a ideia de que havia uma ausência de consciência histórica no seu processo de auto-inteligibilidade. Ao contrário,

a vingança tupinambá, longe de remeter àquelas máquinas de suprimir o tempo que povoam a fábrica social primitiva (mito e rito, totem e linhagem, classificação e origem), é ao contrário uma *máquina de tempo*, movida a tempo e produtora de tempo, vindo a constituir a forma tupinambá integralmente nessa dimensão.²⁵³

Assim, concluem Carneiro da Cunha e Viveiros de Castro, a vingança é uma técnica da memória, mas uma memória dos inimigos que, por circular perpetuamente entre os grupos, não remete a uma origem à qual se deve retornar, mas à criação e à produção: “É abertura para o alheio, o alhures e o além: para a morte como positividade necessária. É, enfim, um modo de fabricação do futuro.”²⁵⁴ Ora, a epidemia em Mambucaba colocava em risco justamente essa positividade necessária da morte, que poderia ser restaurada pela agência do cativo alemão. O que há de paradoxal nisso é que para que o futuro pudesse ser produzido por meio da morte positiva (do inimigo, como inimigo) era preciso abrir mão da morte daquele cativo. Aqui entra, sem dúvida, a astúcia individual de Staden, que condiciona sua capacidade de sustar as mortes (negativas) por doença à manutenção de sua vida: “Consolei-o,” disse o cativo a Nhaêpepô-oaçu, “não haveria perigo nenhum, mas não devia também querer matar-me, nem aconselhar

²⁵¹ Por exemplo, DUFFY, Eve M.; METCALF, Alida C., op. cit., e WHITEHEAD, Neil L. Introduction, op. cit.

²⁵² CARNEIRO DA CUNHA, Manuela, VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo, op. cit.

²⁵³ Ibid., 205. Grifos dos autores.

²⁵⁴ Ibid., 205.

tal a outrem.” (parte 1, cap. 34). Mas não é menos astuciosa a posição de Nhaêpêpô-oaçu e outros chefes, que aceitam arriscar sua mais importante categoria social no varejo (não matar um cativo específico) para preservá-la no atacado (poder aprisionar, matar e comer outros cativos).

Nesse episódio, a negociação entre captores e cativo, realizada dentro de um quadro referencial fundamentalmente nativo, chega a um certo equilíbrio, que não aponta, contudo, para um desenlace. A virada cosmológica da negociação não anulou, de lado a lado, sua dimensão política. Por um lado, o alemão agia política ou cosmológicamente segundo as possibilidades dadas e seus interesses pessoais. Por outro lado, embora já pudesse “andar de cá e de lá sem amarras” (parte 1, cap. 35), Staden continuava a ser um cativo, que inspirava um temor de ordem cosmológica e ao qual se dirigia ainda uma desconfiança em relação à sua identidade política (francês ou português): “Assim deixaram-me por algum tempo em paz. Não sabiam ao certo pelo que me deviam ter, se português, ou francês” (parte 1, cap. 34).

2.4.2.2 *Staden personagem: caraíba*

A importância do vínculo de Staden com as forças sobrenaturais é notada por quase todos os comentadores de *Warhaftige Historia*. Seja a obra tomada em sua dimensão literária, histórica ou etnológica, o foco sobre esse vínculo tende a recair sobre a agência do cativo Staden. É assim, por exemplo, que Villas Bôas ressalta, no cativo, a “habilidade de performar os papéis de guerreiro, curandeiro e profeta”; Duffy e Metcalf, por sua vez, o veem “capaz e disposto a interpretar sinais e maravilhas como expressões de suas próprias habilidades como xamã e profeta” e Whitehead observa a eclosão da epidemia entre os Tupinambá como oportunidade para que Staden ‘agisse como xamã-curandeiro’²⁵⁵. Sem negar a relevância da agência do cativo para a compreensão desse vínculo, creio que colocar o foco analítico nela não é o melhor meio para desvendar os sentidos históricos de *Warhaftige Historia*.

Já argumentei acima que a agência de Staden baseada no vínculo com o sobrenatural – que faria dele, segundo a ocasião, feiticeiro, curandeiro, profeta, pajé ou caraíba – depende fundamentalmente de uma agência coletiva tupinambá, tanto por sua pré-configuração estrutural (a agência baseada nesse tipo de vínculo era uma tradição nativa estabelecida e não uma invenção de Staden) quanto por sua realidade prática (aos Tupinambá cabia o poder de incluir o cativo em uma de suas categorias sociais, ainda que este pudesse fazer “sugestões” a

²⁵⁵ “ability to perform the native roles of warrior, healer, and prophet” VILLAS BÔAS, Luciana. “Wild stories of a pious travel writer”, op. cit., p. 193, “able and willing to interpret signs and wonders as expressions of his own abilities as a shaman and prophet” DUFFY, Eve M.; METCALF, Alida C., op. cit., p. 97, “perform[s] as a shamanic-healer” WHITEHEAD, Neil L. “Hans Staden and the Cultural Politics of Cannibalism”, op. cit., p. 728.

seus captores).

Para compreender melhor o status de Staden entre os Tupinambá e os desdobramentos das ações de cativo e captores após o episódio da epidemia é preciso investigar quais os papéis atribuídos pelos Tupinambá a seus mediadores cosmológicos²⁵⁶ (a quem Staden foi, em algum grau, identificado) e quais os efeitos práticos da intromissão de elementos externos em seu mundo (a presença colonial ao redor e no interior mesmo do território tupinambá).

As reflexões de Helène Clastres sobre a hierarquia dos xamãs tupi oferecem um bom ponto de entrada para a discussão. Em sua leitura das fontes quinhentistas e seiscentistas sobre os Tupi, a antropóloga sublinha a distinção que haveria entre os pajés e os caraíbas. Os pajés cumpriam uma função propriamente xamânica (incluindo o poder de cura), sendo que alguns deles ascenderiam ao status de caraíba, que estava centrado na função profética (e desobrigado da função de cura)²⁵⁷. Embora essa distinção não seja um ponto pacífico na discussão etnológica sobre os povos tupi-guarani²⁵⁸, ela é útil para abordar o caso de Staden.

Dentre as características que a autora observa nos caraíbas estão sua vida errante e seu isolamento dos núcleos populacionais tupi, que lhe davam um “estatuto à parte”: eles “não pertenciam verdadeiramente a uma comunidade”, “não eram de lugar nenhum”²⁵⁹. Como resultado da ausência (territorial e genealógica) de lugar próprio, as peregrinações dos caraíbas eram franqueadas entre aldeias inimigas – privilégio único no universo tupi. A indefinição da origem e a livre circulação entre os inimigos aplicavam-se bem a Staden, a partir do momento em que sua agência fundada no vínculo com o sobrenatural foi identificada pelos Tupinambá. Essas características explicavam sua presença em território inimigo e colocavam em segundo plano sua origem “identitária”. Ou melhor, o termo caraíba oferecia aos Tupinambá uma possibilidade de definição do branco em termos nativos: caraíba diz José de Anchieta, “quer dizer como cousa santa, ou sobrenatural; e por esta causa puseram este nome aos Portugueses [e, por extensão, aos brancos em geral], logo quando vieram, tendo-os por cousa grande, como do outro mundo, por virem de tão longe por cima das águas.”²⁶⁰

É justamente na relação de Staden com o sobrenatural que residem os elementos que enquadrarão as ações de cativo e captores após o episódio da epidemia. Essa relação, aliás, não

²⁵⁶ Esse entendimento já está em Évreux, para quem os pajés “têm a função de mediadores entre os espíritos e o resto do povo”. ÉVREUX, Yves d’, op. cit., p. 388.

²⁵⁷ CLASTRES, Helène. **Terra sem mal**, op. cit., p. 38-39.

²⁵⁸ Antes de Helène Clastres, essa distinção é sugerida por Métraux: cf. op. cit., cap. VII. Para um questionamento sobre essa distinção, ver SZTUTMAN, Renato, op. cit., p. 355-356.

²⁵⁹ CLASTRES, Helène. **Terra sem mal**, op. cit., p. 40.

²⁶⁰ ANCHIETA, José de, op. cit, p. 332.

sustenta a distinção entre pajés e caraíbas proposta por Helène Clastres²⁶¹, pois os poderes atribuídos a Staden (e invocados por ele) oscilarão entre a cura e a profecia. A fonte de ambos se resume pela fala que ouviu o padre Anchieta “de um feiticeiro de grande fama entre os Índios”: “Eu conheço não só Deus, como o filho de Deus”²⁶². De iniciativa própria ou instado pelos Tupinambá, Staden não cessará de desempenhar o papel de mediador cosmológico, que se desdobra de duas formas.

Em primeiro lugar, mantém-se a identificação de Staden como o mensageiro da morte e a ela se liga o seu poder de cura, próprio dos pajés. Doente dos olhos, Alkindar-miri, um dos irmãos que o capturou, “dizia-me sempre que eu devia pedir ao meu Deus que lhe ficassem os olhos outra vez sãos.” (parte 1, cap. 37). Mais tarde, quando um escravo carijó caiu doente “seu amo pediu-me para ajudá-lo a fim de que sarasse” (parte 1, cap. 39).

Em segundo lugar, o cativo passou a assumir uma agência profética, que estava ligada à predição do tempo futuro e à intervenção no tempo meteorológico. Como disse André Thevet em *La Cosmographie Universelle*, “as coisas mais grandiosas que os Pajés demandam ao espírito são sobre a guerra, para saberem de que lado será a vitória”²⁶³. É essa previsão justamente que os Tupinambá esperam de Staden: a caminho de uma expedição guerreira “me perguntaram muitas vezes os índios se eu achava que eles aprisionariam alguém.” (parte 1, cap. 41). Quando, nessa mesma expedição, o alemão por acaso acerta uma profecia sobre a vinda dos inimigos tupiniquim, os Tupinambá “disseram que eu era melhor profeta do que os seus maracás.” (parte 1, cap. 41). Irônica reviravolta, já que o alemão acabou por ocupar um posto cuja validade ele questionou no início do cativeiro – a diferença era que ele agora dizia a verdade enquanto os maracás mentiram quando disseram que Staden era um inimigo.

A atribuição ao cativo alemão do poder sobre o tempo meteorológico que, já o vimos, estava presente desde o primeiro momento da sua captura, é o outro elemento importante do poder profético de Staden. Vale lembrar o relato, feito por Claude d’Abbeville, sobre uma longa e penosa migração de um grupo tupinambá até o Maranhão, conduzida por um profeta, que o capuchinho francês dá a entender tratar-se de um português²⁶⁴. Esse profeta dizia “ser ele quem fazia a terra produzir, para o que mandava sol e chuva; e era o autor de todos os bens e alimentos

²⁶¹ Porém, não cabe aqui propor aqui uma revisão etnológica dessa distinção.

²⁶² *Ibid.*, p. 105.

²⁶³ “les plus grandes choses que lesdits Pagez demandent à l’esprit, c’est sur le fait de la guerre, pour sçavoir de quel costé sera la victoire” THEVET, André. *La cosmographie universelle*, op. cit., p. 922b.

²⁶⁴ ABBEVILLE, Claude d’, op. cit., p. 83. O aventureiro inglês Anthony Knivet, que esteve no Brasil na última década do século XVI, narra também uma migração, que ele mesmo teria liderado, de índios tamoio do sertão ao litoral paulista. Cf. KNIVET, Anthony. *As incríveis aventuras e estranhos infortúnios de Anthony Knivet*. Rio de Janeiro: Zahar, 2007, cap. 4.

que tinham e gozavam.”²⁶⁵ Staden não conduziu os Tupinambá a parte alguma, mas o controle que teria sobre o tempo era o principal meio de manifestação de sua agência cosmológica. Assim, chegado o tempo de plantar, uma chuva incessante – castigo de Deus porque alguns índios profanaram uma cruz – ameaçava o futuro alimentar da aldeia:

Logo depois começou a chover fortemente, durante muitos dias. Vieram então à minha choça e exigiram que eu devia entender-me com o meu Deus para que a chuva cessasse. Pois o seu tempo de plantação já havia chegado, e se não parasse a chuva, não poderiam plantar. (parte 1, cap. 46)

O cativo também intervém no tempo para permitir uma necessária pescaria, “pois sabia eu bem que na cabana não tínhamos nada para comer”: “Chovia não longe de nós, e o vento trazia-nos a borrasca. Pediram-me então os dois nativos que falasse com o meu Deus para que a chuva não nos atrapalhasse.” (parte 1, cap. 46).

Portanto, a Staden era atribuído, pelos Tupinambá, deveres para cujo cumprimento ele tinha os poderes necessários²⁶⁶. Profeta capaz de intervir na vida política e econômica do grupo, o alemão nem por isso deixava de estar ameaçado por seus senhores. A mesma inconstância tupinambá, que Viveiros de Castro analisou a partir de sua problemática (para os olhos missionários) adesão à fé cristã, entrevê-se na relação entre captores e cativo-profeta. A ausência de centralização política e a indisposição para relações de sujeição, que estavam entre os obstáculos para a conversão dos Tupinambá²⁶⁷, colocavam também em permanente instabilidade a eficácia dos poderes religiosos de pajés e caraíbas: “No modo de crer dos tupinambá não havia lugar para a entrega total à palavra alheia”²⁶⁸. Valendo-se de Staden como exemplo, Renato Sztutman mostra como os xamãs tupi eram continuamente incitados a comprovar seus poderes: “O candidato a xamã que não conseguisse comprovar seus prognósticos poderia ser não apenas ridicularizado, mas também afastado e mesmo assassinado.”²⁶⁹ De fato, desde que a agência cosmológica de Staden foi reconhecida, ela foi tanto acionada pela vontade do cativo quanto pela de seus senhores. O alemão traduzia as mensagens de seu Deus aos Tupinambá, mas não menos importante que isso era sua obrigação de agir cosmologicamente a partir de diretrizes dadas por seus captores. Nota-se aqui, novamente, um relativo equilíbrio de forças, que estabelecia os contornos de um espaço de

²⁶⁵ ABBEVILLE, Claude d’, op. cit., p. 84.

²⁶⁶ Não são poucos os exemplos que indicam a atribuição de poderes curativos e proféticos aos “feiticeiros” ou “santos”, pajés ou caraíbas. Ver, por exemplo. CARDIM, Fernão, **Tratados da terra e gente do Brasil**, op. cit., p. 162-163 e ÉVREUX, Yves d’, op. cit., p. 389.

²⁶⁷ VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. O mármore e a murta: sobre a inconstância da alma selvagem, op. cit., p. 216-217.

²⁶⁸ Ibid., p. 217.

²⁶⁹ SZTUTMAN, Renato, op. cit., p. 316.

negociação: de um lado um certo domínio dos Tupinambá sobre o corpo e a vida do cativo, de outro um certo domínio do cativo sobre o futuro de seus captores. Trocando em miúdos, tratava-se sempre de agir sobre as determinações de um destino histórico, coletivo ou individual – embora o destino individual, que faz referência à trajetória singular do personagem Staden, tenha se tornado coletivo em outros níveis de *Warhaftige Historia*, que serão abordados adiante.

Há um conjunto de ações ocorridas após o episódio da epidemia em Mambucaba que, embora estando diretamente relacionadas ao novo status de xamã-profeta do cativo alemão, ligam-se às relações entre os mundos nativo e colonial. Essas ações dizem respeito à possibilidade de trocar o cativo alemão por certa quantidade de bens europeus. A possibilidade foi aventada pela primeira vez logo após o fim do episódio da epidemia, quando o francês Caruatá-uara – que havia antes sugerido aos Tupinambá que Staden fosse morto, já que ele não era um francês – visitou novamente Ubatuba. Nessa segunda passagem, o alemão e o francês se entendem melhor e este se mostra disposto a interceder pelo cativo junto aos Tupinambá. Caruatá-uara lhes diz então que o cativo é alemão, amigo dos franceses e que

queria levar-me consigo ao porto no qual estavam os seus navios. A isto replicaram os meus amos: não, não queriam entregar-me a ninguém, a menos que viessem em pessoa meu pai, ou meus irmãos, e lhes trouxessem um navio cheio de mercadorias, principalmente machados, espelhos, facas, pentes e tesouras, e lhas dessem. (parte 1, cap. 35)

Tempos depois, um navio português vai ao território tupinambá fazer trocas comerciais. A tripulação quer conversar com o alemão, que tenta convencer seus senhores a deixá-lo dialogar com um suposto irmão francês seu: “Quero recomendar-lhe, quando estiver de volta, que dê parte ao nosso pai, para que venha com um navio buscar-me, e traga muitas coisas.” (parte 1, cap. 35). Em passagem já citada, o interlocutor de Staden diz: “Conhecendo que ainda vives, precisamos saber primeiro se os índios querem vender-te; se não querem, precisamos capturar alguns deles, a fim de resgatar-te.” (idem). O mesmo processo se dá quando da vinda de um bote francês: a perspectiva de uma troca do cativo por mercadorias é o argumento usado por Staden para se aproximar do navio e, num segundo momento, para justificar sua tentativa de fuga: “Fui ao bote para dizer à gente da minha terra que deviam preparar-se e juntar para vós muitas mercadorias, até que voltásseis da guerra e me levásseis a eles’. Isto os agradou e ficaram novamente satisfeitos” (parte 1, cap. 40).

O exemplo mais claro da interpenetração entre os planos cosmológico, político e econômico se dá quando Staden é levado à aldeia de Taquaraçutiba para ser dado de presente

ao principal Abati-poçanga. Os presenteadores disseram ao presenteado que nenhum mal devia ser feito ao cativo, sob pena de vingança promovida por seu Deus. Staden completa a recomendação com esta advertência:

logo viriam meus irmãos e amigos com um navio cheio de mercadorias, e se me tratassem bem, eu lhas daria; eu sabia certamente que o meu Deus logo faria vir o navio de meus irmãos. Isto lhes agradou. O chefe chamou-me de filho, e com os seus filhos ia à caça. (parte 1, cap. 49)

A perspectiva da troca tornou-se mais palpável quando chegou a notícia de que um navio francês havia chegado a Niterói, não longe de Taquaraçutiba. Dessa vez Staden conseguiu chegar a bons termos com a tripulação do navio. O plano acordado entre Staden e o capitão do navio realizou-se da seguinte maneira: estando a embarcação carregada, o capitão chamou Abati-poçanga e outros índios a bordo para presenteá-los por terem cuidado bem do cativo (na verdade um aliado). No entanto, quando os índios e Staden, que também estava a bordo, se aprontavam para voltar à terra, cerca de dez tripulantes, dizendo-se irmãos do alemão, se opuseram ao seu retorno. Disseram eles que precisavam levar o irmão à sua terra natal para que ele visse o pai ainda uma vez. O capitão dirigiu-se então a Abati-poçanga para dizer-lhe que não estava de acordo com aquele desígnio, mas nada podia fazer para impedi-lo. Aborrecido, o principal redarguiu que, sendo inevitável a partida, Staden deveria retornar no primeiro navio. “Depois de tudo isto, deu-lhe o capitão algumas bugigangas, facas, machados, espelhos e pentes, no valor de cinco ducados mais ou menos, com o que partiram à terra em busca de suas habitações.” (parte 1, cap. 51).

Abati-poçanga foi em alguma medida, mas não totalmente logrado. A possibilidade de troca do cativo por mercadorias dos brancos não apenas lhe era concebível como agradável. O embuste de Staden e franceses contra o principal tupinambá tinha como pré-condição uma relação político-comercial ordenada simetricamente por termos comuns, ainda que, sempre vale repetir, eles tivessem significados muito diversos no dicionário cultural nativo e no dicionário cultural europeu. A troca de cativos por mercadorias, contudo, não estava na ordem do dia. A esse respeito, relembremos a queixa que ouviu Léry de um Tupinambá sobre o fato de que depois da chegada de Villegagnon, já não se comia nem a metade dos prisioneiros. Além disso, o próprio Staden relata a reação de Cunhambebe ante a sua sugestão de que a vida dos prisioneiros mamelucos de São Vicente poderia ser poupada e ele poderia lucrar com um resgate: “Deviam ter permanecido em casa, e não ter ido à guerra combatê-lo com os seus inimigos. Como lhe pedisse que devia deixá-los viver e entregá-los aos seus amigos contra resgate, respondeu que deviam ser comidos.” (parte 1, cap. 43).

O principal de Taquaraçutiba, tanto quanto os outros senhores de Staden, seguramente não tinha aberto mão de matar e comer prisioneiros de guerra para trocá-los pelas mercadorias dos colonizadores. Também parece seguro dizer que a questão desse tipo de troca se colocava apenas para um caso específico de um cativo que foi tomado por um xamã-profeta por força da conjugação de sua própria agência, da agência dos Tupinambá e de circunstâncias mais ou menos contingentes. Se os Tupinambá não eram indiferentes aos machados, espelhos, facas, pentes e tesouras do colonizador, nem por isso estavam eles dispostos a entregar qualquer coisa em troca desses objetos. Sobretudo, não dispunham daquilo que lhes era mais fundamental: a vingança, para a qual necessitavam dos prisioneiros de guerra²⁷⁰. Staden, em algum momento após o episódio da epidemia, já não estava mais destinado, como inimigo, à morte ritual. Ainda assim, seu status de xamã-profeta, sendo continuamente posto à prova, não lhe dava a garantia da salvação. Profeta, cativo ou ambos, o certo é que Staden, no momento da farsa do resgate, já não era um sujeito destinado à vingança.

A propósito do xamanismo tupinambá, Carlos Fausto aponta que ele “permitia gerenciar certas relações com o exterior da sociedade: com os espíritos, com os animais, com os agentes patogênicos, com um outro mundo onde não havia morte e escassez.”²⁷¹ De certa forma, Staden era ao mesmo tempo um gerenciador e um elemento exterior da sociedade tupinambá. A identidade ambígua de Staden, muitas vezes lembrada²⁷², está ligada à sua passagem a um outro mundo, do qual, contudo, retornou. Mas além – ou melhor, antes – dessa ambiguidade de quem tem o pé em dois mundos, há outra, circunscrita ao mundo nativo. Para esta, contava sem dúvida o fato do cativo ser um branco europeu (e portanto assimilável a um caraíba), mas o ponto vital, literalmente, era ele ser ao mesmo tempo um cativo e um caraíba. Ambiguidade anterior à outra e mais decisiva, pois foram seus desdobramentos práticos que decidiram o destino individual de Staden e, em alguma medida, o destino coletivo daquele grupo tupinambá.

Staden aprendeu a lição de Caruatá-uara antes que ela lhe tivesse sido dada: “deviam os franceses adaptar-se aos selvagens, tinham que admitir o modo pelo qual tratavam os seus contrários” (parte 1, cap. 35)²⁷³. Outrossim, antes que o alemão pudesse contar a sua história,

²⁷⁰ Para uma interpretação geral da cobiça tupinambá por objetos do colonizador, ver VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. O mármore e a murta: sobre a inconstância da alma selvagem, op. cit.

²⁷¹ FAUSTO, Carlos, op. cit., p. 387.

²⁷² A esse respeito, cf., por exemplo, VILLAS BÔAS, Luciana. The Anatomy of Cannibalism: Religious Vocabulary and Ethnographic Writing in the Sixteenth Century. *Studies in Travel Writing*, v. 12, p. 7-27, 2008, e WHITEHEAD, Neil L. Introduction, op. cit.

²⁷³ Essa estratégia francesa de “selvagização” é um bom exemplo que contribuiria para a criação do que Beatriz Perrone-Moisés chamou de mito do bom francês. Cf. PERRONE-MOISÉS, Beatriz. “O Mito do Bom Francês: Imagens Positivas das Relações entre Colonizadores Franceses e Povos Ameríndios no Brasil e no Canadá”. São Paulo: Instituto de estudos avançados da Universidade de São Paulo, 1995.

foi preciso participar de uma outra, de um outro regime de historicidade²⁷⁴. A nudez do cativo Staden, presente em todas as imagens do cativo em que ele é figurado, guarda, por um lado, um sentido próprio ao seu universo: a privação absoluta do mártir, mas também uma pureza adâmica, ambas presentes na tradição pictórica da arte alemã do século XVI, como perspicazmente observaram Duffy e Metcalf²⁷⁵. Essa mesma nudez, por outro lado, remete àquele outro destino histórico aventado pelos versos de Oswald de Andrade que abriu o capítulo: o índio despiu o branco e o colocou em sua história. Portanto, para que pudesse se salvar, não havia outra alternativa ao cativo alemão senão agir no regime de historicidade do outro. Era nele que residia todo seu poder de negociação, incluindo seus contatos com o mundo colonial (a tripulação das embarcações portuguesas e francesas e Caruatá-uara). Staden soube ler muito bem a circunstância na qual estava inserido e, com muita habilidade e alguma sorte (ou o contrário), pôde se safar dos seus captores e contar sua história à luz de seu próprio regime de historicidade. Essa já é outra história, que se superpõe à primeira, mas não a apaga.

Para dar um resumo e uma justificativa parciais do percurso argumentativo que tenho seguido até aqui, a vantagem de uma análise que busca entender o percurso do cativo Staden e de seus captores Tupinambá (os personagens da *Historia*) como algo não plenamente coincidente com sua organização discursiva mais superficial é, em primeiro lugar, acessar um significado histórico que não é apenas a projeção de ideologias europeias – coloniais, cristãs, científicas etc. A essa vantagem negativa segue uma segunda, positiva: aproximar-se da lógica histórica que permeia esse evento particular, transcorrido em uma estrutura sócio-espacio-temporal determinada. Somadas, essas vantagens me levam a concluir, ainda parcialmente, que para que a compreensão histórica do cativo de Staden entre os Tupinambá seja possível, é preciso encará-lo do ponto de vista do regime de historicidade nativo. Eu ousaria dizer que essa é a única forma de dar inteligibilidade histórica ao conjunto de ações desse episódio. Do poder sociopolítico dos Tupinambá sobre o cativo alemão decorre a necessidade de explicar o cativo nos termos daquela sociedade: eis o substrato empírico dessa opção teórica. O primeiro movimento dessa leitura a contrapelo é virar as coisas de cabeça para baixo (em relação à proposta discursiva explicitada em *Warhaftige Historia*): o branco e os poderes coloniais devem tomar seu lugar na cosmologia tupinambá, pois é ela que enquadra as ações do prisioneiro e de seus senhores. Porém, isso apenas não basta: é preciso olhar de dentro para fora e de fora para dentro, ou seja, é preciso também desvirar as coisas, reconsiderar o

²⁷⁴ Isto é, nas palavras de François Hartog, “as maneiras de viver e de pensar essa historicidade, de valer-se delas também, os modos de articular passado, presente e futuro” [“les manières de vivre et de penser cette historicité, d’en user aussi, les façons d’articuler passé, présent et futur”]. HARTOG, François. **Régimes d’historicité**. Présentisme et expériences du temps. Paris: Seuil, 2003, p. 44.

²⁷⁵ DUFFY, Eve M.; METCALF, Alida C., op. cit., p. 130.

movimento de inserção desse outro ameríndio na cosmologia europeia²⁷⁶. O circuito, assim, se fecha, dando à análise o equilíbrio recomendado por Beatriz Perrone-Moisés, qual seja, prevenir-se tanto contra uma tomada de posição que só considere as intenções e poderes avassaladores do colonialismo europeu quanto a suposição de que os povos indígenas são os únicos agentes da história colonial: “mantendo o bom senso, trata-se de ter sempre em mente que nessa história, como em toda história, é a ação conjugada de vários agentes que dá aos eventos a sua feição.”²⁷⁷

2.4.3 Staden narrador: a função mediadora

Na *Historia*, a narração do percurso do personagem Staden está marcada pela modulação entre vários tons. Sua tonalidade principal é sem dúvida a religiosa – provavelmente por essa razão, a mais evocada pelos comentadores da obra –, que liga a obra à tradição medieval, como mostra, por exemplo, TenHuisen²⁷⁸. A partir desta, a *Historia* passa por tonalidades ligadas à etnografia, à anatomia, ao espetáculo carnavalesco, à narrativa de viagem, à arte apodêmica (isto é, às regras de composição de uma narrativa de viagem)²⁷⁹. Carlos Zeron foi um dos poucos comentadores do livro que notou a tonalidade épica da obra, uma das mais importantes e diretamente ligada à tonalidade religiosa principal²⁸⁰. O autor nota, com razão, como os episódios da *Historia* constituem uma verdadeira odisseia, cujas proações enfrentadas por Staden – a exemplo de Ulisses vencidas mais pela astúcia do que pela força –, lhe dão sua feição heróica²⁸¹. Contudo, diz ainda Zeron, uma vez capturado, o heroísmo temerário do alemão deságua numa postura temerosa – seu pranto e rogo insistente a Deus dão prova de sua pouca heróica impotência²⁸².

A dimensão épica da *Historia*, embora pouco notada e comentada, não apenas parece perpassar toda a primeira parte do livro de Staden como abre caminhos novos de investigação. De partida, cumpre observar que a *Historia* narra dois temas épicos fundamentais: a viagem e a guerra. Como o viajante Ulisses, Staden enfrentou muitos perigos, viu muitos lugares,

²⁷⁶ Esse movimento vetorial é identificado, por exemplo, por Carneiro da Cunha. Cf. CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. Imagens de índios do Brasil: o século XVI. **Estudos Avançados**, São Paulo, v. 4, n. 10, p. 91-110, dez. 1990, p. 102.

²⁷⁷ PERRONE-MOISÉS, Beatriz. Verdadeiros contrários, op. cit., p. 31.

²⁷⁸ TENHUISEN, Dwight E. R., op. cit.

²⁷⁹ Em relação ao tom etnográfico, ver, por exemplo, PRATT, Mary Louise. *Fieldwork in Common Places*, op. cit. e WHITEHEAD, Neil L. *Hans Staden and the Cultural Politics of Cannibalism*, op. cit.; ao anatômico e carnavalesco, ver VILLAS BÔAS, Luciana. *The Anatomy of Cannibalism*, op. cit.; ao apodêmico, ver NEUBER. Wolfgang, op. cit.

²⁸⁰ ZERON, Carlos, op. cit.

²⁸¹ *Ibid.*, p. 57.

²⁸² *Ibid.*, p. 60.

escrutinou muitas mentes. O alemão, como o herói grego, é o homem-fronteira, intermediário, tradutor, cujo retorno à terra natal dá contorno à sua identidade²⁸³. O cativo de Staden entre os Tupinambá foi sua experiência no ífero mundo, o grande passo além do Mesmo, que não poderia deixar de lhe cobrir de medo, mas também lhe permitiu contemplar o seu destino. Além disso, o cativo introduz a guerra no tema dominante da viagem. O medo inicial do prisioneiro, nesse sentido, representaria a passagem de um heroísmo da conquista colonial a um heroísmo duas vezes nativo: como caraíba, era o herói cultural do mundo tupi²⁸⁴; como mártir, o herói do mundo cristão. As recorrentes intervenções divinas e o catálogo épico formado pelo *Bericht* completam o quadro épico de *Warhaftige Historia*.

É na viagem – nos desníveis entre diferentes tempos e espaços e na diferença entre o mesmo e o outro – que estão semeados esses traços épicos da *Historia*. Tomando de empréstimo as reflexões de Hartog, esses traços não importam na sua relação com a viagem em sua materialidade, mas na dimensão de “operador discursivo e esquema narrativo: a viagem como olhar e como resolução de um problema ou resposta a uma questão.”²⁸⁵ O problema colocado à narração das viagens ao Brasil de Staden já foi delineado ao longo deste capítulo: como preservar a verdade da experiência no lá com o outro por meio de um discurso que seja aceito no aqui com o mesmo? É o narrador de *Warhaftige Historia* que está incumbido de dar uma resposta a esse problema. Naturalmente, pois trata-se de uma tarefa de mediação, que é um dos fundamentos mesmo da narrativa: superar os desníveis de tempo e espaço que há entre *aquilo* que ocorreu e *aqueles* que ouvem ou leem o ocorrido. O narrador está, pois, entre o *lá* e o *aqui*, e é em grande medida na sua habilidade em lidar com a tensão existente entre os dois pólos que reside o sucesso de seu trabalho.

Admitida essa função mediadora do narrador, a primeira coisa a ser notada é a não coincidência entre ele e aquilo e aqueles que são contados. No nosso caso, é preciso portanto distinguir o Staden personagem de *Warhaftige Historia* e o Staden que narra seus sucessos no Novo Mundo. Em segundo lugar, o Staden que narra tampouco coincide com aquele sujeito que imprimiu o nome Hans Staden na obra. Embora logicamente exigida pela função mediadora do narrador, a conclusão de que é preciso distinguir quem age, quem narra as ações e quem assume a autoria de ambas não é habitualmente levada em conta nas análises dessa obra em específico e de relatos de viagem em geral. A distinção torna-se ainda menos evidente numa obra de forte caráter autobiográfico, como é o caso do relato de Staden, a *Historia*

²⁸³ HARTOG, François. *Mémoire d'Ulysse*. Récits sur la frontière en Grèce ancienne. Paris: Gallimard, 2014, p. 2-7.

²⁸⁴ CLASTRES, Hélène. *Terra sem mal*, op. cit., p. 42.

²⁸⁵ “opérateur discursif et schème narratif: le voyage comme regard et comme résolution d'un problème ou réponse à une question.” HARTOG, François. *Mémoire d'Ulysse*, op. cit., p. 8.

sobretudo. Mais acima, ao propor uma análise das agências dos personagens da *Historia*, particularmente o episódio do cativo, me vali evidentemente da narração de Staden, mas evitei considerá-la como um sistema de operadores discursivos. Retomando em outros termos o que ficou dito acima, estou convencido de que abstrair a forma discursiva de uma fonte histórica (sua condição de “peça literária”, como disse Florestan Fernandes²⁸⁶) não é, para o caso de *Warhaftige Historia*, uma abordagem hermenêutica fecunda (no limite, ela é impossível). Todavia, foi exatamente esse meu esforço. Ele se justifica, contudo, como parte de um processo analítico, cujo passo seguinte é a reinserção das ações em seu contexto enunciativo, o que pretendo fazer em duas etapas: em primeiro lugar, a tarefa será tomar as agências de prisioneiro e aprisionadores como a ação enunciativa de um narrador, que opera a partir de um certo conjunto de regras e convenções. Em seguida, tomarei a própria narrativa, enquanto agência discursiva superposta a agências empíricas, em sua relação com um autor historicamente determinado, isto é, que assume a responsabilidade pela obra dentro de uma determinada estrutura social, a qual estipula as condições de possibilidade da existência do discurso.

2.4.3.1 *Staden narrador: o discurso da Historia*

O narrador de um relato sobre eventos que se produziram em um espaço-tempo determinado, situado historicamente portanto, lida, segundo Roland Barthes, com unidades de conteúdo que não são nem o referente puro nem o discurso completo: “seu conjunto é constituído pelo referente recortado, nomeado, já inteligível, mas ainda não submetido a uma sintaxe”²⁸⁷. Assim, cabe ao narrador – enquanto produtor de um enunciado histórico – criar a sintaxe do seu discurso por meio da atribuição de temas às unidades de conteúdo. Essas agora unidades temáticas ultrapassam tanto o valor léxico quanto o de mero conteúdo: o enunciadador estrutura seu discurso ao atribuir-lhe uma temática²⁸⁸. Desse processo de estruturação emergem os significados do discurso. No caso da *Historia*, repito ainda uma vez, o tema que orienta esse processo é a salvação, e é a ela que se liga a dimensão épica da narrativa. Em outras palavras, a viagem é o pano de fundo épico da *Historia* que ativa um esquema narrativo e o heroísmo de Staden é seu elemento épico móvel. Definido um tema, o narrador da *Historia* organizou uma estrutura discursiva que põe em cena uma série de espaços-tempo, agentes e eventos. Essa

²⁸⁶ Cf. nota 212.

²⁸⁷ “leur ensemble est constitué par le référent découpé, nommé, déjà intelligible, mais non encore soumis à une syntaxe” BARTHES, Roland. Le discours de l'histoire. *Social Science Information*, vol. 6 n. 4, 63-75, 1967, p. 69-70.

²⁸⁸ *Ibid.*, p. 70.

elaboração, embora um tanto esquemática, ajuda a entender como o narrador Staden deu forma à matéria histórica da qual ele, como personagem, é parte fundamental.

Ao colocar o Staden personagem como herói da narrativa, o narrador confere à *Historia* um ponto de vista. Este, contudo, se manifesta de duas formas distintas. Até a cena do naufrágio em Itanhaém (parte 1, cap. 13), o heroísmo de Staden é coletivo e está marcado pelo claro predomínio do uso da primeira pessoa do plural. É só a partir do cativo (parte 1, cap. 18) que o herói se individualiza e a primeira pessoa do singular passa a dominar a narrativa até sua conclusão. Entre o naufrágio e a captura, há como que uma fase de transição do herói coletivo para o herói individual. O ponto de partida da transição é a já citada passagem “Procurou então cada um para si um trabalho qualquer” (parte 1, cap. 13). Fica claro que a divisão entre o herói coletivo e o herói individual corresponde à divisão entre os espaços colonial e nativo.

Durante todo seu percurso, o herói Staden lida com antagonistas que seguem a mesma tendência de movimento da generalização à individualização. O herói coletivo luta contra mouros, Carijó, franceses e portugueses.²⁸⁹ O herói individual se opõe, é verdade, à coletividade tupinambá, mas ela se manifesta por meio de vários indivíduos: Nhaêpepô-oaçu, Alkindar-miri, Cunhambebe, Abati-poçanga etc. Sobre a relação do herói individual com seus antagonistas, há outra divisão importante a ser observada. O antagonismo dos Tupinambá em relação ao herói Staden tem um fundamento cultural ou mesmo ontológico. Numa oração que o cativo rezava, ele dizia a seu Deus: “tu, que protegeste Daniel *entre os leões*: a ti peço, ó tu, sempre soberano, queiras salvar-me das mãos destes *homens cruéis* [Tyrannen], *que não te conhecem*” (parte. 1, cap. 53, grifos meus). Embora a crueldade dos Tupinambá os aproxime dos leões, eles são de alguma forma isentados por não conhecerem Deus. Contrasta com esse antagonismo tupinambá um antagonismo moral, que está representado, por exemplo, por Caruatá-uara, o francês que recomendara a morte do herói aos índios, e os franceses do bote que recusou o prisioneiro fugitivo. Mais tarde, a nau que levava esses franceses de volta à Europa se perdeu no caminho, o que Staden lê como castigo divino: “Deus os perdoe! – o que cometeram contra mim na terra alheia. Cedo ou tarde chega o castigo” (idem)²⁹⁰. Esse exemplo marca um ponto de indiferenciação entre o Staden narrador e o Staden personagem, pois tal castigo é um excesso tanto para a lógica das ações concretas quanto para a economia funcional da narrativa. O contrário se observa nas intervenções divinas que impactam a relação entre o herói e seus antagonistas tupinambá. Para essa relação, as intervenções divinas têm valor

²⁸⁹ Estes últimos são confrontados após a libertação de Staden dos Tupinambá (parte 1, cap. 52), quando o herói coletivo faz uma rápida reaparição no conflito naval entre franceses e portugueses. Evidentemente, neste momento Staden toma parte no lado francês e é gravemente ferido pelos portugueses.

²⁹⁰ O mesmo tipo de vingança divina teria ocorrido com um refugiado carijó que ficou doente e morreu num ritual antropofágico porque tinha caluniado Staden. (parte 1, cap. 39). Voltarei a esse episódio mais tarde.

estrutural – preservação da integridade física do herói e alerta aos antagonistas das consequências de suas ações, por exemplo – e um valor semântico – como a exemplaridade de uma conduta verdadeiramente cristã. Em ambos os casos, a intervenção divina – operada *sempre* pelo Deus do herói, é claro – está ligada unicamente à atividade do narrador.

Cumprir ainda analisar a intervenção divina como um dos mais importantes elementos épicos da *Historia*, pois é ela que melhor permite ao narrador integrar o valor estrutural ao semântico, elaborando assim o tema principal da salvação. É ela, acima de tudo, que introduz uma motivação no encadeamento de fatos e com isso o narrador confere uma dimensão historiográfica a seu discurso, o qual, por sua vez, faz do narrador um historiador: “o historiador é aquele que reúne menos fatos que significantes e os relata, quer dizer, os organiza a fim de estabelecer um sentido positivo e de preencher o vazio da pura série”²⁹¹. Na *Historia*, a intervenção divina dá significação ao conjunto ao mesmo tempo em que é pretendida como um entre outros referentes de uma série. Contudo, como elemento do discurso histórico, ela põe a nu a impossibilidade de tomar um referente em sua “pureza” – em seu grau zero, para lembrar um termo caro ao pensamento barthesiano. Com efeito, a intervenção divina, na *Historia*, é sempre uma significação contida em outros fatos: chuva, doença, morte. Ela só existe, portanto, dentro de um sistema de significação e por meio de uma atividade de interpretação. Por outras palavras, ela depende de uma certa configuração cosmológica que permite que alguém veja na chuva algo além de uma manifestação meteorológica, na doença algo além de seus sintomas físicos e assim por diante.

Por se manifestar como significação sobrenatural de fatos naturais, que também são portadores de uma significação natural, a intervenção divina se presta muito bem à atividade mediadora do narrador. Por ela o narrador justifica-se a si mesmo ao conectar as ações narradas aos seus significados. “O narrador”, diz Walter Benjamin, “retira da experiência o que ele conta: sua própria experiência ou a relatada pelos outros. E incorpora as coisas narradas à experiência dos seus ouvintes.”²⁹² A intervenção divina permite ainda articular a forma épica, a historiografia e as formas e funções medievais do discurso da redenção. A esse respeito, Benjamin se questiona se a historiografia não representaria “uma zona de indiferenciação criadora com relação a todas as formas épicas. Nesse caso, a história escrita se relacionaria com as formas épicas como a luz branca com as cores do espectro.”²⁹³ Seguindo essa hipótese, o

²⁹¹ “l'historien est celui qui rassemble moins de faits que des signifiants et les relate, c'est-à-dire les organise aux fins d'établir un sens positif et de combler le vide de la pure série” BARTHES, Roland. *Le discours de l'histoire*, p. 73.

²⁹² BENJAMIN, Walter. O narrador. Considerações sobre a obra de Nikolai Leskov, In: BENJAMIN, Walter, op. cit., p. 201.

²⁹³ *Ibid.*, p. 209.

filósofo argumenta que o cronista, enquanto narrador da história, é quem está mais incontestavelmente incluído nessa “luz pura e incolor da história escrita”: na base da historiografia dos cronistas medievais está o “plano da salvação, de origem divina, indevassável em seus desígnios, e com isso desde o início se libertaram do ônus da explicação verificável.”²⁹⁴

Se o narrador da *Historia* parece aproximar-se da figura do cronista medieval, ele sem dúvida não está circunscrito a ela. Por um lado, ele se contenta com os “modelos da história do mundo”²⁹⁵, isto é, a uma filosofia da história de matriz cristã – modelo de história do *seu* mundo, portanto, não *do* mundo. Por outro lado, o narrador assume em vários momentos o ônus da explicação verificável e dessa forma atrai para a estrutura da narrativa o que é da ordem da experiência do outro. A narrativa lida assim com o risco de romper os limites de *seu* mundo e ingressar, aqui e ali, no modelo de história de *outro* mundo.

Para aprofundar essa questão, eu gostaria de me deter na maneira como o narrador Staden põe em cena a relação do herói com seus antagonistas tupinambá. Na seção anterior, tentei demonstrar que as agências concretas envolvidas no episódio do cativo tinham como pano de fundo uma relação de negociação, cujos códigos sociais pertenciam inteiramente ao mundo tupinambá (incluindo sua visão da intromissão colonial em seu espaço). Para levar a cabo esse argumento, busquei deliberadamente abstrair os elementos de “peça literária” que envolviam as ações. À primeira vista, essa *démarche* contradiz o que disse algumas páginas acima sobre sua inconveniência e até mesmo sua impossibilidade. Mantenho aqui o que disse, completando que é a própria estrutura narrativa da *Historia* que permite analisar as ações de seu enredo como “eventos puros”. Assim, discordo em parte de Florestan Fernandes a propósito da eficácia epistemológica de depurar as fontes de sua estrutura literária, ou para ser mais preciso, discursiva (embora Florestan não empregue este termo)²⁹⁶. Penso, ao contrário, que o dado “positivo” (ou o referente) não existe a despeito de sua forma discursiva, mas por causa dela; ao mesmo tempo, a forma discursiva não é uma pura imanência, mas existe apenas na tensão dialética que ela estabelece com a matéria histórica, o que inclui eventuais esforços, conscientes ou não, para deformá-la ou suprimi-la. Com alguma ousadia, eu diria que a confrontação de fontes históricas que Fernandes faz, muito criteriosamente, para garantir a

²⁹⁴ Ibid., p. 209.

²⁹⁵ Ibid., p. 209, grifos meus.

²⁹⁶ Depurar, peneirar, selecionar são alguns dos termos usados por Fernandes em seu justificadamente célebre texto metodológico sobre as fontes quinhentistas e seiscentistas que tratam da sociedade tupinambá. Que fique claro que Fernandes não contesta, em seu exercício de crítica histórica, a importância da dimensão “discursiva”; a questão é que para ele seria possível “extrair todos os resultados positivos das descrições interessadas. Ou seja, por outros termos, a possibilidade de verificação transforma as interpretações deformadas em meios seguros de crítica e de compreensão das fontes primárias.”. FERNANDES, Florestan. Um balanço crítico da contribuição etnográfica dos cronistas. In: **A investigação etnológica**, op. cit., p. 269.

viabilidade epistemológica de uma investigação etnológica (que pode ser estendida para investigações históricas) completa-se pela consideração de suas estruturas discursivas originais. Não resta dúvida de que a viabilidade prática desse complemento é muito maior quando se trata de analisar uma obra apenas ou um conjunto pequeno de fontes. Ele também parece justificar-se mais na realização de estudos de caráter propriamente históricos do que etnológicos, como era o caso de Fernandes. Seja como for, seria possível e proveitoso enriquecer, com informações mais ou menos esquemáticas sobre as propriedades discursivas das fontes, o cruzamento que ele fez entre estas e os tópicos gerais a respeito da sociedade e a guerra tupinambá²⁹⁷.

Feita essa digressão, retornemos à *Historia*, mais particularmente aos momentos em que seu narrador busca dar voz ao *outro* mundo. O cativo do herói Staden está pontilhado pela irrupção da voz dos antagonistas tupinambá, seja em estilo direto, seja em estilo indireto. É o momento dramático da narrativa, que coloca em cena ações diretas entre os personagens²⁹⁸, o que por si só reforça a constatação de que o episódio do cativo é um grande ato de negociação. Negociação pressupõe diálogo, que por sua vez pressupõe uma esfera de referenciais compartilhados, no mínimo uma língua comum – que era, aliás, a dos antagonistas.

Naturalmente, sendo o herói um prisioneiro de guerra, sua palavra está submetida aos desígnios dos seus senhores. A capacidade de agência do personagem Staden pode ser medida justamente pela forma de manifestação de sua palavra. Inicialmente, ele fala o que lhe mandam dizer. É o que ocorre em sua chegada a Ubatuba: “tive que lhes gritar em sua língua: ‘Aju ne xé peê remiurama’, isto é: ‘Estou chegando eu, vossa comida’.” (parte 1, cap. 21). À medida em que a relação entre cativo e captivos se transforma, o herói consegue colocar seus argumentos. Assim, diante do anúncio de que ele seria objeto de vingança por conta de ataques anteriores de portugueses, diz Staden: “Respondi que em mim nada havia a vingar, pois eu não era português”. (parte 1, cap. 25). Deflagrado seu poder cosmológico durante a epidemia, o herói pode passar a falar de maneira mais impositiva. Quando, por exemplo, alguns tupinambá lhe pedem que faça a chuva parar para que seja possível plantar, Staden intervém: “Respondi que a culpa era sua. Haviam encolerizado o meu Deus, arrancando o lenho junto do qual eu costumava falar-lhe.” (parte 1, cap. 46). A progressão da capacidade de agência do herói está

²⁹⁷ Como é bem sabido, essas questões de ordem teórico-metodológica têm alimentado muitos debates no campo da teoria e metodologia da história. Não é o propósito deste trabalho ampliar essa discussão, que é ocasionalmente evocada por razões específicas ao percurso analítico que tenho seguido. Ainda assim, cabe dizer que o aperfeiçoamento do programa metodológico de Florestan Fernandes tem também como horizonte evitar posições teóricas opostas às dele, isto é, que consideram a narrativa historiográfica fundamentalmente como uma construção discursiva. É o caso de Hayden White, para citar apenas um de seus representantes mais célebres.

²⁹⁸ “Daí resulta que alguns dizem que as suas obras [de Sófocles e Aristófanes] se chamam *dramas* por imitarem os *homens em ação*.” ARISTÓTELES. **Poética**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2004, p. 41, grifos meus.

associada ao acúmulo de sinais que evidenciam a manifestação de seu Deus e à interpretação desses sinais pelos Tupinambá. Essa progressão, contudo, não é unidirecional.

Seja em momentos de maior, seja em momentos de menor agência, o herói Staden interpela e evoca continuamente seu Deus. Esses episódios são tanto uma expressão de impotência do herói, quando a ele não resta nada senão invocar a proteção divina, quanto de seu poder, do qual Deus é origem e fiador, sobre os antagonistas. Que expresse pouco ou muito poder não tem grande importância, o que há de decisivo é a relação entre o herói e seu Deus, que funciona, para retomar os termos de Hartog, como operador discursivo e esquema narrativo. Essa relação marca o sentido da narrativa como um percurso de conquista de poder do herói, que lhe permite estabelecer condições para uma negociação e finalmente libertar-se. A progressão das agências políticas do cativo está portanto submetida a um poder cosmológico. Além disso, a relação entre o herói e seu Deus é o que dá inteligibilidade ao encadeamento de séries de acontecimentos. Tomemos um exemplo. A reação de Staden ao primeiro anúncio de que se deflagrou uma epidemia em Mambucaba é de alegria: “Deus agora pretende fazer alguma coisa.” (parte 1, cap. 33). Essa referência a Deus vale a um só tempo como antecipação e interpretação do que se seguirá: alguma coisa importante vai acontecer nessa história – operador discursivo – e vai acontecer porque Deus interveio – esquema narrativo. Acontece a mesma coisa no capítulo seguinte, que narra ainda a epidemia, com a diferença de que em vez de antecipação, há uma recapitulação de um acontecimento: “Que eu tenha desta sorte aludido à lua naquela noite, deve ter acontecido pela *providência divina*. Alegrei-me muito e pensei ainda: Hoje Deus está comigo!” (parte 1, cap. 34, grifos meus). A providência divina dá o sentido da narrativa: orientação e significação dos eventos da *Historia* e da História. Os exemplos mostram também como o narrador extrai do íntimo do personagem o que o liga a uma comunidade de leitores.

A relação entre o herói e seu Deus como um operador discursivo usado pelo narrador como ferramenta mediadora fica patente na cena em que um refugiado carijó, que não estava destinado à morte²⁹⁹, cai doente e acaba morto pelos Tupinambá. O refugiado vivera antes entre os portugueses e teria caluniado Staden, dizendo que o vira atacar os Tupinambá. Consumado o ritual antropofágico que deu cabo à vida do refugiado, o herói ameaça:

“Sabeis bem pois, prossegui, que ele havia estado alguns anos entre vós, e nunca

²⁹⁹ Os “selvagens não matam ninguém que se refugia entre eles, a menos que cometa algo de invulgar. O fugitivo é conservado como escravo e deve servi-los. (parte 1, cap. 39). Florestan Fernandes observa que essa é única referência nas fontes sobre a figura do refugiado entre os Tupinambá. Cf. FERNANDES, Florestan. Um balanço crítico da contribuição etnográfica dos cronistas. In: **A investigação etnológica**, op. cit., p. 225.

estivera doente. Agora porém o meu Deus ficara irado por causa da calúnia que ele tinha espalhado contra mim. Fê-lo adoecer, e nascer em vosso espírito a ideia de matá-lo e comê-lo. Assim agirá o meu Deus com todos os maus que me fizeram ou me façam sofrer!’ A estas palavras se atemorizaram muitos dos índios. E agradei ao Deus todo poderoso por mostrar-se para comigo, em tudo, tão grande e tão benigno.

Portanto, peço ao leitor queira considerar o que escrevo. Dou-me a este trabalho, não pelo prazer de escrever alguma coisa nova, mas exclusivamente para trazer à luz os benefícios que Deus me prestou!” (parte 1, cap. 39).

Essa passagem explicita um elo presente em muitas das referências ao “Deus verdadeiro” presentes na *Historia*: um acontecimento é interpretado pelo herói (ou pelos antagonistas, que são sempre corroborados pelo herói) como produto da intervenção de forças sobrenaturais, o que lhe serve para marcar seu poder dentro do grupo. Isso não é tudo: além da referência a Deus ser dirigida aos eventos e àqueles que neles tomam parte, ela mira também o leitor. Como instrumento usado pelo narrador, a relação entre herói e seu Deus dá significação ao relato ao colocar os antagonistas no campo da alteridade e o leitor no campo da identidade, ou da identificação – com o herói, com o narrador, com a *Historia*; numa palavra, com um certo regime de historicidade, que garante a inteligibilidade dos personagens e da sucessão dos eventos narrados.

A relação do herói com seu Deus equilibra o poder dos Tupinambá sobre sua palavra. Cumprindo conscienciosamente sua função demiúrgica, o narrador Staden também se coloca a tarefa de inserir a palavra tupinambá no fluxo dos acontecimentos. Suas primeiras manifestações corroboram a imagem de um herói destituído de poder: eles o prendem, o açoitam e o ridicularizam. Desde o princípio, contudo, os Tupinambá admitem no cativo uma esfera de poder: “‘E mongetá ndé tupã t'okuabé amanasu jandé momaran eima resé”. Isto significa: ‘Fala ao teu Deus que a grande tempestade não nos faça nenhum mal’”. (parte 1, cap. 20). No fundo, há aí uma interessante distribuição: a uns o poder de mandar, ao outro o poder de obedecer conformemente, graças a Deus.

Numa narrativa que conta a relação entre um cativo e seus captores, é preciso atribuir a estes uma quantidade de poder relativamente maior do que a atribuída àquele, cujo percurso de libertação está ligado a um processo de redistribuição de poder. Porém, o narrador da *Historia* não se limita a cumprir essas demandas narrativas elementares. Não só porque o poder do cativo, de fundo cosmológico, é admitido logo de partida, mas sobretudo porque o poder dos captores não é uma força negativa que recai sobre o herói. Ao contrário, quando se manifestam, os antagonistas tupinambá revelam uma interpretação que lhes é própria, ou seja,

não equivale à que é dada pela interpretação do herói em sua relação com seu Deus. Vejamos alguns exemplos. O cativo ficou desolado após a primeira conversa que o cativo teve com o francês Caruatá-uara. Ele esperava que um cristão ajudasse outro, mas o francês recomendou sua morte aos captores. A Staden só restou cantar o *Kyrie eleison*. Diante da aflição do cativo, os “selvagens porém disseram: ‘É um português legítimo. Agora grita, apavora-se diante da morte.’” (parte 1, cap. 26). A aproximação de um navio português em busca de informações sobre o alemão segue na mesma direção. “O que pensei, quando vi o navio afastar-se, só Deus sabe! Os selvagens porém disseram: ‘Acertamos deveras com o prisioneiro. Já mandam navios à sua procura’” (parte 1, cap. 32).

Os dois diálogos da *Historia* entre Cunhambebe e Staden também seguem o mesmo formato. Já vimos o primeiro, na aldeia de Ariró, em que o principal desmonta a argumentação do cativo sobre sua identidade francesa. Mais tarde, na expedição guerreira a Bertioga, é Staden quem interpela Cunhambebe, numa célebre passagem do livro:

Durante isto Cunhambebe tinha à sua frente um grande cesto cheio de carne humana. Comia de uma perna, segurou-me diante da boca e perguntou-me se também queria comer. Respondi: ‘Um animal irracional não come um outro parceiro, e um homem deve devorar um outro homem?’ Mordeu-a então e disse: ‘Jauára ichê’ ‘Sou um Jaguar. Está gostoso’ Retirei-me dele, à vista disto. (parte 1, cap. 43)

A brilhante réplica de Cunhambebe refuta o próprio fundamento da pergunta de Staden: dizendo-se uma onça, não faz sentido sequer considerar a suposta monstrosidade de uma predação intra-específica³⁰⁰. O que esses exemplos iluminam é uma lógica narrativa que faz mais do que evidenciar o poder dos tupinambá enquanto senhores do herói cativo. Eles revelam um outro quadro interpretativo dos eventos narrados. Os Tupinambá que falam, individual ou coletivamente, falam uma língua diversa da língua de referência do herói e do narrador. Diversa em sua materialidade e em seus pressupostos culturais. Observemos com mais detalhe esses dois pontos.

A expressão material da língua do outro está presente em *Warhaftige Historia* desde a imagem que ilustra a página de rosto da primeira edição. Na xilogravura, um índio deitado numa rede leva à boca uma perna humana e diz: “sete katu” (é bom) (imagem 1). A referência a uma língua estranha é um lugar dos mais comuns nos relatos de viagem do século XVI e seguintes. Por um lado, ela cabe na definição de “efeito de real” que Barthes cunhou em seu artigo “Le discours de l’histoire”: “na história ‘objetiva’, o ‘real’ nunca passa de um significado

³⁰⁰ Para uma interpretação etnológica da passagem, ver VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Araweté*, op. cit., p., 621.

não formulado, abrigado atrás do aparente poder total do referente”³⁰¹. O crítico francês desenvolverá mais tarde suas reflexões sobre esse conceito em um artigo, *O efeito de real*, que marcou época³⁰². Diz Barthes que a “ilusão referencial” de certos “detalhes concretos” é constituída “pelo acordo direto entre um referente e um significante; o significado é expulso do signo”³⁰³. Não é outra a ilusão que a frase “sete katu” produz na abertura da primeira edição do livro de Staden: sua incompreensão mesma, aos olhos do público alemão, vale como efeito de autenticidade. Mas o mesmo procedimento não se observa nas citações em língua tupi que ocorrem ao longo de *Warhaftige Historia*, pois a elas segue sempre uma tradução, isto é, a introdução de um significado que recupera a tripla dimensão do signo. O narrador da *Historia* vai além: não só oferece uma tradução às passagens em língua estrangeira, mas as insere em contextos que desautorizam a interpretação dominante da narrativa, produzida principalmente pela relação entre o herói e seu Deus. Assim, o Staden narrador seria um exemplo impensável para a proposta teórica de Barthes: para criar o efeito de real é possível dar voz à realidade, ou melhor, vozes, articuladas e com significado.

É certo que a presença de vozes tupinambá na *Historia* é um operador discursivo que tem, pelo seu mero valor “exótico”, o intuito de criar um efeito de realidade, mas essas vozes estão longe de serem signos vazios de significados. Para compreendê-las, convém evocar as reflexões de Mikhail Bakhtin sobre o dialogismo, que perpassa a forma romanesca desde a Antiguidade:

O polilinguismo introduzido no romance (seja quais forem as formas de sua introdução) é o discurso de outrem na linguagem de outrem, servindo a refratar a expressão das intenções do autor. O discurso oferece a singularidade de ser *bivocal*. Ele serve simultaneamente a dois locutores e exprime duas intenções diferentes: a – direta – do personagem e a – refratada – do autor. Tal discurso contém duas vozes, dois sentidos, duas expressões.³⁰⁴

Embora *Warhaftige Historia* não seja propriamente um romance, seus elementos épicos a aproximam muitas vezes do gênero. A passagem acima, aliás, explicita a relação. Na *Historia*,

³⁰¹ “dans l’histoire ‘objective’, le ‘réel’ n’est jamais qu’un signifié informulé, abrité derrière la toute-puissance apparente du référent.” BARTHES, Roland, op. cit., p. 74.

³⁰² Idem. L’effet de réel. **Communications**, n. 11, p. 84-89, 1968. Aqui, contudo, o foco da reflexão de Barthes é a literatura realista, não o discurso historiográfico.

³⁰³ “par la collusion directe d’un référent et d’un signifiant; le signifié est expulsé du signe” Ibid., p. 88.

³⁰⁴ “Le polylinguisme introduit dans le roman (quelles que soient les formes de son introduction), c’est le discours d’autrui dans le langage d’autrui, servant à réfracter l’expression des intentions de l’auteur. Ce discours offre la singularité d’être *bivocal*. Il sert simultanément à deux locuteurs et exprime deux intentions différentes: celle – directe – du personnage qui parle, et celle – réfractée – de l’auteur. Pareil discours contient deux voix, deux sens, deux expressions.” BAKHTIN, Mikhail. **Esthétique et théorie du roman**. Paris: Gallimard, 2011, p. 144, grifos do autor.

esse “discurso do outro na linguagem do outro” é uma tarefa desempenhada pelo narrador, apesar de essa entidade literária ser, compreensivelmente, preterida na teoria dialógica bakhtiniana pela figura do locutor. De todo modo, não pretendo aqui aplicar no relato de Staden a formulação teórica do filósofo russo; sua evocação tem o objetivo mais modesto de evidenciar relações que tenho tratado ao longo do capítulo. As vozes do herói e de seus antagonistas tupinambá presentes na *Historia* podem ser tomadas como recursos de uma representação mimética de que o narrador lança mão para cumprir determinadas funções significativas. Num notável exercício de teorização dialética, Bakhtin atribui a essas vozes intenções e significados diferentes³⁰⁵, indicando com isso uma tensão estrutural que media uma tensão presente na matéria histórica: para o romancista “não existe mundo fora da tomada de consciência plurivocal que as estratificam.”³⁰⁶

Warhaftige Historia revela-se justamente como uma estratificação de intenções. Numa camada basilar, há as interações (conflitos, negociações) entre personagens oriundos de dois espaços-tempo diversos, que remetem não apenas a intenções diversas, mas também a diferentes estruturas de apreensão da realidade. Ora, não há história nem História que não pressuponha ações em sentidos contrários, de sentidos contrários. Dessa forma, o narrador Staden não fez mais do que cumprir sua tarefa ao encenar as interações de herói e antagonistas. Mas sua função não se limita a isso, o que a primeira passagem de Bakhtin deixa claro, embora não se refira à figura do narrador e – por isso mesmo – justaponha, em vez de coordenar, intenção direta do personagem e intenção indireta do autor. Penso que é o narrador que organiza essa mudança de estrato, ao conectar as agências que produziram os eventos em um determinado espaço-tempo às agências do autor, situadas em outro espaço-tempo. Christian Kiening resume com precisão o problema que se coloca para o narrador de relatos de viagem:

Ele se constitui na tensão entre o “eu” vivencial e o que recorda, negocia e escreve, e possui um valor ambivalente: como sujeito singular que mediu o espaço da experiência e, ao mesmo tempo, como sujeito geral que garantiu a exemplaridade dos relatos – ele está tanto do lado de dentro como do lado de fora da representação. Possibilita autenticidade, mas causa também fragilidade; tende a fabricar sua vida para a personalização do outro, mas por outro lado restringe o outro ao manter seu foco no típico³⁰⁷.

Uma vez identificado o uso feito pelo narrador de operadores discursivos e esquemas

³⁰⁵ Que não se limitam à “bivocalidade”, podendo ser “plurivocais”. Ibid., p. 150.

³⁰⁶ “il n’existe pas de monde en dehors de sa prise de conscience sociale plurivoque, et il n’existe pas de langage hors des intentions plurivoques qui les stratifient.” Ibid., p. 150.

³⁰⁷ KIENING, Christian, op. cit., p. 67.

narrativos para encenar uma experiência histórica singular, passo a outra ponta, à do autor, do Staden que retornou a Hesse e colocou seu nome na *Warhaftige Historia*.

2.4.4 Staden autor: o Novo pelo Velho Mundo

Se faz sentido encarar Hans Staden como um intermediário, como fizeram Duffy e Metcalf, essa condição diz respeito notadamente ao narrador Staden. É ele o mediador entre uma experiência singular no Novo Mundo – suas ações transcorreram num complexo sócio-espaco-temporal colonial e nativo cujos elementos se interpenetravam mas não se reduziam uns aos outros – e uma experiência singular no Velho Mundo – suas ações referem-se a um sujeito histórico e à sua obra, ambos implicados no contexto sócio-espaco-temporal de Hesse, ou mais abrangentemente da Europa reformada.

Quando Staden retornou a Hesse vindo da América, depois de quase oito anos de ausência, seu vínculo com aquela sociedade precisava ser refeito: pesava-lhe a longa ausência e a vida em terra estranha, ora entre bárbaros, ora entre católicos (companhias pouco favoráveis ante o soberano e os súditos de um reinado que se batia pelo direito de professar a fé reformada). Em sua terra natal, Staden contou a história de sua ausência – talvez movido pelo desejo de contar os estranhos sucessos que viu e de que participou, talvez atizado por conterrâneos curiosos por novidades, mas certamente impelido pela desconfiança dos poderes estabelecidos. Nesse entretempo, o regressante encontrou alguém interessado em ajudá-lo, seguramente não a troco de nada. Esse aliado, o humanista Johannes Dryander, foi sem dúvida a ponte que levou Staden à condição de autor de seu relato impresso e ilustrado.

Tudo isso é bem sabido e se me repito é para dizer que é apenas tomado como autor de *Warhaftige Historia* que podemos dizer algo sobre o retorno de Staden a Hesse, ao mesmo tempo que é só pelo que está dito nessa obra que é possível saber dos detalhes do que se passou com ele no Novo Mundo³⁰⁸. Movido por um horizonte materialista, Bakhtin diluiu a função do narrador naquilo que ele chama de locutor, que se confunde tanto com os personagens quanto com o autor de uma obra. Porém, com isso, perde-se de vista a dimensão fundamentalmente discursiva do narrador, que para leituras imanentes, como a de Barthes, se sobrevaloriza em detrimento de seu lastro material. Não é meu intuito aqui rever teorias para o texto literário

³⁰⁸ Neil Whitehead dá conta do esforço de historiadores locais de Hesse, por ocasião das comemorações do quarto centenário de publicação de *Warhaftige Historia* (1956) para desvendar traços da vida do viajante, mas os resultados foram bastante frustrantes. Retornarei a esse ponto adiante. Cf. WHITEHEAD, Neil L. Introduction, op. cit., p. 18. Na outra ponta, nada pode ser dito sobre a passagem de Staden pela costa sul americana além do que ele mesmo reporta. O esforço de reconstrução histórica, que tenho empreendido aqui, pode apenas apoiar-se nas fontes coevas e nos estudos delas derivados para confirmar informações contextuais.

nem tampouco tomar *Warhaftige Historia* (ou outro texto qualquer de caráter historiográfico) apenas como um gênero literário, mas partir delas para propor a hipótese de que uma entidade discursiva, no caso o narrador, pode mediar pontos de um processo histórico que se efetiva em estratos diferentes do espaço-tempo e, mais que isso, que remete a diferentes regimes de historicidade.

Seguindo um caminho que lidou inicialmente com as agências de Staden e dos Tupinambá fora de um enquadramento discursivo, ao qual elas foram posteriormente integradas (ao menos tomadas por outro ângulo), é preciso agora fazer movimento de saída do plano discursivo e olhá-lo do lado de fora. O Staden autor – assim como o Staden personagem – existe apenas *pelo* discurso, mas não apenas *no* discurso. Se o personagem é anterior ao discurso, o autor lhe é posterior, na medida em que ele é constituído pela obra. Como disse Foucault, em sua conferência “O que é um autor”, “o texto aponta para esta figura que lhe é exterior e anterior, ao menos em aparência”³⁰⁹ Para completar a figura do autor, é possível dizer que ela é interior ao texto, pois ele deixa marcas de autoria (é o caso de *Warhaftige Historia*, como veremos) e posterior a ele, já que sem este não há autor. Na síntese que Foucault oferece para o que ele chama de função-autor, ele diz que ela

está ligada ao sistema jurídico e institucional qui envolve, determina, articula o universos dos discursos; ela não se exerce uniformemente e da mesma maneira sobre todos os discursos, em todas as épocas e em todas as formas de civilização; ela não é definida pela atribuição espontânea de um discurso a seu produtor, mas por uma série de operações específicas e complexas; ela não alude pura e simplesmente a um indivíduo real, ela pode dar lugar simultaneamente a vários egos, a várias posições-sujeito que classes diferentes de indivíduos podem vir a ocupar.³¹⁰

Em sua caracterização da função-autor, o filósofo francês deixa clara a determinação histórica e social da função-autor. Retenhamos, para começar, a atividade do autor como sujeita às esferas jurídica e institucional, ou de maneira mais ampla, a sistemas de controle social. Foucault nota que o início da atribuição de autor a textos, livros, discursos está ligado à possibilidade de ele ser punido, “quer dizer, na medida em que os discursos podem ser transgressivos.”³¹¹ A observação vale para o autor Staden, mas no sentido contrário, isto é, do

³⁰⁹ “le texte pointe vers cette figure qui lui est extérieure et antérieure, en apparence du moins.” FOUCAULT, Michel. Qu’est-ce qu’un auteur? In: **Dits et Écrits** 1954-1988. Paris: Gallimard, 1994, p. 792.

³¹⁰ “est liée au système juridique et institutionnel qui enserre, détermine, articule l’univers des discours; elle ne s’exerce pas uniformément et de la même façon sur tous les discours, à toutes les époques et dans toutes les formes de civilisation; elle n’est pas définie par l’attribution spontanée d’un discours à son producteur, mais par une série d’opérations spécifiques et complexes; elle ne renvoie pas purement et simplement à un individu réel, elle peut donner lieu simultanément à plusieurs ego, à plusieurs positions-sujets que des classes différentes d’individus peuvent venir occuper.” Ibid., p. 803-804.

³¹¹ “c’est-à-dire dans la mesure où les discours pouvaient être transgressifs.” Ibid., p. 799.

fato de que o autor ser aquele que responde juridicamente por sua obra, segue-se que sua obra tem efeitos sobre seu estatuto social: aquilo que cria uma potencialidade de punição, também cria uma possibilidade de remissão.

A sujeição do autor às esferas de controle social de uma determinada sociedade orienta a compreensão da obra como ato, o que Foucault, inspirado pela filosofia analítica anglo-saxã, não deixa de notar: em sua origem, diz ele, o discurso não é uma coisa, um produto, mas “essencialmente um ato – um ato que estava localizado no campo bipolar do sagrado e do profano, do lícito e do ilícito, do religioso e do blasfematório”³¹² Encarar a obra de um autor como ato aproxima-se da noção de agência, e particularmente de agência secundária, formulada por Alfred Gell para tratar de artefatos. Para este antropólogo,

“a objetivação na forma de artefato é o modo como a agência social se manifesta e se realiza por meio da proliferação de fragmentos de agentes ‘primários’ dotados de intenção em suas formas artefatuais ‘secundárias’”³¹³

Embora Gell tenha buscado elaborar uma teoria antropológica da arte e tenha se ocupado prioritariamente de manifestações artísticas de sociedades não-ocidentais, a base de sua terminologia mostra-se útil para compreender relações sociais situadas em outros contextos.

Resumindo sua base conceitual, Gell entende que relações sociais existem apenas enquanto manifestas em ações. Certas relações existem por meio de obras de arte, ou mais genericamente, índices, isto é, entidades materiais que motivam inferências, interpretações cognitivas. Esse tipo de relação se constrói pela interação social, sempre potencialmente reversível, entre agentes e pacientes, que se dividem em quatro termos: 1) o índice, 2) o artista, que é o causador do índice, 3) o destinatário, que é o indivíduo ou grupo sobre o qual o índice manifesta sua agência e 4) o protótipo, entidades que são representadas pelo índice³¹⁴.

Partindo dessas definições elementares, Gell apresentará diferentes possibilidades de interação entre esses quatro termos, tendo em conta “as implicações essencialmente relacionais, transitivas e causais” da sua noção de agência³¹⁵. Assim, por meio da compreensão dessas relações entre agências, é possível identificar determinadas sequências e meios causais³¹⁶. É a abdução a operação lógica que o antropólogo aponta como a única capaz de identificar as

³¹² “essentiellement un acte – un acte qui était placé dans le champ bipolaire du sacré et du profane, du licite et de l'illicite, du religieux et du blasphématoire.” Ibid., p. 799.

³¹³ GELL, Alfred. **Arte e agência**. São Paulo: Editora Ubu, 2018, p. 51-52.

³¹⁴ Ibid., cap. 2.

³¹⁵ Ibid., p. 53.

³¹⁶ Ibid., p. 45-50.

agências sociais de um artefato. As inferências desse tipo são de caráter hipotético e não demonstrável: diante de uma “zona cinzenta” na qual nem operações de tipo indutivo nem de tipo dedutivo são possíveis, a abdução intervém para permitir causalidades prováveis. Dessa forma, “qualquer artefato, por ser uma coisa fabricada, motiva uma abdução que especifica a identidade do agente que o criou ou originou”, mas as “origens de objetos de arte podem ser esquecidas ou ocultadas, bloqueando a abdução que leva da existência do índice de material à agência de um artista”³¹⁷.

Inspirado, então, por esses princípios básicos, tentarei inserir *Warhaftige Historia* em um contexto social específico, que permitirá, espero, entrever uma lógica histórica que liga agências sociais nos dois lados do Atlântico. O relato de Staden se presta particularmente a esse tipo de análise, porque praticamente tudo o que se sabe do autor está contido em sua única obra, porque esta é a única que contém os detalhes de um evento particular ocorrido no Novo Mundo e finalmente porque ela dá indícios valiosos sobre suas condições de produção e circulação.

Previno desde já o leitor que adaptações às propostas conceituais de Foucault e Gell impor-se-ão inevitavelmente. No caso do conceito de função-autor do filósofo francês, retenho principalmente a ideia de encará-la como atos de diferentes egos (ou “posições-sujeitos”) inscritos em contextos históricos específicos. Não pretendo, contudo, me limitar ao universo discursivo europeu, mas articulá-lo com as agências sociais que se processaram na América do Sul. Em relação às propostas do antropólogo inglês, a adaptação mais fundamental é sobre a natureza mesma do objeto central das relações: objetos artísticos, e mais precisamente visuais, para as suas reflexões e artefato discursivo (que engloba imaterialidade da narrativa e materialidade de seu registro impresso, textualidade e visualidade das xilogravuras e agências de um outro espaço-tempo) para as minhas. Em suma, não se trata aqui de um esforço para confirmar projetos teóricos de longo alcance, mas de usá-los como referenciais que se mostram úteis para compreender um caso específico de inter-relações de agências sociais³¹⁸.

³¹⁷ Ibid., p. 54-55.

³¹⁸ Outros aportes teóricos seriam igualmente úteis para essa empreitada. A história do livro, por exemplo, enquanto disciplina acadêmica, propõe uma “visão holística do livro como meio de comunicação”. Outro caminho possível seria o dado pelo historiador da arte Michael Baxandall em sua busca pelos “padrões de intenção”: investigando como a organização formal de certos elementos tentou solucionar determinados problemas em circunstâncias singulares seria possível dar uma explicação histórica dos quadros. Se a opção foi por não seguir esses caminhos, ainda que parcialmente, foi pela intuição de que eles não se prestam tão bem à articulação dos eventos do Novo e Velho Mundo quanto as noções de função-autor e de umnexo de agências sociais mediadas por artefatos. Cf. DARNTON, Robert. O que é a história dos livros?. In: DARNTON, Robert. **O beijo de Lamourette**. São Paulo: Companhia das Letras, 2010 e BAXANDALL, Michael. **Padrões de intenção: a explicação histórica dos quadros**. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

2.4.4.1 Staden autor: uma obra, várias agências

A intencionalidade está presente tanto no conceito foucaultiano de função-autor – em particular no que diz respeito às suas implicações jurídicas e institucionais – quanto na proposta de Gell de tratar certos artefatos dotados de agência social e organizadores de relações sociais³¹⁹. É no prefácio assinado por Dryander que aparece pela primeira vez a intencionalidade da obra: seu autor quis louvar e agradecer a Deus por sua misericórdia e graça: “Se esta não fosse a sua intenção [vornemens], que se deve reconhecer como justa e honrada, poderia ele ter-se poupado fadigas e trabalho, tempo e despesas exigidas pelas xilogravuras e impressão, o que não foi pouco.” Está patente na passagem que render graças a Deus é não só a intenção primeira do livro, mas a *única* que justifica trabalho e despesas nele empregados. Lê-se também, implicitamente, que a intenção do autor Staden é derivada da intenção divina, ela mesma manifesta na salvação do cativo, pela qual Deus deu “a conhecer ao mundo todo sua comprovada misericórdia e graça”. É exatamente essa intenção que está explicitada no capítulo 39 da *Historia*, quando o autor Staden irrompe no texto e dirige-se ao leitor para justificar sua obra: como já vimos, se ele a escreve é “exclusivamente para trazer à luz os benefícios que Deus me prestou.”

A primeira conclusão a tirar é, pois, que o autor, por meio de sua obra, não faz mais do que expressar os desígnios divinos. Nesse sentido, a obra, particularmente a *Historia*, encena a história da salvação, o ponto de fuga para o qual convergem todas as ações, anulando assim as agências dos tupinambá, o que fica claro por este exemplo, em que o cativo é comparado a Jesus e os Tupinambá aos judeus:

O que tinham em mente, quando assim me arrastavam, não sei. Pensei então nos sofrimentos do nosso Salvador Jesus Cristo, como foi inocentemente torturado pelos vis judeus. Consolei-me neste pensamento e, mais resignado, tudo aceitei. (parte 1, cap. 22)³²⁰

Obra pia, *Warhaftige Historia* manifestaria uma sujeição completa à vontade de Deus: a humilde tarefa do autor é revelar o poder da vontade divina, que dá o curso e o sentido da

³¹⁹ Antoine Compagnon observa que as discussões sobre a relação entre autoria e intenção, ou sobre a compreensão de autoria como intenção, remontam à Antiguidade e nunca deixaram de ser abordadas no mundo ocidental. O crítico literário nota ainda que para a retórica clássica, a de Cícero e Quintiliano, por exemplo, a questão estava fortemente ligada à esfera jurídica, que fornecia a inspiração para o contraste entre *intentio* e *actio* ou *voluntas* e *scriptum*. COMPAGNON, Antoine. **Le Démon de la théorie**: Littérature et sens commun. Paris: Points, 2014, p. 61.

³²⁰ Esse projeto é marcante entre viajantes e missionários do século XVI. Ana Paula Souza analisa, por exemplo, como, em sua *Cosmografia Universal*, André Thevet buscou inserir as práticas, mitos e ritos tupinambá na história da salvação. Cf. SOUZA, Ana Paula Gonçalves. Leituras da alteridade ameríndia em André Thevet e Jean de Léry. Dissertação de mestrado, São Paulo, FFLCH-USP, 2016, cap. 2.

história. Uma filosofia da história, portanto, capaz de integrar o outro e suas ações num fluxo único de acontecimentos. Essa camada mais envolvente da *Warhaftige Historia* permite explicar um dos elementos que singulariza essa obra perante suas congêneres contemporâneas. Comentei no início do capítulo que a descrição etnográfica contida no *Bericht*, a segunda parte da obra, não seguia o processo da analogia, tão frequente nos relatos seiscentistas sobre o Novo Mundo. Contudo, na *Historia* não faltam analogias que associam o cativo à figura do eleito de Deus e aos Tupinambá o papel de persecutores deste: é o caso de Jesus e judeus, de Daniel e os Leões e da travessia do Mar Vermelho, que livrou os hebreus exilados da perseguição egípcia.

Mesma história, história do Mesmo. Estamos talvez diante daquela forma de saber que, segundo Foucault, dominou a cultura ocidental até os fins do século XVI. A episteme renascentista³²¹ se revelaria pelas diversas formas da semelhança, particularmente pelo par simpatia-antipatia, que dominariam as outras formas da semelhança – incluindo a analogia – por meio da criação de um espaço

“que não cessa de aproximar as coisas e de mantê-las a distância. Através desse jogo, o mundo permanece idêntico; as semelhanças continuam a ser o que são e a se assemelham. O mesmo persiste o mesmo, trancafiado sobre si.”³²²

O ar geral de semelhança que domina *Warhaftige Historia* não suprime a diferença, mas a submete ao poder absoluto de Deus. Como complemento, seria preciso dizer que a diferença pode aparecer sem peias porque ela é apenas uma ilusão produzida pelo Mesmo. Pelo esquema de Gell, o autor Staden, a sua obra e a realidade que ela representa estão numa posição de paciente de uma agência divina. Deus seria, assim, o primeiro destinatário da obra do viajante: tudo deve se submeter a Ele, necessariamente. Primeiro destinatário, mas não o único: são nos outros destinatários de *Warhaftige Historia* que se deve buscar a diversidade que o primeiro lhe nega. Três parecem particularmente importantes: o príncipe Filipe I e a corte de Hesse, Johannes Dryander e os leitores de língua alemã contemporâneos à obra.

Já vimos no início do capítulo que 1555, ano de retorno de Staden à sua terra natal, foi também o ano da assinatura da Paz de Augsburgo, tratado que garantia ao príncipe Filipe I, e a qualquer soberano do Sacro Império, o direito de determinar a religião de seus súditos. O estrito controle social empreendido pelo príncipe em seus domínios estava, portanto, intimamente ligado a questões político-religiosas. Nesse contexto, parece confirmar-se a hipótese de

³²¹ “Numa cultura e num dado momento, nunca há mais que uma *epistémê*, que define as condições de possibilidade de todo saber.” FOUCAULT, Michel. **As palavras e as coisas**. São Paulo: Martins Fontes, 2000, p. 230.

³²² *Ibid.*, p. 35.

Michael Harbsmeier de que os relatos de viagem do primeiro século da Conquista podem ser vistos como rituais de renegociação da posição social do viajante. No caso de Staden, a hipótese se reforça pela alusão, no prefácio de Dryander, aos interrogatórios de que o regressante foi objeto. Ligando as agências dos planos cosmológico e mundano, o sistema jurídico e institucional atua sobre o autor Staden, que, por sua vez, ao elaborar *Warhaftige Historia*, transfere à obra o poder de agir sobre o sistema de controle social. A reversibilidade das posições de agente e paciente é típica de espaços de negociação. Porém, ainda que a obra exerça agência sobre o sistema de controle social, aqui entendido como um de seus destinatários, é o poder de agência deste que envolve a obra, delimitando suas condições de possibilidade. Em outras palavras, é Filipe I e sua corte que determinam tanto as regras de produção da obra quanto de sua aceitação. Essa leitura é corroborada por dois dos três documentos arquivísticos relacionados a Staden e sua obra encontrados por historiadores locais de Hesse nos anos 1950: trata-se de cartas em que o viajante dedica *Warhaftige Historia* a membros da nobreza de Hesse, os condes Wolrad II e Filipe Luís II. Na hipótese de Whitehead, “o propósito dessas duas cartas parece ter sido pedir suporte financeiro ou talvez algum tipo de indicação”; a hipótese se justificaria pelo terceiro documento, que indica que Staden iniciou, em 1558, a carreira de produtor de pólvora³²³. Essa esfera é, por assim dizer, o correspondente sociopolítico do envoltório teológico da obra. Desse ponto de vista, cristão protestante exemplar e cidadão exemplar se equivalem, e ao autor, por meio de sua obra, não resta senão provar que ele se enquadra em ambas as condições.

Mas *Warhaftige Historia* também se situa na diferença entre ser cidadão de Hesse e ser cristão protestante. Se Staden deixou de ser, por um lapso de tempo, o primeiro, nem por um momento deixou de ser o segundo. O que o autor e sua obra devem provar, pois, é que embora ausente de Hesse e submetido a todas as provações, Staden nunca deixou de ser um bom protestante e por essa razão ele tem o direito de reingressar na sociedade que ele deixou. As seguidas alusões a Deus ao longo da *Historia*, concluo eu, estão ligadas às intenções do autor de se revelar como digno de recuperar seu direito à cidadania perdida (ou pelo menos posta sob suspeição). Assim, *Warhaftige Historia* justifica duas leituras alegóricas paralelas: a primeira, de fundo teológico, encena a história da salvação; a segunda, de fundo político, encena o exílio de um cidadão que sempre se manteve digno de pertencer ao corpo social do qual se distanciou.

A possibilidade de ler *Warhaftige Historia* nessas chaves seguramente não depende apenas da habilidade do autor Staden, mas está fortemente ligada a Johannes Dryander,

³²³ “the purpose of these two letters seems to have been to ask for financial support or perhaps some sort of appointment” WHITEHEAD, Neil L. “Introduction”, op. cit., p. 18.

prefaciador e editor da obra, e, enquanto tal, o principal aliado do viajante que regressava a Hesse. Nascido Johannes Eichmann, a helenização de seu sobrenome fornece o primeiro indício da influência da cultura clássica para o pensamento desse humanista. Dryander era professor de astronomia e anatomia na Universidade de Marburgo, fundada em 1527 por Filipe I e tida como a primeira universidade protestante da Alemanha³²⁴. Os interesses intelectuais do professor de um lado e de outro os interesses teológico-políticos de Filipe I, que encarava a Universidade de Marburgo como um meio para sua consecução³²⁵, colocavam Dryander numa posição de intermediador. As “sólidas bases e conclusões da ciência” (Prefácio) garantidas por medições e cálculos conferem a Dryander “a autoridade para confirmar a veracidade de uma experiência no Novo Mundo”³²⁶, mas “se Deus permitiu, por meio de Hans Staden, que os pagãos gentios conhecessem seus milagres, nada posso a isso contestar” (Prefácio). Assim, preso também às amarras do controle teológico-político de Hesse, a tarefa do humanista como editor de um relato de viagem devia conciliar ciência e fé. Analisando como a tarefa editorial empreendida por Dryander dialogava com as condições de transmissão de conhecimento empírico do seu tempo, Luciana Villas Bôas observa como

é significativo que o material prefatório do livro de Staden forneça uma justificativa para a *Historia* e nenhuma para o *Bericht*. Interpretada como uma narrativa de salvação miraculosa, a *Historia* é associada à história providencial, atendendo desta forma às restrições impostas à imprensa pela reforma principesca na Hésia.³²⁷

Para Villas Bôas, o *Bericht* continua sendo *historia*, isto é, relato de singularidades e não *scientia* – “conhecimento certo e demonstrável” –, de modo que para ela a clara intencionalidade da *Historia* como relato da salvação – reintegrar o viajante à sociedade de Hesse – não se verifica no relato etnográfico do *Bericht*, cujo propósito permanece incerto.³²⁸ A dificuldade da autora em encontrar essa justificativa talvez se deva à compreensão incompleta do que era e a que se propunha a ciência renascentista. A crer em Foucault,

a ciência dessa época aparece dotada de uma estrutura frágil; ela não seria mais do que o lugar liberal de um confronto entre a fidelidade aos antigos, o gosto pelo maravilhoso e uma atenção já despertada para essa soberana racionalidade na qual nos reconhecemos.³²⁹

³²⁴ Cf. DUFFY, Eve M.; METCALF, Alida C., op. cit., p. 14 e VILLAS BÔAS, Luciana. O Relato de Viagem e a Transmissão de Conhecimento Empírico no Século XVI, op. cit., p. 133.

³²⁵ DUFFY, Eve M.; METCALF, Alida C., op. cit., p. 79.

³²⁶ VILLAS BÔAS, Luciana. O Relato de Viagem e a Transmissão de Conhecimento Empírico no Século XVI, op. cit., p. 137.

³²⁷ Ibid., p. 144.

³²⁸ Ibid., p. 145-146.

³²⁹ FOUCAULT, Michel. **As palavras e as coisas**, op. cit., p. 44.

A certeza e a demonstrabilidade científica do século XVI não se identificam às novas epistemes que se lhe sucederam – mais próximas aos critérios atuais. Dessa forma, o horizonte epistemológico de Dryander não induz à escolha entre uma narrativa histórica “segundo a qual a religião governava todas as esferas sociais” e a “evidência da diversidade das formas de empirismo praticadas no período”.³³⁰ Por conseguinte, não parece se justificar a conclusão de que a divisão do livro proposta por Dryander “pressupõe que o sentido da descrição etnográfica (o *Bericht*) não se confina ao âmbito da narrativa de salvação (a *Historia*).”³³¹ Penso, ao contrário, que os indícios da atividade editorial do humanista apontam para uma conclusão oposta a essa. É por se confinar à narrativa de salvação que a descrição etnográfica pode figurar de modo autônomo em *Warhaftige Historia*. Autonomia apenas aparente, é claro, que ainda assim pode ser vista como uma conquista intelectual para o editor, que cita em seu prefácio argumentos de veneráveis autoridades – Santo Agostinho, Lactânncio e Nicolau de Lira – sobre os antípodas para concluir que: “tudo isto está em contradição com a ciência, com a cosmografia, e ultimamente os espanhóis e portugueses descobriram, nas suas numerosas viagens marítimas que, bem ao contrário, toda a terra é habitada.” (Prefácio).

Até o final do século XV, informa Klaus A. Vogel, a ideia de que apenas um hemisfério do planeta era habitado fazia consenso entre os eruditos europeus, panorama que começou a mudar apenas com o início das explorações ultramarinas europeias, lideradas por espanhóis e portugueses³³². A discussão a que se propõe Dryander inseria-se num domínio da ciência bastante heterogêneo, como deixa claro o texto do humanista de Hesse. Entre o fim da Idade Média e início da Idade Moderna, a cosmografia reunia astronomia, geografia e topografia, sem que houvesse fronteiras claras entre elas³³³. Essa natureza compósita da cosmografia só fez crescer com a intensificação das explorações marítimas europeias. Os conhecimentos práticos dos exploradores juntaram-se aos conhecimentos eruditos de homens geralmente educados em universidades, materializando-se em mapas, globos celestes e terrestres, textos sobre astronomia, descrições histórico-geográficas, relatos de viagem, que, em conjunto, dialogavam com os textos da antiguidade³³⁴. Wolfgang Neuber, por seu turno, argumenta que uma das principais disciplinas acadêmicas do mundo protestante combinava geografia, historiografia e etnografia³³⁵. Assim, ao longo do século XVI, a cosmografia emergiu como uma ciência jovem (talvez por isso um tanto confusa), que atraía de matemáticos a teólogos

³³⁰ VILLAS BÔAS, Luciana. O Relato de Viagem e a Transmissão de Conhecimento Empírico no Século XVI, op. cit., p. 148.

³³¹ Ibid., p. 149.

³³² VOGEL, Klaus A. Cosmography. In: PARK, Katharine; DASTON, Lorraine (ed.). **The Cambridge History of Science**. Vol. 3, Early Modern Science. New York: Cambridge University Press, 2006, p. 476.

³³³ Ibid., p. 470.

³³⁴ Ibid., sobretudo p. 470-471 e 488.

³³⁵ NEUBER, Wolfgang, op. cit., p. 738.

num percurso que lhe dava importância crescente: “ela adquiriu nobreza e prestígio, gerando uma série de obras dedicada a papas, imperadores, reis, aristocratas e mercadores”³³⁶

Dryander não deixa dúvidas sobre a atração intelectual que a cosmografia exercia sobre ele. O mundo europeu se expandia em ritmo acelerado e o professor universitário terá visto uma oportunidade de tirar proveito das experiências acumuladas por Staden. Sobre os proveitos que estavam no horizonte de Dryander, só é possível especular: provavelmente estavam ligados à busca de prestígio social no meio universitário e mesmo político de Hesse³³⁷, para não citar interesses econômicos – “nossas especiarias de todos os dias, açúcar, pérolas e outras mercadorias semelhantes, vêm-nos dessas regiões.” (Prefácio). Sua posição de professor universitário estabelecia limites algo estritos às suas ações. No início da Era Moderna, as universidades submetiam-se ao controle religioso – e a Reforma não alterou esse cenário em Hesse, como vimos – e estavam mais orientadas para a reprodução de conhecimentos tradicionais do que para o desenvolvimento de pesquisas “originais”³³⁸. Em síntese, o papel de Dryander como professor estava estreitamente ligado à manutenção das diversas hierarquias que estruturavam a sociedade de Hesse.

Há, pois, poucas dúvidas de que a aliança que se estabeleceu entre o erudito e o viajante estava calcada em interesses sociais locais: um buscava uma posição social mais proeminente e o outro buscava reconquistar a sua. A cosmografia era, nesse sentido, o elo entre ambas as aspirações. Dryander poderia ascender como cosmógrafo oficial de Hesse, assim como André Thevet tornou-se o cosmógrafo dos reis franceses³³⁹. Para isso, era preciso conferir uma autoridade a seu informante, tarefa que ele cumpre em seu prefácio, mas principalmente em sua função de editor do livro. Novamente divisa-se um espaço de negociação, cujos contornos estavam dados pela associação que a cosmografia do século XVI promovia entre eruditos e viajantes.

Para uma e outra parte, o envoltório teológico e, abaixo dele, o político impõem-se tanto por interesse quanto por necessidade. Essa questão já foi bastante discutida em relação ao autor Staden, resta entender sua relação com o editor Dryander. Em primeiro lugar, o esforço de projetar uma autoridade no viajante que se tornava autor não poderia prescindir da submissão

³³⁶ “it acquired nobility and prestige, generating a host of works dedicated to popes, emperors, kings, aristocrats, and merchants.” Ibid., p. 489.

³³⁷ O príncipe Filipe I era, aliás, “um grande amigo da astronomia e da cosmografia” (Prefácio).

³³⁸ SHAPIN, Steven. The man of science. In: PARK, Katharine; DASTON, Lorraine (ed.). **The Cambridge History of Science**, op. cit., p. 184.

³³⁹ Thevet serviu a quatro reis como cosmógrafo: Henrique II, Francisco II, Carlos IX e Henrique III. O francês publicou uma cosmografia parcial em 1554 (*Cosmographie de Levant*), em seguida publicou seu relato da viagem que fez ao Brasil em 1557 (*Les singularitez de la France antarctique*) e finalmente sua *Cosmographie universelle*, em 1575.

ao poder absoluto de Deus e aos poderes políticos do príncipe Filipe I. Além disso, dessa submissão derivava o interesse primeiro, senão único, do autor – sem ela, nenhuma colaboração seria possível.

O que fica por explicar é a relação entre o envoltório teológico-político e o aparato epistemológico que propiciou o trabalho editorial de Dryander. Começando pela esfera teológica, é notável que o lado científico de *Warhaftige Historia* é o ponto que mais interessa a Dryander e é sobre ele que o professor dedica mais espaço em seu prefácio. Embora seja de fundamental importância proceder a uma investigação sobre as “formas materiais de produção e transmissão textual, do livro como um artefato cultural complexo”³⁴⁰, é preciso cautela para não a identificar imediatamente às intenções de seu autor e de seu editor. O fato de estarem materialmente separadas não implica que elas façam parte de concepções epistemológicas diversas. A distinção, aliás, entre questões teológicas e científicas era algo que apenas começava a se esboçar no início da Idade Moderna. Como observa Daniel Garber, se a relação entre Deus e causas finais (para usar a terminologia aristotélica ainda em voga no período) começava a ser desatada por pensadores como Descartes e Espinoza, ela prevalecia, ainda no Seiscentos e início do Setecentos, no pensamento de Leibniz e Newton³⁴¹. Não havia, portanto, contradição necessária entre os cálculos precisos da astronomia e da cosmografia e os milagres de Deus. Para Dryander, a verdade de *Warhaftige Historia* não se dividia entre teologia e ciência; se assim fosse, ele provavelmente discutiria a divisão do livro entre *Historia* e *Bericht*. O fato de ele ter se calado sobre isso pode ter duas razões extremas: ou a questão era demasiadamente espinhosa ou não era propriamente uma questão³⁴². A subsunção da ciência à teologia não marca, pois, uma descontinuidade, apenas um desnível hierárquico. A etnografia faz parte da história (da salvação) e o destino de Staden cumpriu, entre outras coisas, a missão de revelar aos Tupinambá o caminho verdadeiro por meio dos milagres de Deus. Vale aqui lembrar a posição pouco nuançada de Lucien Febvre sobre o problema da incredulidade no século XVI: “Inútil insistir. Todos os atos, todos os dias são como que saturados de religião. Os pensamentos de sedentários bem como os pensamentos de viajantes. E as próprias

³⁴⁰ VILLAS BÔAS, Luciana. O Relato de Viagem e a Transmissão de Conhecimento Empírico no Século XVI, op. cit., p. 149.

³⁴¹ GARBER, Daniel. Physics and Foundations. In: PARK, Katharine; DASTON, Lorraine (ed.). **The Cambridge History of Science**, op. cit., p. 63-65.

³⁴² Luciana Villas Bôas assume a primeira razão, ao passo que eu assumo a segunda. Cf. VILLAS BÔAS, Luciana. O Relato de Viagem e a Transmissão de Conhecimento Empírico no Século XVI, op. cit. Sigo assim o caminho de outros comentadores do relato, que não viram na divisão uma questão de relevo. Carlos Zeron, por exemplo, argumenta que uma parte “estrutura-se como co-discurso da outra”, e Neil Whitehead trata da segunda parte como um “apêndice” ao testemunho direto de Staden. Cf. ZERON, Carlos., op. cit., p. 68, nota 5, e WHITEHEAD, Neil L. Hans Staden and the Cultural Politics of Cannibalism, op. cit., p. 725.

curiosidades de exotismo.”³⁴³

Em relação à esfera política, basta reforçar que antes circunscritos às cortes mais importantes da Europa, ao longo do século os cosmógrafos encontravam colocações em cortes menores, companhias comerciais, universidades e academias³⁴⁴. A simpatia de Filipe I pela astronomia e cosmografia só servia de reforço para a empreitada do editor Dryander, que, assim, como o autor do relato, dedica seu prefácio ao príncipe.

Dito isso, é enfim possível propor uma primeira organização da cadeia de agências sociais que têm *Warhaftige Historia* como núcleo. Seguindo uma linha decrescente que aponta para o polo da passividade, há em primeiro lugar a agência divina, sobre a qual se fundamenta a agência política de Filipe I e sua corte. Juntas, essas agências se dirigem ao editor Dryander, definindo os contornos de sua agência intelectual. Essa, por sua vez, conecta-se diretamente à agência do autor Staden para uma nova conjugação, agora dirigida ao artefato *Warhaftige Historia*. Excluindo evidentemente Staden, Deus, a corte de Hesse e o editor Dryander são destinatários da obra do viajante, que se configura de forma a atender aos modos peculiares como cada um exerce sua agência sobre o livro. Não sendo estáticos, os polos de atividade e passividade podem também funcionar em sentido inverso: *Warhaftige Historia* também age sobre Dryander, Filipe I e Deus, mas seu grau de ação não é apenas menor, como subordinado a essas três entidades. Cumpre ainda dizer que Dryander está numa posição limite entre o autor e o destinatário da obra. Os comentários mais recentes de *Warhaftige Historia* – como os de Duffy e Metcalf, Villas Bôas e Whitehead, apontam, a meu ver com razão, para a importância do papel do erudito alemão na elaboração do livro. Ainda assim, é como destinatário do relato que Dryander assina seu prefácio, o único testemunho que há sobre sua relação com o livro.

A esses três destinatários ativos de *Warhaftige Historia* soma-se um quarto, que se coloca no polo da passividade. É ele o leitor a quem por vezes o autor Staden se dirige explicitamente (no capítulo 39 da primeira parte, na oração que conclui a *Historia* e na conclusão do livro). Na ausência de fontes que dê dados concretos sobre a recepção do relato de Staden por seus contemporâneos, resta apenas fiar-se nas marcas textuais, pré-textuais, iconográficas e materiais de *Warhaftige Historia*.

As três interpelações diretas de Staden ao leitor têm as mesmas características: reforçar sua humilde intenção de contar “como o Salvador de todos os males, nosso Senhor e Deus, de modo patente, e sem que eu o pudesse esperar, me livrou do poder dos gentios.” (Conclusão).

³⁴³ FEBVRE, Lucien. **O problema da incredulidade no século XVI**: a religião de Rabelais. São Paulo: Companhia das Letras, 2009. p. 297.

³⁴⁴ VOGEL, Klaus A., op. cit., p. 471.

O que está implícito nesse diálogo é que o interlocutor ideal de Staden é um bom cristão como ele, mas talvez suspeito do que a experiência entre gentios e católicos teria feito com o viajante. O prefácio de Dryander segue no mesmo sentido ao tentar demonstrar que a narrativa que segue é sincera e verdadeira. Apenas por essas menções diretas ao leitor, seria possível concluir que há uma confluência de intenções do autor em relação aos destinatários “soberanos” (divino e mundano) e “comuns” (o grande público leitor).

Contudo, não é preciso avançar muito na análise para concluir que há outras intenções entremeadas a essa mais elevada. A xilogravura da página de rosto da primeira edição de *Warhaftige Historia*, que já comentei ao longo do capítulo, explicita, com seu índio que se refestela numa rede empunhando uma perna humana (imagem 1), um assunto que de imediato pouco tem a ver com a história da salvação. Duffy e Metcalf sustentam que, no contexto da cultura impressa do período, quando uma xilogravura aparecia na página de rosto de um livro, ela apontava para seu assunto³⁴⁵. Isso reforça a tese de Whitehead de que os frequentadores das feiras de livros de Marburgo ou de Frankfurt estavam acostumados e eram atraídos pela crueza da imagem³⁴⁶. Contrariando a orientação de leitura de Dryander, as cenas de violência, como as que representam as práticas antropofágicas em *Warhaftige Historia*, remeteriam não a uma ordem natural, matematicamente descritível, mas à sua ruptura³⁴⁷. Diante disso, a intencionalidade da obra orientada pela ordem teológico-política dilui-se em detrimento do interesse do leitor pelo que, para todos os efeitos, está fora da ordem.

A maioria dos comentadores de *Warhaftige Historia*, bem como de teóricos da literatura de viagem produzida no período concordam com a importância das ilustrações nesse gênero de publicação, que sendo orientada pelo mercado editorial, destinava-se não apenas ao reduzido círculo de eruditos e universitários, mas a um público muito mais amplo e popular³⁴⁸. É nesse aspecto que reside talvez uma das grandes novidades do livro de Staden: contrariando a prática habitual do mercado editorial de recorrer a imagens genéricas ou convencionais, que na maioria das vezes nada tinha a ver com o assunto do livro³⁴⁹, a iconografia de *Warhaftige Historia* se

³⁴⁵ DUFFY, Eve M.; METCALF, Alida C., op. cit., p. 105.

³⁴⁶ WHITEHEAD, Neil L. The Ethnographic Lens in the New World, op. cit., p. 83.

³⁴⁷ PARSHALL, Peter. Imago contrafacta: images and facts in the northern Renaissance. *Art History*, n. 16, p. 554-579, 1993. Citado por WHITEHEAD, Neil L. The Ethnographic Lens in the New World, op. cit., p. 84-85.

³⁴⁸ Conferir, por exemplo, DUFFY, Eve M.; METCALF, Alida C., op. cit., cap. 4 sobretudo, NEUBER, Wolfgang, op. cit. e WHITEHEAD, Neil L. The Ethnographic Lens in the New World, op. cit.

³⁴⁹ Esse tema, muito discutido no campo dos estudos sobre literatura de viagem, renderam bons estudos, específicos e de síntese. Ver, por exemplo, LEITCH, Stephanie. Visual Images in Travel Writing. In: DAS, Nandini; YOUNGS, Tim. *The Cambridge History of Travel Writing*. Cambridge; New York: Cambridge University Press, 2019. p. 456-473, RUBIÉS, Joan-Pau. Texts, images and the perception of ‘savages’ in Early Modern Europe: what we can learn from White and Harriot. In: SLOAM, Kim (ed.) *European Visions: American Voices*. London: British Museum Research Publications, 2009, p. 120-130 e VOIGT, Lisa; BRANCAFORTE, Elio. The Traveling Illustrations of Sixteenth-Century Travel Narratives, op. cit.

apresenta como “reguladora da autenticidade da visão”, uma verdadeira “revolução narrativa e visual”³⁵⁰. Eu tenderia a subscrever essa opinião de Marc Bouyer, não fosse por um detalhe: a iconografia farta e histórica e etnograficamente valiosa da primeira edição do livro de Staden não deixou um legado duradouro sequer para as edições seguintes da obra. Vimos acima que já na edição de Frankfurt, saída também em 1557, não constavam mais as xilogravuras feitas *ad hoc* para o relato. E essa ausência permaneceu pelas dezenas de edições de *Warhaftige Historia* que se seguiram ao longo do século XVI e dos seguintes. Portanto, se houve inovação, não houve revolução, pois as xilogravuras da primeira edição do livro de Staden não se estabeleceram como modelo sólido para o mercado editorial local ou regional.

Houve, é bem verdade, uma influência dessas ilustrações em algumas edições subsequentes, como a célebre coleção *Grandes viagens* de Theodore de Bry, que se baseou nas ilustrações da primeira edição do relato de Staden para ilustrar o terceiro volume da série, onde apareceu o texto do viajante alemão de Hesse³⁵¹. Sendo editor e gravador, de Bry selecionou e estilizou as xilogravuras da primeira edição segundo suas próprias concepções editoriais e artísticas. Foram as imagens de de Bry que se consolidaram como modelo de algumas edições do relato que saíram durante os séculos XVII e XVIII (comparar, por exemplo, a imagem 16 no Anexo e a imagem e, abaixo). Em menor medida, as ilustrações, igualmente baseadas nas xilogravuras da edição princeps de *Warhaftige Historia* e publicadas em edição de 1558 do relato, serviram também de modelo para ilustrações em edições subsequentes do livro³⁵². Em suma, foi apenas indiretamente que as xilogravuras originais do relato se manifestaram em outras edições da obra. Se considerados o conteúdo etnográfico, a dimensão narrativa e o apelo popular da primeira edição, não restam dúvidas de que as versões posteriores mantiveram apenas uma pequena parcela da originalidade da primeira edição de *Warhaftige Historia*³⁵³.

³⁵⁰ BOUYER, Marc. Des sauvages et des images. In: STADEN, Hans. **Nus, féroces et anthropophages**. Paris: Éditions Métailié, 1979, p. 6.

³⁵¹ BRY, Theodore de. **Americae tertia pars**, op. cit.

³⁵² Cf. STADEN, Hans. **Warachtige historie** ende beschriuinge eens lants in America ghelegen. Tantverpen: Christoffel Plantijn, inde[n] gulden eenhooren, 1558. Para um estudo entre esta edição e a primeira, ver VOIGT, Lisa. Illustrating Brazil in sixteenth century Antwerp. **Le Verger** – bouquet VIII, p. 1-17, set. 2015.

³⁵³ Depois de 1557, as xilogravuras originais do livro só fariam uma breve aparição em 1664, quando o historiador alemão Johann Just Winckelmann, natural de Hesse, provavelmente encontrou as matrizes originais e publicou uma edição do relato ilustrada com a maioria das imagens. Nessa nova edição do livro, contudo, além de incompleta, a série original está reordenada e acompanhada por outras ilustrações. WINCKELMANN, Johann Just. *Der americanischen Neuen Welt Beschreibung*. Gedruckt zu Oldenburg: bey Henrich-Conrad Zimmern, 1664. Após mais um longo hiato, as ilustrações originais aparecerão novamente em edições do século XIX.

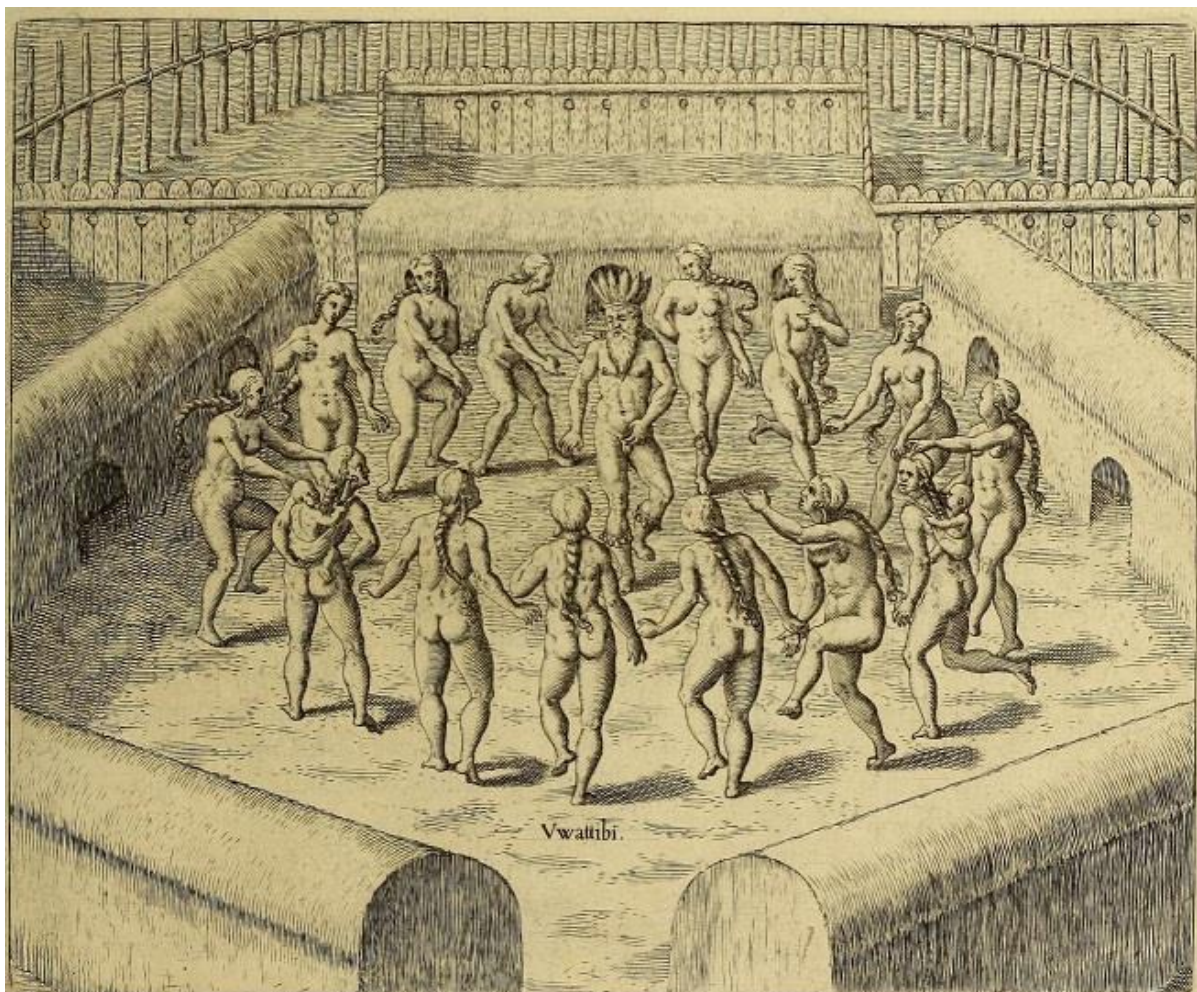


Imagem e - [Dança de recepção do cativo]. De Bry, Theodore. *Americae tertia pars* (...), 1592. Fonte: John Carter Brown Library.

Dito isso, é forçoso concluir que a duradoura popularidade do livro, incontestável em vista do número e da constância das reedições, deveu-se sobretudo ao texto de Staden, em que pese a importância das xilogravuras originais. De toda forma, as imagens da primeira edição de *Warhaftige Historia* podem ser vistas como uma espécie de síntese da obra³⁵⁴. Não apenas a imagem da página de rosto, mas o conjunto completo das imagens aponta para a centralidade que o mundo tupinambá (e particularmente a antropofagia) tem na obra. Apesar de todas as justificativas científicas, de Dryander, e teológicas, de Dryander e Staden, é difícil negar que o outro esteja integralmente contido nelas. Na sugestiva interpretação de Villas Bôas, a representação do ritual antropofágico estaria próxima de manifestações populares alemãs, como a *kirmess*, evento público entre festa e feira – um espaço de espetáculos, novidades e entretenimento³⁵⁵.

No intervalo indefinível entre as intenções do autor Staden e a recepção da obra pelos

³⁵⁴ O que não significa que haja uma plena identidade entre texto e imagem. Embora a relação estreita entre esses dois termos seja frequentemente apontada por comentadores da obra, ainda está para ser feita uma análise mais aprofundada desse tópico.

³⁵⁵ VILLAS BÔAS, Luciana. *The Anatomy of Cannibalism*, op. cit., p. 16.

seus leitores contemporâneos, o mundo tupinambá encontra seu espaço em *Warhaftige Historia*. Ele existe entre a experiência concreta do viajante e os dispositivos discursivos que a representa, entre a novidade e a tradição, entre o fascínio e a repulsa. A obra pia de um cidadão de Hesse, editada seguindo as orientações de um erudito local age sobre seus leitores também, e talvez principalmente, pelo avesso disso tudo. Como naquelas imagens em que uma sutil mudança no olhar altera a relação entre figura e fundo, o mesmo e o outro se alternam constantemente.

Na interface do autor com dois de seus destinatários ativos (Deus e a corte de Hesse), o relato de Staden age em nome do mesmo e, portanto, no caso a realidade empírica de uma experiência histórica – o protótipo, para evocar a teoria de Gell – coloca-se também numa relação de passividade em relação ao autor e à obra. Porém, quando Dryander entra em cena na cadeia de ações, tem início uma reorientação. Em primeiro lugar, a obra passa a apontar para o leitor anônimo (comum ou ideal), que aparece no texto como destinatário passivo. Além disso, a partir dela abduz-se uma posição passiva do autor em relação ao protótipo, que revela sua alteridade, ainda que ela possa ser reconduzida ao quadro explicativo do mesmo. Entre as intenções manifestas da obra e de seu autor e a recepção pelo leitor há um espaço indiferenciado da “pura” verdade, do outro anterior à submissão ao mesmo: é lá onde o autor Staden, “sem tirar conclusões, convence o leitor de sua sinceridade e veracidade” (Prefácio).

Assim, contrariando o conceito monolítico de episteme que Foucault formulou em *As palavras e as coisas*, revela-se em *Warhaftige Historia* uma falha, no sentido geológico, na esfera totalizante do discurso. É por essa falha que o livro pode ser lido num sentido diverso, senão inverso das intenções explicitadas. Em vez de cristão predestinado, caraíba; em vez da salvação operada pelo poder absoluto do Deus verdadeiro, uma negociação nos termos do outro. Mais do que outra história que se anuncia por essa fissura, ela faz emergir um outro regime histórico, uma outra forma de conceber as ações no tempo e no espaço.

A ideia de falha, por outro lado, dialoga com a pluralidade de egos que o Foucault da conferência “O que é um autor?”

viu na função-autor. A existência de vários destinatários conduz à existência de várias “posições-sujeito” ocupando o “nome de autor”. Menos do que uma constelação de entidades isoladas, o autor – e por conseguinte sua obra – seria uma entidade proteica, adaptável às variações dos contextos em que se inserem: as experiências representadas, os destinatários, a obra e o próprio autor. Nesse sentido, a distinção dos retores antigos (e tomada do universo jurídico) entre *scriptum* e *voluntas* – isto é, entre o que diz o discurso e o que quis dizer seu

autor – coloca uma questão que não admite resposta única. Gell tem razão, pois, quando diz que uma obra pode ter muitas recepções e que “um índice [uma obra] deve sempre ser visto em relação a alguma recepção específica” e “essa recepção pode ser ativa ou passiva e que é provável que ela seja diversificada.”³⁵⁶

Resumo, enfim, as principais agências sociais que orbitam a produção *Warhaftige Historia*. Em relação a seu autor, a obra está no polo passivo na medida em que é o produto da ação de Staden. Mas ela também se coloca no polo ativo, pois age sobre o autor Staden, particularmente no que diz respeito à sua integração social em Hesse. Em relação aos seus destinatários, *Warhaftige Historia* também ocupa o polo passivo e o ativo. No primeiro caso, ela é resultado das condicionantes teológicas, políticas e científicas cujas origens ou representantes são, respectivamente, o protestantismo, a corte de Hesse e Johannes Dryander. As agências desses destinatários têm pesos diferentes (a de maior potência é a teológica e a de menor, a científica) e são mediadas pelo autor Staden, com o auxílio de Dryander. No segundo caso, o relato exerce sua agência sobre o “grande público”, cujos contornos podem ser vislumbrados de maneira imanente (as referências que há na obra a um leitor ideal) e contextual (práticas gerais de edição e circulação de livros na Alemanha dos meados do século XVI e história editorial desse livro em particular). Por fim, *Warhaftige Historia* coloca-se igualmente no polo passivo e ativo em relação ao protótipo (espaços-tempo sociais do Novo Mundo). A obra é ativa quando submete o protótipo às suas regras discursivas, ou, para ser mais preciso, a obra age sobre o protótipo por efeito da ação que ela mesma sofre de seus destinatários ativos. Ela é passiva quando a “verdade” do Novo Mundo e seus habitantes infiltra-se na estrutura da obra, o que é resultado da ação do autor, ainda que involuntária. Embora cada termo que se relaciona com a obra possa ser desdobrado em relação aos outros em termos de atividade e passividade, as agências indicadas são suficientes para conectar os nexos causais do Velho e Novo Mundo.

2.5 Considerações finais

O esforço para reconstituir a complexa teia de agências envolvidas na experiência histórica de Hans Staden no Novo Mundo, na construção discursiva dessa experiência e na sua constituição como obra inserida em um contexto sócio-histórico do Velho Mundo permite compreender parte da pluralidade de sentidos de *Warhaftige Historia*. Tomadas em seus

³⁵⁶ GELL, Alfred, op. cit., p. 57.

detalhes, as clivagens que organizam a obra – narração e descrição, história e etnografia, Novo e Velho Mundo, o mesmo e outro – revelam tensionamentos que não se limitam aos seus valores mais superficiais. Assim, por exemplo, a descrição etnográfica está contida na narração histórica e não é um mero apêndice de curiosidades sobre povos distantes e selvagens. Estes, por sua vez, não são simplesmente o outro a ser normalizado discursivamente pela lente do mesmo; ao contrário, o que parece ter ficado demonstrado é que em determinado estrato da narrativa, é Staden quem se faz e é feito o mesmo do outro, isto é, Staden integra-se por um momento ao espaço-tempo tupinambá antes de escapar dele. Só então o viajante poderá retornar à sua terra natal e contar sua história nos moldes possíveis e interessantes a ele e aos agentes (sociais, políticos, religiosos, científicos) do seu entorno imediato.

A articulação entre essas clivagens e os agentes nelas envolvidos revela diversas camadas do que chamei de espaços de negociação. Seu fundamento é de ordem histórica: nos meados do século XVI, a interação entre os nativos tupinambá e os colonos europeus se fazia de maneira relativamente simétrica, como expressa as alianças político-comerciais luso-tupiniquim e franco-tupinambá. Inserida nessa estrutura geral, a experiência singular de Staden entre os Tupinambá só teve desfecho positivo para ele em função da negociação que houve entre o alemão cativo e os nativos captores. Desse contexto singular segue, compreensivelmente, que os termos da negociação foram os dos nativos e não os do invasor. Ao transformar-se em narrativa, a experiência do cativo recebeu uma camada interpretativa que inverteu o pano de fundo da negociação: foi a intervenção do Deus cristão que garantiu a liberdade de Staden, justificando a *Historia* como relato exemplar da graça divina. A narrativa, contudo, não eliminou os dados da experiência – retidos pela necessidade de conferir verossimilhança ao relato –, mas os subordinou ao quadro explicativo da história da salvação.

Diante disso, o desafio que se colocava era recuperar nas tramas da *Historia* o seu contra-discurso, pelo qual os Tupinambá revelam-se enquanto agentes históricos; não de uma história única, mas da sua própria, elaborada a partir de seu regime de historicidade. Ao chegar nesse estágio, o percurso analítico se aproximou da hipótese-provocação formulada por Federico Navarrete Linares:

todas as histórias e descrições dos povos indígenas escritas desde 1492 até hoje, incluindo as que apresentam visões monohistóricas sobre as culturas e realidades que descrevem, são produto de algum tipo de negociação cosmo-histórica, ainda que elas não saibam ou não queiram reconhecer.³⁵⁷

³⁵⁷ “todas las historias y descripciones de los pueblos indígenas escritas desde 1492 hasta hoy, incluso las que presentan visiones monohistóricas sobre las culturas y realidades que describen, son producto de algún tipo de negociación cosmo-histórica, aunque ellos no lo sepan ni lo quieran reconocer.” NAVARRETE LINARES,

O procedimento de tomar Staden como um agente múltiplo – personagem-cativo no plano da experiência no Novo Mundo, narrador-mediador no plano do discurso e autor no contexto sócio-histórico do Velho Mundo – foi um meio para demonstrar a validade da proposta, na medida em que ele permitiu estruturar as diferentes agências e circunscrevê-las às diferentes configurações sócio-espaço-temporais. O discurso, o contra-discurso e as mediações entre eles tornaram-se, assim, mais apreensíveis.

Finalizo com uma reflexão a respeito de uma implicação do percurso de análise adotado neste capítulo. Por um lado, ele afasta o fantasma do anacronismo ao basear-se na própria estrutura de *Warhaftige Historia* e nas informações que ela fornece, que foram sistematicamente cotejadas com fontes históricas coevas e inseridas em seus contextos originais. Por outro lado, a análise assume uma dimensão anacrônica, na medida em que a atualização do contra-discurso identificado no relato de Staden dificilmente pode ser postulada como uma possibilidade para os leitores contemporâneos do viajante. Isso não significa que houve a introdução indevida de elementos estranhos às obras e aos seus contextos, mas que o contra-discurso de *Warhaftige Historia*, enquanto elemento estrutural da obra, era uma potência que ainda não podia se atualizar para os leitores do século XVI.

3. JOGO DE PROJEÇÕES: JEAN DE LÉRY EM ALIANÇA COM OS TUPINAMBÁ

3.1 Ubi sunt?

Dictes-moy où, n'en quel pays,
Est Flora, la belle Romaine;
Archipiada, ne Thais,
Qui fut sa cousine germaine;
Echo, parlant quand bruyt on maine
Dessus rivièrre ou sus estan,
Qui beauté eut trop plus qu'humaine?
Mais où sont les neiges d'antan!

(Ballade des dames du temps jadis - François Villon)

E de fato, apesar de no começo desse sabá (quando estava, como disse, na casa das mulheres) eu ter tido algum temor, em seguida ganhei em recompensa uma enorme alegria, não apenas por ter ouvido os acordes tão consonantes de tal multidão, mas sobretudo pela cadência e o refrão da balada (a cada dístico todos levantavam a voz dizendo heu, heuaüre, heüra, heüraüre, heüra, heüra). Não fiquei encantado apenas naquele momento, mas todas as vezes que me lembro dele meu coração palpita e parece que ainda os tenho em meus ouvidos.³⁵⁸

Mais de uma vez em sua *Histoire d'un voyage faict en la terre du Brésil*, Jean de Léry é traído pela memória. Não pelo que esqueceu e sim pelo que lembrou, algo capaz de suspender a distância no tempo e no espaço, mas ao mesmo tempo intransponível em palavras. Memória de uma experiência passada que se renova pelos sentidos – Léry ainda pode ter as vozes tupinambá em seus ouvidos –, mas que não se revela ao entendimento, o produtor de sentido. O retorno mais autêntico à experiência coincide com a impossibilidade de representá-la, pois

³⁵⁸ “Et de faict, au lieu que du commencement de ce sabbat (estant comme j'ay dit en la maison des femmes), j'avois eu 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 refrain de la balade, à chacun couplet tous en trainans 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 coeur m'en tressaillant, il me semble que je les aye encor aux oreilles.” LÉRY, Jean de. **Histoire d'un voyage**, op. cit., cap. XVI, p. 247. Seguindo a prática habitual dos comentadores e das reedições recentes da obra, uso a segunda edição do relato, de 1580, como referência. Apesar de haver uma tradução da obra para o português, feita por Sérgio Milliet, optei por traduzir eu mesmo os trechos citados, pois a tradução de Milliet muitas vezes suprime, condensa ou reinterpreta trechos, o que inviabiliza uma leitura mais detalhada, que proponho em vários momentos do capítulo. Busquei, portanto, traduzir os trechos o mais literalmente possível. Cf. Id. **Viagem à terra do Brasil**. Tradução e notas Sérgio Milliet. Belo Horizonte: Itatiaia, 2007. Consultei também, paralelamente à edição de 1580, a edição comentada e anotada por Frank Lestringant. Cf. Id. **Histoire d'un voyage faict en la terre du Bresil 1578**. Texte établi, présenté et annoté par Frank Lestringant. Paris: Le livre de poche, 2008. Nas próximas citações da obra farei referência apenas aos capítulos e às páginas correspondentes à edição de 1580.

o momento fulgurante trazido à memória tem o mesmo valor da primeira experiência: um emaranhado de sensações que ainda não passou pela atividade organizadora do entendimento. O choque causado pela experiência inaugural pode ser elaborado *a posteriori*, o que permite sua recondução a um quadro explicativo familiar. Mas, o que dizer da experiência revivida pela memória? Não seria ela uma força desestabilizadora da explicação que a parcela intelectual da memória vinha reconstruindo? Ser traído pela memória – seja pela escuridão de um esquecimento, seja pelo ofuscamento de uma lembrança muito intensa – é revelar o caráter paradoxal de um esforço ordenado de reconstrução de uma experiência passada: ela é mais verdadeira exatamente onde uma ausência ou um excesso deslocam o entendimento para aquém ou além do sentido.

O enlevamento com o canto tupinambá foi, porém, apenas uma pequena pausa do trabalho de racionalização da experiência vivida, que Léry logo retoma:

E como então eu ainda não entendesse perfeitamente toda sua linguagem, o que me fez não compreender muito do que eles disseram, inquiri o *truchement*, que me declarou, em primeiro lugar, que eles tinham insistentemente lamentado seus avós falecidos, que eram muito valentes, mas ao cabo eles tinham se consolado, pois depois que morressem eles estavam certos de que os encontrariam atrás das montanhas, onde eles dançaram e se alegrariam juntos.³⁵⁹

Ao solicitar ao *truchement* uma tradução do que se passou na cerimônia, Léry parece confirmar e reforçar a cisão entre a apreensão estética, ou sensível, e a apreensão racional do “sabá” conduzido pelos caraíbas. Se a cisão existe, as conexões entre esses dois momentos da reconstrução da experiência parecem ser uma das chaves para compreender a *Histoire d’un voyage*.

À semelhança do capítulo anterior, trata-se aqui de buscar reconstituir a complexa trama composta por agentes e contextos que envolveram a experiência de Léry no Novo Mundo e seu trabalho de representação discursiva no Velho Mundo. No Brasil, Léry, como Staden, esteve implicado em negociações sociopolíticas e religiosas tanto com agentes nativos quanto com agentes coloniais. De volta à França, as turbulências político-religiosas da segunda metade do século XVI deram à experiência no Novo Mundo novas perspectivas, assim como esta foi a ocasião para que o Velho Mundo fosse visto sob uma luz diferente. Assim, a *Histoire d’un*

³⁵⁹ “Et parce que n’entendant pas encores lors parfaitement tout leur langage, ils avoyent dit plusieurs choses que je n’avois peu comprendre, ayant prié le truchement qu’il les me declarast : il me dit en premier lieu qu’ils avoyent fort insisté à regretter leurs grands peres decedez, lesquels estoient si vaillans : toutesfois qu’en fin ils s’estoyent consolez, en ce qu’apres leur mort ils s’asseuroyent de les aller trouver derriere les hautes montagnes, où ils danseroient et se resjouiroient avec eux.” (Cap. XVI, p. 247-8).

voyage – enquanto produto de um exercício de poder de uma determinada configuração epistemológica, de matriz religiosa, sobre a alteridade ameríndia – é atravessada pela experiência de Léry entre os Tupinambá, a qual, pelas circunstâncias em que se processou, se ofereceu ao viajante como um meio de ele repensar a identidade de seu próprio mundo. Ou seja, minha hipótese é de que se por um lado o discurso, ao tomar por base a perspectiva universalizante da história da salvação, é uma força de descaracterização da alteridade ameríndia, por outro lado esta infiltra-se nos próprios pressupostos epistemológicos do discurso. Apesar de Michel de Certeau, em seu penetrante ensaio dedicado ao livro de Léry, ter identificado na *Histoire d'un voyage* o trabalho de separação entre o discurso histórico e o discurso etnológico, ele não deixou de notar a existência dessas fissuras, que no fundo indicam as continuidades que há entre eles.

Alguma coisa do próprio Léry não retorna de *là-bas*. Estes instantes rompem o tempo do viajante, da mesma maneira que a organização festiva dos tupi escapa da economia da história. O gasto e a perda designam um presente; formam uma série de ‘quedas’ e, quase, de lapsos no discurso ocidental. Estes cortes parecem vir desfazer de noite a construção utilitária do relato.³⁶⁰

3.2 De sapateiro-viajante a pastor-autor

Duas décadas separam o retorno de Jean de Léry da França Antártica (1558) e a publicação de sua *Histoire d'un voyage* (1578). O período relativamente longo entre a experiência e sua elaboração discursiva sublinha a importância do tempo no jogo entre proximidade e distância, mais explícito no plano espacial – o lá (a terra dos Tupinambá), território do outro e o aqui (França), território do mesmo. Essa clivagem é, aliás, a primeira operada pela análise de Certeau, à qual serão projetadas outras, tais como exterioridade e interioridade, natureza e cultura, objeto e sujeito³⁶¹. Compreende-se sem dificuldade a ausência do tempo nessa série de dicotomias, pois ou ele não agregaria nada ao esquema – se tratado como mera reformulação do aqui (presente) e do lá (passado) – ou o desagregaria – se tratado em toda sua complexidade. Contudo, parece que a dimensão temporal introduzida pelo intervalo de vinte anos entre o retorno à França e a publicação do relato tem sua importância na organização da *Histoire d'un voyage*, a tal ponto que, ao levá-la em consideração, talvez

³⁶⁰ CERTEAU, Michel de. Etno-grafia - a oralidade ou o espaço do outro: Léry, op. cit., p. 227.

³⁶¹ Ibid., p. 220 e ss.

seja necessário reavaliar o alcance das dicotomias propostas por Certeau.

Jean de Léry tinha 23 anos quando chegou ao Brasil. De origem modesta, Léry nasceu em La Margelle, um vilarejo da Borgonha, em 1536. Sua formação intelectual, até sua partida para o Brasil, no fim de 1556, deve ter sido bastante elementar e foi como sapateiro que ele integrou a comitiva calvinista que João Calvino enviou à França Antártica. Como observou Frank Lestringant, o jovem Léry estava muito mais inclinado a satisfazer sua curiosidade de aventureiro numa terra selvagem do que a se implicar em controvérsias religiosas³⁶². O Léry que esteve no Brasil, portanto, ainda não havia se tornado o pastor calvinista que escreveria a *Histoire*. Em 1559, cerca de um ano após seu retorno do Brasil, Léry casou-se com Jeanne Rachel, viúva de um hoteleiro, profissão que Léry no ano seguinte buscou assumir, em Genebra, sem sucesso. Foi apenas em 1562, quando já havia retornado à França, que se processou a efetiva conversão que transformou Léry num devoto pastor calvinista. Não são conhecidas as causas que o levaram a essa conversão, mas é certo que ela se insere no contexto da assinatura do Édito de 1562, assinado por Catarina de Médicis, que conferia alguma tolerância às práticas religiosas reformadas, logo contraditas pelo massacre dos calvinistas reunidos na cidade de Wassy, ainda em 1562. Segundo Lestringant, a transformação de Léry em pregador calvinista não teria sido simplesmente um ato voluntário, mas teria atendido à demanda de pastores em vários pontos da França, que Calvino buscava atender formando em Genebra, de maneira um tanto sumária, um grande contingente de propagadores da Reforma³⁶³.

Confirmada sua vocação pastoral, que transcorreu sem grandes percalços ao longo dos anos 1560, Léry encontrou já no início da década uma estabilidade social que os ofícios de sapateiro e hoteleiro não lhe forneceram. Cerca de dez anos depois de tornar-se pastor, Léry se tornaria também um autor. Na sequência dos massacres da noite de São Bartolomeu, ocorrido em 24 de agosto de 1572, houve um recrudescimento das perseguições aos huguenotes. Desde então, a cidade de Sancerre, localizada no alto de uma colina, havia se tornado um local de refúgio para os protestantes. No início de 1573, contudo, o governador católico de Berry, província da qual Sancerre fazia parte, enviou suas tropas para a cidade, que foi cercada de janeiro a agosto. Jean de Léry encontrava-se entre os refugiados e participou dos penosos esforços de resistência dos sitiados. O pastor também tomou parte nas negociações que puseram fim ao cerco, o que lhe permitiu sair da cidade com vida³⁶⁴. Durante o cerco, Léry

³⁶² LESTRINGANT, Frank. **Le huguenot et le sauvage: l'Amérique et la controverse coloniale**, en France, au temps des guerres de Religion. Genebra: Droz, 2004, p. 79-80.

³⁶³ Ibid. p. 113.

³⁶⁴ RODRIGUES, Rui Luis. Cidade Sitiada: O cerco militar no século XVI como espaço de utopia e de contra-utopia – Os exemplos de Münster (1534-1535) e de Sancerre (1573). **Revista de História**, [S. l.], n. 176, p. 01-34, 2017.

pode estreitar relações com teólogos calvinistas que, segundo Lestringant³⁶⁵, deram ao pastor precariamente formado conselhos e referências fundamentais para que ele pudesse tornar-se o autor de um relato sobre o evento: *Histoire memorable du siège de Sancerre*, publicada em 1574³⁶⁶. Nos anos seguintes, a primeira obra publicada do autor Jean de Léry se difundiria por centros protestantes da Europa, por meio de traduções em alemão, holandês e latim³⁶⁷.

Reconhecido como autor pela *Histoire memorable*, nos anos seguintes Léry prosseguiu sua carreira de pastor pelo centro-leste da França, entremeada por idas a Genebra. Em 1578, quando saiu em Genebra a primeira edição da *Histoire d'un voyage*, Léry não era uma figura desconhecida no meio protestante francês e europeu e sua segunda obra publicada o consolidou definitivamente como autor. Até ser vitimado pela peste em 1613, Léry esteve diretamente envolvido com cinco edições francesas da *Histoire d'un voyage* (1578, 1580, 1585, 1599-1600 e 1611), obra que na virada do século XVII também teve traduções para o alemão, holandês e latim.

De maneira similar aos diferentes Staden analisados no capítulo anterior, a *Histoire d'un voyage* apresenta uma clara divisão entre dois Léry, cujo fundamento encontra-se no lapso de tempo que separa a experiência de sua representação em livro. Frank Lestringant foi um dos que notou a divisão e sua ancoragem no tempo ao identificar um Léry jovem e um Léry mais velho, cuja cisão mais profunda, para além de categorias etárias, depende da relação de proximidade ou distanciamento com a religião:

Essas duas figuras estão estreitamente ligadas e se implicam mutuamente. Léry jovem é, como o *truchement* normando ou como a ostra de Jean-Baptiste Gelli, o homem que vive segundo a carne, antes de sua conversão ao Evangelho. Léry mais velho é o eleito que verificou, através de uma série de provas, o benefício absoluto da graça.³⁶⁸

Às oposições de fundo religioso – relações de pecado e de graça, negativa e positiva em relação ao Evangelho – soma-se um jogo confuso de identidade e alteridade que há na relação de Léry consigo mesmo. Num pólo a experiência, o testemunho direto, a autópsia; no outro um autor capaz de transformar o vivido em discurso. A *Histoire d'un voyage* é fruto da tensão existente entre o sapateiro-viajante e o pastor-autor, dos vinte anos (e todos os eventos

³⁶⁵ Ibid. p. 115 e ss.

³⁶⁶ LÉRY, Jean de. **Histoire memorable de la ville de Sancerre**. Genebra: s.n., 1574. Retornarei com mais vagar a esta obra na parte final do capítulo.

³⁶⁷ LESTRINGANT, Frank. **Le huguenot et le sauvage**, op. cit., 119.

³⁶⁸ “Ces deux figures sont étroitement associées et s’impliquent mutuellement. Léry jeune, c’est, comme le *truchement* normand ou comme l’huître de Jean-Baptiste Gelli, l’homme vivant selon la chair, avant sa conversion à l’Évangile. Léry âgé, c’est l’élú qui a vérifié, à travers une série d’épreuves, le bénéfice absolu de la grâce.” LESTRINGANT, Frank. **Jean de Léry ou l’invention du sauvage**: Essai sur l’Histoire d’un voyage faict en la terre du Brésil. Paris: Honoré Champion, 2005, p. 208.

neles contidos) que separam os dois polos, das negociações epistemológicas que põem em contato princípios ético-religiosos, reflexões antropológicas, experiência de imersão num mundo estranho, experiência da memória (voluntária e involuntária). A *Histoire d'un voyage*, tal como ela existe, só foi possível pelas alterações que se processaram em Léry ao longo de duas décadas, tornando-o, aqui e ali, o outro de si mesmo.

Os vários anos passados entre a realização da viagem e a publicação do seu relato merecem uma justificativa e é pela recapitulação das peripécias que retardaram a publicação da *Histoire d'un voyage* que Léry abre seu o Prefácio. Primeiramente, Léry diz ter escrito as memórias da viagem com “tintas do Brasil e ainda na América”, embora não tivesse a intenção de publicá-las. Essa primeira versão estaria, assim, marcada por uma distância mínima entre os eventos e seu registro escrito e ao mesmo tempo embaralhava a oposição oralidade e escrita, na qual Certeau viu emergir a etnologia em contraste com a história³⁶⁹.

Logo que retornei à França, mostrei as memórias que em grande parte tinha escrito com tintas do Brasil e ainda na América e que continha as coisas notáveis por mim observadas durante a viagem. A elas juntavam-se as narrativas que eu *fazia de boca* àqueles que me indagavam. Eu não tinha a intenção de levá-las adiante nem *registrá-las de outra forma*, mas alguns daqueles com quem eu conversava me diziam que *eu devia redigi-las mais longa e ordenadamente* a fim de que tanta coisa que eles julgavam dignas de memória não permanecesse oculta. Diante de seus rogos e solicitações, no ano de 1563 preparei um amplo discurso.³⁷⁰

A importância do contentamento de Léry com a narração oral e do seu desinteresse pela ordem e a permanência do discurso escrito toma sentido mais completo quando lembramos que o capítulo XVI da *Histoire* reflete sobre a diferença entre os povos com e sem escrita. A escrita seria um dom singular conferido por Deus a diversos povos do Velho Mundo, mas não aos selvagens da América, que “só podem se comunicar verbalmente”³⁷¹. A vantagem dos povos que dominam a “arte da escrita” é que “sem sair do lugar, por meio da escrita e das cartas que enviamos, nós podemos declarar nossos segredos a quem quer que seja, ainda que esteja do outro lado do mundo.”³⁷² O que importa à reflexão de Léry é a capacidade de a escrita percorrer

³⁶⁹ CERTEAU, Michel. Etno-grafia - a oralidade ou o espaço do outro: Léry, op. cit., p. 211 e ss.

³⁷⁰ “Du commencement que je fus de retour en France, monstrant les memoires que j’avois, la pluspart escrits d’ancre de Bresil, et en l’Amerique mesme, contenant les choses notables par moy observées en mon voyage: joint les recits que j’en faisois de bouche à ceux qui s’en enqueroyent plus avant: je n’avois pas delibéré de passer outre, ny d’en faire autre mention. Mais quelques-uns de ceux avec lesquels j’en conferois souvent, m’allegans qu’à fin que tant de choses qu’ils jugeoyent dignes de memoire ne demeurassent ensevelies, je les devois rediger plus au long et par ordre: à leurs prieres et solicitations, des l’an 1563, j’en avois fait un assez ample discours.” (Prefácio)

³⁷¹ “eux ne se peuvent rien communiquer sinon verbalement.” (Cap. XVI, p. 232).

³⁷² “que sans bouger d’un lieu, par le moyen de l’écriture et des lettres que nous envoyons, nous pouvons declarer nos secrets à ceux qu’il nous plaist, et fussent-ils esloignez jusques au bout du monde.” (Cap. XVI, p. 232).

amplios espaços sem a presença de seu enunciador. A vantagem da escrita por sua dispersão no espaço e não pela preservação no tempo é coerente com a falta de interesse de Léry em registrar suas memórias, o que ele só faria às custas da insistência alheia. Assim, diferentemente do que vislumbrou Certeau, o “discurso etnológico” de Léry talvez não seja exatamente o marco do exílio da “oralidade para fora do campo ocupado pelo trabalho ocidental, transformando assim a palavra em objeto exótico.”³⁷³ Léry tornou-se um escritor, mas no princípio o que ele fazia não estava muito longe dos “grandes discursadores” tupinambá.

Na sequência do Prefácio, Léry introduz as disputas e conflitos entre calvinistas e católicos, que explicam os infortúnios que postergaram a publicação da *Histoire d'un voyage*. A primeira versão perdeu-se nas portas de Lyon em 1563 (portanto, durante a Primeira Guerra de Religião na França, da qual Lyon foi um dos palcos). Em 1572, quando uma nova cópia estava concluída,

“estava eu na cidade de Charité sur Loire no momento em que, por conta das confusões que na França se abateram sobre os adeptos da Religião, fui obrigado, a fim de evitar essa fúria, a deixar todos os meus livros e papéis para me salvar às pressas em Sancerre”³⁷⁴.

A persistência desses obstáculos talvez tivessem levado Léry a abandonar seu projeto de publicação, não fosse, segundo o autor, a premente necessidade de contradizer as mentiras do franciscano André Thevet que, já notadas em *Les singularitez de la France antarctique* (1558), foram reafirmadas na *Cosmographie universelle* (1575). Assim, “para repelir essas imposturas de Thevet, fui como obrigado a tornar público todo o discurso de nossa viagem.”³⁷⁵

A motivação principal da publicação da *Histoire d'un voyage*, tal como indicada em seu prefácio, inscreve-se, pois, num espaço-tempo que não é o da América e de seus habitantes nativos, mas sim o dos conflitos religiosos que, na segunda metade do século XVI, opuseram católicos e calvinistas franceses. Léry está ainda diante de um outro, mas esse não são os Tupinambá e sim um autor e suas obras publicadas, símbolos das mentiras e calúnias católicas.

De maneira semelhante ao que se passa com o relato de Staden, os pares contrastantes mais imediatamente visíveis na *Histoire d'un voyage* revelam, numa camada mais profunda, interpenetrações cuja compreensão demanda um olhar mais detido sobre as relações que Léry

³⁷³ CERTEAU, Michel. Etno-grafia - a oralidade ou o espaço do outro: Léry, op. cit., p. 213.

³⁷⁴ “moy estant pour lors en la ville de la Charité sur Loire, les confusions survenantes en France sur ceux de la Religion, je fus contraint, à fin d'éviter ceste furie, de quitter à grand haste tous mes livres et papiers pour me sauver à Sancerre” (Prefácio).

³⁷⁵ “à fin, di-je, de repousser ces impostures de Thevet, j'ay esté comme contraint de mettre en lumiere tout le discours de nostre voyage.” (Prefácio).

estabelece com diferentes tempos, espaços e agentes sociais. Assumindo a eficácia interpretativa dos pares contrastivos, é possível dizer que o livro se divide em dois grandes eixos temáticos, distintos mas complementares, como veremos mais adiante. Há de um lado um conteúdo polêmico, relativo à presença huguenote na França Antártica e que constitui o núcleo da reação do calvinista Léry àquilo que o católico Thevet havia publicado. Esse conteúdo, porém, não se limita àquilo que publicou o franciscano e abrange também o conflito que houve entre Nicolas de Villegagnon, o comandante da França Antártica, e os calvinistas que, tendo ido para a colônia sul-americana a convite de Villegagnon, foram em seguida hostilizados e perseguidos por ele. Embora esses dois confrontos sejam primordialmente relatados no Prefácio, no primeiro caso, e no capítulo VI, no segundo, eles são recorrentemente mencionados ao longo do livro e muitas vezes se interpenetram no segundo eixo temático, descrito em detalhe nas páginas de rosto de todas as edições publicadas em vida de Léry: a *História da viagem feita à Terra do Brasil*, narra “coisas notáveis”, “os costumes e os estranhos modos dos selvagens americanos” e descreve “vários animais, árvores, ervas e outras coisas singulares e totalmente desconhecidas por aqui”.

A identificação desses eixos basta para problematizar a dicotomia mesmo/outro, história/etnologia, civilizado-cristão/selvagem-gentio, pois está claro que Léry estabelece uma dupla relação de alteridade: ele é tanto um calvinista por oposição aos católicos quanto um civilizado-cristão por oposição aos selvagens-gentios. Sem que uma oposição se reduza à outra, elas são recorrentemente usadas para se iluminar reciprocamente, ao mesmo tempo em que definem de maneira diversa a identidade de Léry, como se nota no par mais jovem/mais velho identificado por Lestringant e que de alguma forma corresponde ao processo de distinção, feita por Certeau, entre a oralidade (campo etnológico) e a escrita (campo histórico). A identidade cindida de Léry e os diferentes contrastes que suas partes mobilizam é uma força produtora da *Histoire d'un voyage*, que é ao mesmo tempo o palco onde se encena a tensão entre polos contrários e o resultado dessa tensão. A *Histoire d'un voyage* seria, assim, mais o produto de uma negociação entre forças contrárias do que o processo de uma divisão.

Grande parte dos comentadores da *Histoire* concentra sua atenção nos procedimentos que o Léry maduro, autor e pastor, emprega para elaborar seu discurso sobre sua experiência na América. Comentou-se muito e bem sobre a técnica retórica, o método visual, o enquadramento epistemológico, a construção do gênero discursivo, a polêmica religiosa, os diálogos de Léry com escritores e pensadores de seu tempo³⁷⁶. De maneira mais ou menos

³⁷⁶ Ver, por exemplo, JEANNERET, Michel. Léry et Thevet: comment parler d'un monde nouveau ? In: **Mélanges à la mémoire de Franco Simone**: France et Italie dans la culture européenne. Genève: Slatkine, 1983. p. 227-245, TINGUELY, Frédéric. Jean de Léry et les vestiges de la pensée analogique. **Bibliothèque d'Humanisme et**

explícita, o pressuposto dessa opção é que o autor Léry moldou discursivamente a massa relativamente inerte de sua própria experiência. Para todos os efeitos, portanto, foi o Léry de 1578 que determinou o sentido da *Histoire d'un voyage*, o que tende a minimizar o efeito de novidade surgido a partir da sua experiência e relações com os Tupinambá. A questão que se coloca então é se essa minimização é, em si mesma, um produto discursivo da *Histoire d'un voyage*, que por vezes permite que brote algo que escapa à normalização do discurso sem ameaçar suas bases ou então se ela é uma força involuntária, que revela que a experiência histórica do jovem Léry entre os Tupinambá participa também, ainda que em negativo, da organização discursiva do livro escrito pelo Léry já maduro. Para avaliar essa segunda possibilidade, é preciso seguir os passos do jovem sapateiro à baía de Guanabara.

3.3 Dinâmicas políticas nos espaços do Novo Mundo

3.3.1 Os dois exílios de Léry

Léry abre o primeiro capítulo da *Histoire d'un voyage* com uma explicação geral dos motivos que o levou, juntamente com outros treze calvinistas, a empreender uma viagem longa, perigosa e sem qualquer promessa de confortos materiais. Na baía de Guanabara, contudo, os reformados encontrariam a liberdade de professar a sua fé, graças às boas intenções do fundador da colônia:

No ano de 1555, um certo Villegagnon, Cavaleiro de Malta ou da Ordem que chamam São João de Jerusalém, aborrecido com a França e com a Bretanha, onde então vivia, fez saber a muitos notáveis de várias partes do Reino da França que há muito tempo ele tinha muita vontade não apenas de se retirar para uma terra longínqua, onde ele poderia servir livre e puramente a Deus segundo a reforma do Evangelho, mas também de preparar um local para o qual poderiam partir todos os que desejassem evitar as perseguições, que eram tais naquele tempo que várias pessoas, de todos os sexos e qualidades e em todo o Reino da França, por meio de Éditos reais e decisões das Cortes parlamentares, foram queimadas vivas e seus bens confiscados em razão da Religião.³⁷⁷

Renaissance, Genebra, v. 57, n. 1, p. 25-44, 1995., p. 25-44, LESTRINGANT, Frank. **Jean de Léry ou l'invention du sauvage**, op. cit.

³⁷⁷ “L’an 1555. un nommé Villegagnon Chevalier de Malte, autrement de l’Ordre qu’on appelle de S. Jean de Jerusalem, se faschant en France, et mesme ayant receu quelque mescontentement en Bretagne, où il se tenoit lors, fit entendre en divers endroits du Royaume de France à plusieurs notables personnages de toutes qualitez, que dés long temps il avoit non seulement une extreme envie de se retirer en quelque pays lointain, où il peust librement et purement servir à Dieu selon la reformation de l’Evangile : mais qu’aussi il desiroit d’y preparer lieu à tous ceux qui s’y voudroyent retirer pour eviter les persecutions: lesquelles de fait estoyent telles qu’en ce temps-

De fato, já no Brasil, Villegagnon escreveu à igreja reformada de Genebra solicitando o envio de ministros e outras pessoas instruídas na religião cristã à recém-estabelecida colônia, “para melhor reformar a ele e a sua gente e também para oferecer aos selvagens o conhecimento de sua salvação”³⁷⁸. Para o grupo calvinista, a França Antártica, revestida de um caráter essencialmente político-religioso, era a promessa de conjugar liberdade confessional e ação missionária. A colônia era um ponto de encontro de um movimento centrífugo e outro centrípeto. No primeiro caso, por ser um espaço de exílio, pronto para acolher aqueles que, perseguidos pelos católicos, estavam impedidos de viver de acordo com sua fé em sua própria terra. No segundo, porque a França Antártica permitiria conduzir os selvagens à fé verdadeira. De um lado os católicos de cujo poder era preciso escapar, de outro os selvagens, que deveriam ser atraídos ao poder da religião reformada: a colônia francesa que nascia na entrada da baía de Guanabara colocava Léry e seus companheiros de Genebra diante dessa dupla alteridade, que se mostrará decisiva à medida em que as expectativas iniciais do grupo se alterarem.

Nicolas Durand de Villegagnon e Gaspard de Coligny são as duas figuras que tiveram importância capital para a fundação da França Antártica. Os feitos militares do Cavaleiro de Malta Nicolas lhe granjearam o posto de vice-almirante da Bretanha, região onde viveu o primeiro grande revés de sua carreira: envolvido numa disputa com o governador da cidade de Brest, Villegagnon viu o rei Henrique II preterir-lo em favor de seu oponente. Desiludido, Villegagnon teria visto nas costas do Brasil, de cujas riquezas se informara por um tesoureiro da marinha francesa que lá estivera³⁷⁹, a oportunidade de restabelecer sua importância política. O passo seguinte seria convencer o almirante Gaspard de Coligny – uma das figuras mais importantes do reinado de Henrique II e sensível à causa reformada – que a empreitada merecia ser levada a cabo. É assim que, na interpretação de Paul Gaffarel, Villegagnon simulou diante de Coligny uma iminente conversão e uma tolerância religiosa, que poderia fazer da futura colônia uma terra de asilo para os huguenotes cada vez mais perseguidos³⁸⁰. Uma vez assegurado o apoio de Coligny, era preciso obter permissão do rei, o que não teria acontecido sem a intermediação do almirante.

Quando em posse das permissões reais, Villegagnon buscou entre os negociantes normandos e bretões, que havia décadas lucravam com a extração de pau-brasil na costa sul-americana, o apoio financeiro necessário à realização da expedição. Como o intuito desta era

là plusieurs personnages, de tout sexe et de toutes qualitez, estoyent en tous les endroits du Royaume de France, par Edits du Roy et par arrests des Cours de Parlemens, bruslez vifs, et leurs biens confisquez pour le faict de la Religion.” (Cap. I, p. 2-3).

³⁷⁸ “pour tant mieux reformer luy et ses gens, et mesme pour attirer les sauvages à la cognoissance de leur salut” (Cap. I, p. 4-5).

³⁷⁹ GAFFAREL, Paul. op. cit., p. 157-160.

³⁸⁰ Ibid., p. 161-162.

estabelecer uma ocupação duradoura no Brasil, seu comandante precisava de colonos e os protestantes novamente se apresentavam como uma opção, pois muitos huguenotes preocupavam-se com o recrudescimento das perseguições de que eram objeto. A expedição começou a ser formada por protestantes convencidos, mas também por católicos não menos certos de sua fé, como foi o caso do franciscano André Thevet³⁸¹. Contudo, à parte um reduzido número de colonos voluntários, o grosso da expedição era composto por mercenários dispostos a partir aonde quer que fosse em troca de pagamento³⁸².

Após a chegada da expedição à baía de Guanabara, em novembro de 1555, Villegagnon viu-se numa terra inóspita, habitada por um povo bárbaro:

A terra era totalmente deserta e inculta. Não havia casa, nem teto, nem trigo. Ao contrário, havia gente arisca e selvagem, apartada de toda cortesia e humanidade, com costumes totalmente diferentes dos nossos. Como não têm religião nem qualquer conhecimento de honestidade ou virtude, do justo e injusto, pensava se não tínhamos caído entre animais que guardavam a figura humana³⁸³.

O quadro aterrador que o Cavaleiro de Malta pinta em sua carta a João Calvino, de janeiro de 1556, é completado pela presença ameaçadora dos portugueses, que evidentemente não aprovavam a presença francesa no local, e a devassidão a que se entregaram muitos dos recém-chegados. Houve mesmo um pequeno grupo que conspirou contra o chefe da expedição, que pode, contudo, controlar a situação³⁸⁴. Frank Lestringant vê nessa convulsão inicial da França Antártica a efetiva ocasião para Villegagnon estreitar os laços com os huguenotes. O objetivo da carta que Villegagnon escreveu a João Calvino, que fora seu colega na Faculdade de Direito de Orleães, era solicitar que fosse enviado à França Antártica um grupo de colonos de moralidade mais firme:

em vez dessa corja de infames que constituía o primeiro contingente, militantes da fé reformada para edificar sobre o solo do Novo Mundo uma Igreja regenerada. O projeto do Cavaleiro de Malta parece então ter-se orientado, após a sequência de reveses na expansão por terra firme e na conversão dos brasileiros, para a criação de um estabelecimento de refúgio, apartado do sertão e reservado ao benefício exclusivo dos

³⁸¹ Ibid., p. 167-168.

³⁸² Ibid., p. 172.

³⁸³ “Le pays estoit du tout désert, et en friche. Il n'y avoit point de maison, ny de toicts, ni aucune commodité de bled. Au contraire, il y avoit des gens farouches et sauvages, esloignez de toute courtoisie et humanité, du tout différons de nous en façon de faire et instruction: sans religion, ny aucune cognoissance d'honesteté ny de vertu, de ce qui est droit ou injuste : en sorte qu'il me venoit en pensée, assavoir si nous estions tombez entre des bestes portans la figure humaine.” VILLEGAGNON, Nicolas de. Carta a João Calvino, 31 de março de 1557. In: GAFFAREL, Paul. op. cit., p. 393.

³⁸⁴ Ibid., p. 395. Voltarei adiante a esse episódio.

protestantes perseguidos na Europa.³⁸⁵

Independentemente das flutuações da opinião de Villegagnon sobre as questões religiosas que atravessavam a França nos meados do século XVI, os huguenotes tinham um perfil bastante propício ao sucesso da França Antártica. Por correrem riscos cada vez maiores na França, estavam dispostos a cruzar o oceano em busca de um lugar seguro, que eles mesmos garantiriam graças a seu rigor moral, contrastante com o caráter desordeiro de outros colonos dispostos a partir. A coincidência no tempo da crescente animosidade entre católicos e protestantes franceses e da primeira tentativa consistente da coroa francesa de estabelecer uma colônia na América do Sul oferecia, portanto, um arranjo no espaço duplamente vantajoso: o colonialismo se oferecia como meio de amenizar conflitos religiosos ao mesmo tempo em que a religião se oferecia como arma para vencer os obstáculos de uma empresa colonial incipiente.

O primeiro capítulo da *Histoire* assinala também o caráter prático da solicitação de Villegagnon, que demandou, por exemplo, “artesãos especialistas em seu ofício”³⁸⁶. O sapateiro Léry encontrava aí mais um motivo que o tornava apto a partir. As circunstâncias da França e da França Antártica em 1556 faziam de Léry um candidato perfeito para a viagem. Razões político-religiosas tornavam conveniente sua partida da França no momento mesmo em que sua fé e sua profissão eram requeridas na colônia brasileira. Mas Léry estava também “curioso para ver esse mundo novo”, motivo que ele equipara à possibilidade de servir à glória de Deus³⁸⁷.

O contexto favorecia a realização de uma inclinação pessoal do jovem Léry e o quadro geral das motivações apresentado no início do primeiro capítulo da *Histoire d'un voyage* evolui, em seus parágrafos finais, para a afirmação da importância de uma pura curiosidade. A *Histoire d'un voyage* confirmará em vários momentos o quão viva era a curiosidade de Léry diante do mundo novo que se abria a seu olhar, de maneira que é possível afirmar que para Léry a força de atração do Novo Mundo, pelo que este tinha a oferecer a ele e não o contrário, era maior e mais importante do que a força de repulsão do Velho Mundo e de suas disputas religiosas. A confiança inicial de que Villegagnon era sincero em seus propósitos de acolher com tolerância os colonos reformados representava um incentivo a mais para partir para

³⁸⁵ “au lieu de cette lie des bagnes qui constituait le premier contingent, des militants de la foi réformée pour édifier sur le sol du Nouveau Monde une Eglise regénérée. Le projet du chevalier de Malte semble désormais s'être orienté, par suite de l'échec de l'expansion en terre ferme et de la conversion des Brésiliens, vers la création d'une cité de Refuge coupée de l'arrière-pays et réservée au bénéfice exclusif des protestants persécutés d'Europe”. LESTRINGANT, Frank. *Tristes tropistes. Du Brésil à la France, une controverse à l'aube des guerres de religion*. In: **Revue de l'histoire des religions**, Paris, v. 202, n. 3, p. 267-294, 1985, p. 270.

³⁸⁶ “des artisans experts en leur art”, (Cap. I, p. 6).

³⁸⁷ “moy Jean de Lery: qui tant pour la bonne volonté que Dieu m'avoit donnée dès lors de servir à sa gloire, que curieux de voir ce monde nouveau, fus de la partie.” (Cap. I, p. 7).

conhecer o mundo. Nesse momento, portanto, nem os selvagens do Brasil nem os católicos da França Antártica eram tomados como figuras ameaçadoras; ao contrário, essas duas alteridades eram as forças positivadoras da presença de Léry no Novo Mundo.

Nos capítulos II, III e IV, Léry narra todas as provações de uma viagem transatlântica: extremos climáticos, fome e sede, confrontos com embarcações e fortalezas inimigas. Mas após quase quatro meses de viagem, que Léry identifica a um exílio do qual muitas vezes não esperavam sair, a costa brasileira é enfim avistada. No capítulo V, Léry relata os encontros sucessivos que os viajantes têm antes de atingir o destino final: com os Maracajá, que, embora aliados dos portugueses e inimigos dos franceses, se dispuseram a trocar com estes últimos; com os portugueses, que atiraram de um forte no Espírito Santo, mesmo não estando as embarcações francesas ao alcance de seus canhões; com os aliados tupinambá, em Cabo Frio.

Em 10 de março de 1557, os viajantes aportaram na ilha e forte de Coligny (assim nomeada em homenagem ao principal apoiador da colônia). Ao receber os quatorze huguenotes, Villegagnon reiterou suas intenções:

eu delibero fazer deste lugar um retiro aos pobres fiéis que forem perseguidos na França, Espanha e alhures, a fim de que sem temer nem o Rei nem o Imperador nem outro potentado, eles possam simplesmente servir a Deus segundo sua vontade³⁸⁸.

Embora inicialmente simpático aos reformados e preocupado em dar mostras de que aderira à fé reformada, o comandante da França Antártica não poupou os recém-chegados de duras tarefas:

Finalmente, nosso último prato, para nos restaurar das fadigas do mar, foi nos levar para carregar terra e pedra para esse forte Coligny que estava sendo construído. Foi esse o bom tratamento que Villegagnon nos deu desde o primeiro dia de nossa chegada.³⁸⁹

O que Léry ironicamente denunciou como maus tratos, Pierre Richier, o mais velho ministro huguenote, preferiu interpretar como o esforço, digno de um segundo São Pedro, dirigido para a construção de uma verdadeira igreja reformada (Cap. VI, p. 58). Os dias que se seguiram não deram razão a Richier. Durante a celebração da Páscoa, no dia 21 de março, no momento da eucaristia Villegagnon revelou inequivocamente que seu entendimento da

³⁸⁸ “je delibere d’y faire une retraite aux povres fideles qui seront persecutez en France, en Espagne et ailleurs outre mer, à fin que sans crainte ni du Roy, ni de l’Empereur ou d’autres potentats, ils y puissent purement servir à Dieu selon sa volonté.” (Cap. VI, p. 55).

³⁸⁹ “Finalement nostre dernier mets fut, que pour nous rafraischir du travail de la mer, au partir de là, on nous mena tous porter des pierres et de la terre en ce fort de Coligni qu’on continuoit de bastir. C’est le bon traitement que Villegagnon nous fit dès le beau premier jour, à nostre arrivée.” (Cap. VI, p. 57).

transubstanciação e da consubstanciação divergia do professado pelos calvinistas. Para resolver a questão, ele mandou o ministro Guillaume Chartier à França para consultar a opinião dos doutores calvinistas, sobretudo a de João Calvino. Semanas depois, durante o Pentecostes, a eucaristia foi novamente motivo de contenda entre Villegagnon e os huguenotes. A divergência de opinião ficou por demais evidente,

e logo após a ceia de Pentecostes Villegagnon declarou abertamente que ele tinha mudado de opinião sobre Calvino e que, sem aguardar a resposta para as questões que o ministro Chartier levava à França, ele era um cruel herege desviado da fé.³⁹⁰

Léry só podia conjecturar sobre as razões que levaram à mudança de posição de Villegagnon. Poderiam ser as cartas que chegavam da França criticando-o pelo seu abandono da fé católica e o colocando numa situação política delicada, ou talvez sua adesão à doutrina reformada tivesse sido sempre fingida, um mero instrumento de manipulação de Calvino e sua igreja (Cap. VI, p. 76-77). Léry conta então que, admitindo que o comandante havia rejeitado o Evangelho, os huguenotes o informaram que já não se submetiam às suas ordens e que não trabalhariam mais na construção do forte. Villegagnon reagiu diminuindo drasticamente a alimentação destinada aos reformados, que, contudo, eram socorridos pelos Tupinambá, que os visitavam ou a quem visitavam com frequência. Nessas ocasiões, foices e facas eram trocadas por comida em abundância (Cap. VI, p. 79-80).

Os meses seguintes foram tensos, com uma aparente hesitação entre as partes em disputa. Villegagnon não levava sua hostilidade contra os huguenotes às últimas consequências, visto que esse grupo era numeroso o suficiente para organizar uma grande rebelião. Entre os reformados, tinham mais força as vozes moderadas, que minimizavam certas perseguições de Villegagnon afirmando que ele não proibia a prática de sua religião (Cap. VI, p. 80-82). O impasse ganhou um princípio de desenlace em outubro de 1557, quando Villegagnon

detestando cada vez mais a nós e à doutrina que seguíamos, disse que não nos podia tolerar em seu forte e em sua ilha e ordenou que saíssemos dela. É verdade que, como já aludi acima, nós tínhamos meios de expulsá-lo se quiséssemos. Contudo, para não lhe dar nenhuma oportunidade de se queixar de nós e para não manchar nossas experiências – pois a França e outros países aprovavam que para lá tivéssemos ido para viver segundo a reforma do Evangelho – preferimos concordar com Villegagnon e, sem

³⁹⁰ “Or pour retourner à mon propos, incontinent apres ceste Cene de Pentecoste, Villegagnon declarant tout ouvertement qu’il avoit changé l’opinion qu’il disoit autrefois avoir euë de Calvin : sans attendre sa response, qu’il avoit envoyé querir en France par le ministre Chartier, dit que c’estoit un meschant heretique desvoyé de la foy”, (Cap. VI, p. 76).

mais contestações, deixar o local.³⁹¹

Os huguenotes deixaram então a ilha para um segundo exílio, dessa vez entre os selvagens, que “foram sem comparação mais humanos conosco do que aquele que, sem lhe termos feito mal, não nos podia ter em sua companhia.”³⁹²

A “inconstância e variação de Villegagnon em matéria de Religião”³⁹³ e seu comportamento em relação aos huguenotes são o tema do longo capítulo VI da *Histoire d'un voyage*. A querela religiosa, já antecipada no Prefácio, abre e enquadra toda a experiência de Léry na França Antártica e em suas imediações. Da chegada do grupo à ilha em março à sua partida para exílio no continente oito meses depois, a narrativa segue uma estrita ordem cronológica e temática: Léry oferece uma representação condensada dos insucessos da estadia e dos motivos e responsáveis do seu fracasso. Contudo, a estranha antecipação dos momentos críticos da história deságua numa suspensão. Foi preciso partir para o exílio entre os nativos, nos diz Léry no parágrafo final do capítulo, onde permaneceram cerca de dois meses até que pudessem retornar para a França, com o consentimento de Villegagnon, que ainda guardava uma última traição. Mas “a fim de tratar de outros pontos, por agora o deixarei golpear e atormentar a gente de seu forte, que vou descrever em primeiro lugar, juntamente com o braço de mar onde está situado.”³⁹⁴

A digressão, que se abre no fim do capítulo VI e que se estenderá até o capítulo XX (o antepenúltimo do livro), contém toda a experiência vivida por Léry entre os Tupinambá e a natureza do Novo Mundo. A ironia com que anuncia o início da digressão permite Léry delinear sutilmente a estrutura da *Histoire d'un voyage*: enquanto narro o que vi, ouvi e aprendi entre os selvagens da América, não se esqueçam de que Villegagnon está maltratando todos os que habitam em sua ilha. Uma vez narrada, a história dos infortúnios dos huguenotes na ilha de Coligny se apresenta contrastivamente como o ponto de referência da experiência entre os selvagens. Mas o inverso não é menos verdadeiro. A hospitalidade tupinambá para com os exilados huguenotes avalia e é avaliada pela inospitalidade de Villegagnon. Léry se fez “etnólogo” porque se exilou da ilha de Coligny e, de certa forma, da História, mas o processo

³⁹¹ “detestant de plus en plus et nous et la doctrine laquelle nous suivions, disant qu’il ne nous vouloit plus souffrir ni endurer en son fort, ni en son isle, commanda que nous en sortissions. Vray est (ainsi que j’ay touché ci dessus) que nous avions bien moyen de l’en chasser luy-mesme si nous eussions voulu : mais, tant à fin de luy oster toute occasion de se plaindre de nous, que parce que outre les raisons susdites, la France et autres pays estans abruvez que nous estions allez par-dela pour y vivre selon la reformation de l’Evangile, craignans de mettre quelque tache sur iceluy, nous aimasmes mieux en obtemperant à Villegagnon et sans contester davantage, luy quitter la place.” (cap. VI, p. 83-84).

³⁹² “sans comparaison nous furent plus humains que celui lequel, sans luy avoir meffait, ne nous peut souffrir avec luy.” (cap. VI, p. 84).

³⁹³ “l’inconstance et variation que j’ay cognue en Villegagnon en matiere de Religion” (cap. VI, p. 85).

³⁹⁴ “à fin de traiter d’autres points, 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.” (cap. VI, p. 85).

só pôde ser concluído por meio do seu retorno a elas.

Compreende-se mais precisamente, assim, como a história da perseguição aos calvinistas, que culminou no exílio entre os Tupinambá, emoldura toda a sequência da *Histoire*. Toda narrativa sobre a sociedade tupinambá e a natureza exótica que a envolve, feita entre os capítulos VII e XX, está contida na história huguenote da perseguição e exílio contada no capítulo VI. O mundo tupinambá e a natureza do Novo Mundo formam uma narrativa do exílio, não porque após o capítulo VI Léry se limite a narrar o que se passou cronologicamente após sua expulsão da ilha de Coligny, mas porque este evento – que tem seus lances finais, o embarque para o retorno à Europa, contados no capítulo XXI – emoldura e dá sentido àquilo que é o núcleo mesmo do livro e não apenas uma digressão.

Nesse passo, é possível identificar um aspecto comum entre a estrutura das narrativas de Staden e Léry: em ambas, um quadro explicativo de fundo histórico – a própria história universal da salvação no primeiro caso e uma história particular de injusta perseguição no segundo – organiza e justifica a experiência singular e direta dos dois europeus entre os Tupinambá. Em que pese a diferença de escala entre as molduras históricas de um e outro relato, as duas asseguram que Staden e Léry, embora tenham vivido entre os selvagens, jamais tornaram-se selvagens. Elas são a chancela que autoriza o discurso sobre o outro e protege que seus autores sejam de alguma maneira confundidos com essa alteridade.

Também é semelhante a dinâmica com que se dão as passagens de Staden e de Léry do mundo colonial ao mundo nativo. São ambas histórias de martírios, mas que se leem com os sinais trocados. Ao mesmo tempo em que os Tupinambá submetem Staden a duríssimas provações, eles aliviam Léry e seus companheiros do cruel tratamento que Villegagnon lhes inflige. O espaço tupinambá, portanto, se apresentava tanto como meio de perpetrar quanto de coibir a violência. Ou seja, nas duas circunstâncias, o mundo nativo era uma esfera de poder oposta à do mundo colonial e à qual Staden e Léry foram por algum tempo submetidos. Já vimos no capítulo anterior como a presença de Staden no espaço tupinambá desencadeou certas articulações entre os mundos colonial e nativo, cristão e gentio. É tempo agora de investigar como isso se deu com Léry.

3.3.2 *Os Tupinambá, salvadores sem salvação*

Após ter concluído a narração dos infortúnios huguenotes na ilha Coligny, Léry passa a se ocupar mais propriamente das coisas do Novo Mundo. O esforço inicial de situar o leitor

no espaço, descrevendo a baía de Guanabara, já faz Léry topar com uma inesperada semelhança geográfica:

ainda que as montanhas que a cercam por todas as partes não sejam tão altas quanto as que limitam o grande e espaçoso lago de água doce de Genebra, a terra firme que avança sobre a água por todos os lados faz os dois locais serem bastante parecidos.³⁹⁵

A semelhança entre uma paisagem da costa tropical e uma de um vale alpino se ofereceria a alguma interpretação simbólica. Para Frédéric Tinguely, Léry buscava considerar o forte Coligny como uma versão tropical da cidade de João Calvino, o que criava, conseqüentemente, um quadro familiar capaz de abrigar os elementos estranhos do Novo Mundo³⁹⁶. Embora essa interpretação seja plausível, é preciso ter em conta que ao fim da descrição do “rio da Guanabara”, Léry lamenta os efeitos religiosos e políticos da perda dessa situação: “se tudo tivesse sido bem guardado, como era possível, [o local] teria sido não somente um bom e belo retiro, mas também uma grande comodidade para todos da nossa nação francesa navegar nesse país.”³⁹⁷ A semelhança entre Genebra e Guanabara, que evoca uma proximidade inesperada, logo se transforma numa distância intransponível em razão dos erros políticos que lá se cometeram³⁹⁸.

Mas havia também um erro de natureza humana. O capítulo XVI da *Histoire d'un voyage*, em que Léry trata da religião dos selvagens americanos, faz eco à narrativa do capítulo VI no que diz respeito ao fracasso de um projeto religioso. Na ilha de Coligny, a inconstância de Villegagnon pôs a perder o projeto de um refúgio calvinista no Novo Mundo e a inconstância dos selvagens, por sua vez, foi o obstáculo intransponível dos esforços missionários huguenotes. De fato, após um episódio em que se deparou com índios tupinambá tão propensos a abrigar os ensinamentos religiosos dos predicadores quanto velozes para se desfazer deles, Léry conclui:

Eis a inconstância desse pobre povo, belo exemplo da natureza corrompida do homem. Todavia, tenho a opinião de que se Villegagnon não tivesse se revoltado contra a Religião reformada e se tivéssemos permanecido mais tempo nessa terra, teríamos

³⁹⁵ “combien que les montagnes qui l’environnent de toutes parts ne soient pas si hautes que celles qui bornent le grand et spacieux lac d’eau douce de Geneve, neantmoins la terre ferme l’avoisnant ainsi de tous costez, elle est assez semblable à iceluy quant à sa situation.” (cap. VII, p. 86).

³⁹⁶ TINGUELY, Frédéric. Jean de Léry et les vestiges de la pensée analogique, op. cit., p. 36.

³⁹⁷ “si le tout eust esté bien gardé, comme on pouvoit, c’eust esté, non seulement une bonne et belle retraite, mais aussi une grande commodité de naviger en ce pays-là pour tous ceux de nostre nation Française.” (cap. VII, p. 93)

³⁹⁸ A tomada da ilha e do forte Coligny, no início de 1560, pelas forças portuguesas comandadas por Mem de Sá marcou o fim da tentativa francesa de colonização da baía de Guanabara. No ano anterior, Villegagnon havia regressado à França para defender-se dos ataques que vinham tanto do partido católico quanto do protestante. Seu sobrinho, Bois-le-Comte, assumiu o comando da colônia, cuja desestruturação interna recrudesciu desde a partida dos huguenotes, em 1558.

levado alguns deles para junto de Jesus Cristo.³⁹⁹

O Novo Mundo que Léry conheceu e deu a conhecer é um espaço contido entre o que poderia ter sido e o que já não será. Nesse intervalo, duas inconstâncias impuseram duas derrotas aos huguenotes, revelando a impossibilidade de atualizar no plano político-religioso a analogia paisagística entre Genebra e Guanabara. Ao tratar da analogia como um dos procedimentos da retórica da alteridade, François Hartog a caracteriza como uma comparação entre quatro termos: *a* é para *b* o que *c* é para *d*⁴⁰⁰. A analogia paisagística que propõe Léry se completa por um implícito religioso que se aproxima desse esquema. Genebra é para o calvinismo o que a Guanabara poderia ter sido para a religião reformada. Em relação aos Tupinambá, a analogia paisagística produz um quadro de apreensão da alteridade ameríndia, mas confessa ao mesmo tempo que não foi possível reduzi-la à identidade calvinista.

Para bem compreender a *Histoire d'un voyage* é preciso, pois, considerar que para a experiência huguenote o Brasil foi um espaço da derrota, da impossibilidade de exercer um poder político-religioso em relação aos inconstantes Villegagnon e Tupinambá. Mas as duas derrotas não estão no mesmo plano. Para o discurso da *Histoire d'un voyage* a primeira subordina a segunda. Relembrando o que disse Léry, não fosse a traição do vice-almirante, as almas dos Tupinambá teriam sido ganhas para o calvinismo. Essa interpretação, está claro, apaga a agência dos Tupinambá sobre seu próprio destino, que teria sido decidido pelos embates entre católicos e calvinistas. Contudo, ao afirmar a hospitalidade tupinambá em oposição à inospitalidade de Villegagnon, o próprio Léry reconhece a importância da agência indígena para o destino dos huguenotes.

A estrutura retórica da *Histoire* depende muito das triangulações que Léry faz entre huguenotes, católicos e Tupinambá. Mas antes de empreender qualquer esforço para compreendê-las é preciso ter em conta que elas correspondem a uma experiência histórica concreta de Léry e seus companheiros huguenotes. Do ponto de vista espacial, ela não se resume a uma simples oposição entre um lá e um aqui, que Certeau propõe no primeiro de uma série de diagramas interpretativos da obra⁴⁰¹, sem considerar as distinções que, no interior do lá, havia entre a ilha de Coligny e as aldeias tupinambá. Com efeito, é de fundamental importância considerar que esses dois espaços se definem por relações de rivalidade e aliança estabelecidas entre agentes nativos e coloniais. Em comparação com as segmentações espaciais

³⁹⁹ “Voilà l'inconstance de ce pauvre peuple, bel exemple de la nature corrompue de l'homme. Toutesfois j'ay opinion, si Villegagnon ne se fust revolté de la Religion reformée, et que nous fussions demeurez plus long temps en ce pays-là, qu'on en eust attiré et gagné quelques-uns à Jesus Christ.” (cap. XVI, p. 255).

⁴⁰⁰ HARTOG, François. **O espelho de Heródoto**, op. cit., p. 244.

⁴⁰¹ CERTEAU, Michel de. *Etno-grafia - a oralidade ou o espaço do outro: Léry*, op. cit., p. 220.

identificadas em Hans Staden, nota-se em Léry uma imagem simétrica e invertida. Em ambos os casos, os viajantes relacionam-se com espaços predominantemente coloniais (São Vicente e ilha de Coligny) e com espaços predominantemente nativos (aldeias tupinambá nas imediações de Ubatuba e da baía da Guanabara). Inverte-se, contudo, a distribuição das relações de rivalidade e aliança: em Staden, o espaço colonial português é o de aliança e, por conseguinte, o espaço tupinambá, onde ele vive na condição de cativo, é o de rivalidade; em Léry, o espaço colonial francês é, ou mais precisamente, torna-se pouco a pouco o de rivalidade, enquanto o espaço tupinambá mantém-se sempre como o de aliança. A passagem de um polo a outro também está invertida em Staden e Léry: o alemão transita de uma relação de aliança para uma relação de rivalidade, ao passo que é mais ou menos o contrário o que se passa com Léry, que de uma situação de crescente rivalidade com o comandante do Forte Coligny passa, juntamente com seus companheiros calvinistas, ao exílio entre os aliados tupinambá.

Embora diferentes, as aldeias que Staden e Léry frequentaram fazem parte de um mesmo espaço social tupinambá, que é o ponto de intersecção entre as experiências dos dois viajantes. Onde um viu-se tantas vezes perdido, o outro buscou refúgio da perseguição. Em ambos os casos, contudo, a mola sociopolítica que impulsionava as relações dos dois viajantes com os nativos estava sob o controle destes. Em primeiro lugar, como vimos no capítulo anterior, isso se deve ao fato de que as interações entre os Tupinambá e os colonizadores, em meados do século XVI e nessa região do Brasil, estavam marcadas por uma relativa simetria, que permitia aos Tupinambá responderem ao colonialismo europeu em seus próprios termos, seja nas relações de aliança, seja nas de rivalidade. Além disso, tanto Staden quanto Léry passaram por processos de perda de poder dentro do espaço colonial, que, em seus pontos máximos, levaram os dois viajantes ao espaço nativo.

Muito antes da partida para o exílio no continente, em outubro de 1557, Léry experimentou a hospitalidade Tupinambá pela primeira vez. O capítulo XVIII da *Histoire d'un voyage* é dedicado à descrição das práticas sociopolíticas tupinambá em relação a seus aliados ou

“o que podemos chamar leis e polícia civil entre os selvagens, como eles tratam e recebem humanamente seus amigos que vão visitá-los e dos prantos e discursos alegres com que as mulheres lhes dão as boas-vindas.”⁴⁰²

⁴⁰² “Ce qu’on peut appeler loix et police civile entre les sauvages : comment ils traittent et reçoivent humaine ment leurs amis qui les vont visiter : et des pleurs et discours joyeux que les femmes font à leur arrivée et bien-venue.” (cap. XVII, p. 271-272).

Na abertura do capítulo, Léry redobra o tom elogioso do seu título ao afirmar com espantada admiração a eficiência da organização política tupinambá:

Quanto à polícia de nossos selvagens, é uma coisa quase inacreditável e que não pode ser dita sem envergonhar àqueles que seguem as leis divinas e humanas, como, conduzidos apenas por sua natureza, por corrompida que seja, eles se relacionam e vivem em tão boa paz uns com os outros.⁴⁰³

O direito natural que Léry é levado a reconhecer entre os selvagens é duplamente contraditório, pois provém de uma natureza corrompida e serve de exemplo aos corrompidos seguidores das leis dos homens e de Deus. Mas nada disso o impede de acumular elogios à formidável organização social tupinambá, embora o viajante dê rumos inesperados à sua descrição. Da boa paz social dos Tupinambá, Léry nos conduz à sua abundância material (têm “muito mais boas terras do que seria preciso para alimentá-los”⁴⁰⁴), e em seguida passa a descrever vários detalhes da economia doméstica selvagem: a forma, o tamanho e a quantidade de habitantes de uma casa, os equipamentos domésticos e as técnicas que empregam para produzi-los. A todos esses pontos cabe uma nota admirativa e não raro uma comparação vantajosa aos Tupinambá: com os utensílios de cozinha de cerâmica, por exemplo, “serve-se de maneira muito asseada, até mesmo mais do que com a baixela de madeira que se usa por aqui.”⁴⁰⁵

Concluída a descrição desse grande cenário doméstico tupinambá, “é tempo de vê-los em suas casas”⁴⁰⁶. É tempo também de Léry entrar em cena, pois é sua primeira visita a uma aldeia tupinambá que ele usa para conduzir o leitor à casa dos indígenas e com isso reconduzir o capítulo às questões de organização social e política pelas quais ele havia começado. Essa primeira visita aconteceu três semanas após sua chegada à baía de Guanabara, ou seja, alguns dias após a primeira polêmica entre os huguenotes e Villegagnon sobre a eucaristia, ocorrida durante o domingo de Páscoa, em 21 de março de 1557.

A cena é uma comédia de erros, ou melhor, de mal entendidos. O desconhecimento da língua produz o espanto inicial: os índios que rodeiam Léry lhe dirigem perguntas que ele é incapaz de responder. Em seguida eles tomam de assalto os objetos do forasteiro e seu chapéu, espada, cinto, casaco se espalham entre os anfitriões, que correm e gritam. Aturdido, o viajante

⁴⁰³ “Quant à la police de nos sauvages, c’est une chose presque incroyable, et qui ne se peut dire sans faire honte à ceux qui ont les loix divines et humaines, comme estans seulement conduits par leur naturel, quelque corrompu qu’il soit, s’entretiennent et vivent si bien en paix les uns avec les autres. J’enten toutesfois chacune nation entre elle mesme, ou celles qui sont alliées ensemble.” (cap. XVII, p. 272).

⁴⁰⁴ “beaucoup plus de tres bonnes terres qu’il n’en faudroit pour les nourrir” (cap. XVII, p. 273).

⁴⁰⁵ “qu’on en est servi assez proprement : voire diray plus honnestement que ne sont ceux qui usent par-deçà de vaisselle de bois.” (cap. XVII, p. 277).

⁴⁰⁶ “il est temps de les aller voir au logis.” (cap. XVII, p. 278).

diz que,

“eu não apenas pensava ter perdido tudo, mas *tampouco sabia onde eu estava*. Mas como a experiência me mostrou mais de uma vez desde então, a questão era não saber sua maneira de se comportar, pois agem da mesma forma com todos que os visitam, principalmente com aqueles que nunca viram; depois de terem se divertido com as coisas alheias, eles as devolvem a quem elas pertencem”⁴⁰⁷

A recepção dos Tupinambá a Léry é praticamente termo a termo o inverso da de Villegagnon aos huguenotes. A língua do anfitrião e dos recém-chegados era a mesma, os gestos eram inequivocamente gentis, as palavras asseguravam onde haviam chegado. Léry *sabia onde estava*. Em pouco tempo, contudo, tudo mudou de figura e foi preciso admitir o “quanto era difícil conhecer o coração e o interior desse homem”⁴⁰⁸. A inversão, diz Hartog, é um recurso retórico para comunicar a alteridade, na medida em que ela é precisamente o oposto daquilo que é conhecido⁴⁰⁹. Léry muitas vezes se vale desse procedimento ao longo da *Histoire d'un voyage*, mas ele o complexifica ao inverter, no nível valorativo, a própria inversão. A apreensão da hospitalidade tupinambá e da inospitalidade de Villegagnon são processos que põem em paralelo a incompreensão do compreensível e a compreensão do incompreensível. Por outras palavras, foi preciso que a familiaridade projetada na ilha de Coligny se tornasse um estranhamento para que a estranheza do mundo tupinambá ganhasse um ar familiar.

Assim, no caso em análise e em tantos outros semelhantes que aparecem ao longo da *Histoire d'un voyage*, opor certos elementos a valores referenciais compartilhados com o leitor é tanto um mecanismo cognitivo quanto ideológico, de modo que não é possível separar um do outro. Como a construção retórica da *Histoire d'un voyage* deve muito à defesa de uma posição calvinista e à polêmica contra a posição católica ou anti-calvinista assumida por Villegagnon, muitas vezes a valorização positiva de certos costumes tupinambá tem a função de criticar mais ou menos diretamente o comportamento dos católicos. Mas se enaltecer certos aspectos da sociedade tupinambá é um meio de detratar os católicos, isso não é menos uma forma de conhecer esse outro. A etnologia de Léry não inova por seu caráter comparatista – Heródoto, como mostra Hartog, já se valia sistematicamente de comparações e analogias para conhecer outros povos. Ela inova quando Léry desestabiliza, ainda que temporariamente, os quadros de referência que sustentam as comparações e analogias. Nesses momentos, não há um “trabalho

⁴⁰⁷ “non seulement je pensois avoir tout perdu, mais aussi je ne savois où j'en estois. Mais comme l'expérience m'a montré plusieurs fois depuis, ce n'estoit que faute de savoir leur maniere de faire : car faisant le mesme à tous ceux qui les visitent, et principalement à ceux qu'ils n'ont point encor veus : apres qu'ils se sont un peu ainsi jouez des besongnes d'autrui, ils rapportent et rendent le tout à ceux à qui elles appartiennent.” (cap. XVII, p. 279), grifos meus.

⁴⁰⁸ “que combien il estoit mal-aisé de cognoistre le coeur et l'interieur de cest homme” (cap. XI, p. 60).

⁴⁰⁹ HARTOG, François. *The mirror of Herodotus*. op. cit., p. 231.

de retorno”, pelo qual “o outro retorna ao mesmo”⁴¹⁰. É fato que esse trabalho será uma das notas dominantes da *Histoire d'un voyage*. Mas antes de ele se impor, Léry trabalha num sentido contrário, qual seja, estranhar o familiar e familiarizar o estranho. Essa operação não invalida uma oposição como civilizado/bárbaro, mas subtrai-lhes uma identificação estável à oposição aqui/lá. A hospitalidade tupinambá, que Léry tantas vezes testemunhou, é a ocasião ideal para esse trabalho de inversão da inversão. Assim, diz Léry, é preciso dizer que “as recepções hipócritas dos daqui, que para consolação dos aflitos usam apenas formalidades vazias, está bem distante da humanidade dessa gente, que no entanto chamamos de bárbaros.”⁴¹¹ Ou seja, os de lá são o inverso dos daqui, mas, nesse caso, civilizada é a gente de lá e bárbara a gente daqui.

Uma consequência importante dessa forma de produzir um conhecimento sobre o outro é que ela não estabelece a etnologia e a história como campos separados, mas interdependentes. Na *Histoire d'un voyage*, a experiência histórica ligada aos conflitos de religião, dos quais as disputas na ilha de Coligny são uma síntese, toma forma por uma série de contrastes com uma experiência do outro, e vice-versa. Dessa forma, é bastante parcial uma análise da *Histoire d'un voyage* que tome o mundo tupinambá seja como um contexto à parte (de uma História Cristã), seja como pretexto (para tratar da História Cristã).

A sequência da narrativa que Léry faz sobre sua primeira visita a uma aldeia tupinambá reforça essa interpretação. Passado o espanto inicial da peça que os anfitriões lhe haviam pregado,

o *truchement* me advertiu que eles queriam muito saber meu nome, mas como de nada valia lhes dizer Pierre, Guillaume ou Jean – pois não podiam pronunciar nem decorar esses nomes (de fato em vez de Jean eles diziam Nian) –, eu precisava me acomodar lhes dando um nome que lhes fosse conhecido. Vinha muito a calhar que, como me informou o *truchement*, meu sobrenome Léry significasse ostra em sua língua, pois pude lhes dizer que eu me chamava *Léry-oussou*, isto é, grande ostra. Eles então demonstraram sua satisfação com sua expressão de admiração, *Teh!*, e disseram rindo: “Aí está um nome verdadeiramente belo e ainda não tínhamos visto um mair, isto é, um francês, que se chamasse assim”. E de fato, posso afirmar com segurança que nunca Circe metamorfoseou um homem em uma bela ostra, nem discorreu tão bem com Ulisses como eu fiz desde então com nossos selvagens.⁴¹²

⁴¹⁰ CERTEAU, Michel de. Etno-grafia - a oralidade ou o espaço do outro: Léry, op. cit., p. 219.

⁴¹¹ “qu’il faut qu’il m’eschappe icy de dire, que les receptions hypocritiques de ceux de par deçà, qui pour consolation des affligez n’usent que du plat de la langue, est bien esloignée de l’humanité de ces gens, lesquels neantmoins nous appellons barbares.” (cap. XVII, p. 291).

⁴¹² “Là dessus le truchement m’ayant adverti qu’ils desiroyent sur tout de savoir mon nom, mais gue de leur dire Pierre, Guillaume ou Jean, eux ne les pouvans prononcer ni retenir (comme de fait, au lieu de dire Jean ils

A cena equivale a uma cerimônia de nomeação, pela qual Léry ingressou no mundo tupinambá sem sair completamente do seu. Com a ajuda do acaso, Léry pode ganhar um novo nome (ou melhor, um novo sentido para seu nome) sem perder o velho; transformou-se em outro permanecendo o mesmo. A metamorfose operada pela mudança de sentido de uma palavra permitiu que Léry se entendesse bem com os selvagens. O sucesso desse ato diplomático não se deveu em nada às habilidades de Léry, que só teve a sorte de ter o nome que tinha, mas à discreta e precisa astúcia do *truchement* e à disposição dos Tupinambá a receber um novo aliado. Como vimos no capítulo anterior, Staden, ao ser capturado pelos Tupinambá de Ubatuba, foi ritualmente incorporado, na qualidade de inimigo, à sociedade dos seus captivos. A forma hospitaleira como Léry foi recebido pelos Tupinambá em sua primeira visita a eles apresenta um destino inverso em sua superfície, mas que se desenrolou sob um pano de fundo similar ao vivenciado pelo artilheiro alemão. Hostil ou acolhedora, a recepção dos Tupinambá aos forasteiros representa a entrada destes na esfera de poder dos nativos.

Concluído o relato de sua primeira aventura, diz Léry, e “satisfeito por ter dado acima uma amostra do que me aconteceu em minha primeira viagem entre os selvagens, retornarei à generalidade.”⁴¹³ Para melhor compreender como a trajetória de Léry guarda uma similaridade de fundo com a de Staden, é preciso se deter num aspecto importante da construção da *Histoire d'un voyage*. Frank Lestringant é preciso quando nota que há “uma alternância no capítulo XVIII, como de resto ao longo de toda a *Histoire d'un voyage*, entre o singular e o geral, entre o percurso iniciático da primeira descoberta e o quadro ‘objetivo’ dos costumes do Brasil.”⁴¹⁴ Essa alternância, prossegue Lestringant, é própria de todo relato de viagem, que “combina em proporções variadas a aventura e o inventário.”⁴¹⁵ Singular e geral, aventura e inventário, narração e descrição são distinções igualmente presentes em *Warhaftige Historia*. Na análise do relato de Staden, a nitidez da cisão entre esses polos precisou ser questionada para que fosse possível notar como esses termos contrários estavam na verdade fortemente entrelaçados. Na *Histoire d'un voyage*, ao contrário, esse entrelaçamento é assumido como princípio de construção do relato e a tarefa que se coloca é a de reordenar os termos para que se possa

disoyent Nian), il me falloit accommoder de leur nommer quelque chose qui leur fust connue : 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. Dequov eux se tenans bien satisfaits, avec leur admiration Teh ! se prenans à rire, dirent : Vrayement voila un beau nom, et n'avions point encores veu de Mair, c'est à dire François, qui s'appelast ainsi. Et de faict, je puis assurément dire que jamais Circé ne metamorphosa homme en une si belle huitre, ne qui discourust si bien avec Uliesses que j'ay depuis ce temps-là fait avec nos sauvages.” (cap. XVIII, p. 279-280).

⁴¹³ “me contentant d'avoir recité ce que dessus pour eschantillon de ce qui m'advint en mon premier voyage parmi les sauvages, je poursuyvray à la generalité.” (cap. XVII, p. 283).

⁴¹⁴ “une alternance dans le chapitre XVIII, comme du reste dans le cours de l'Histoire tout entière, entre le singulier et le général, entre le parcours initiatique de la première découverte et le tableau ‘objectif’ des mœurs du Brésil.” LESTRINGANT, Frank. **Jean de Léry ou l'invention du sauvage**. op. cit., p. 181.

⁴¹⁵ “tout récit de voyage combine en des proportions variables l'aventure et l'inventaire”. Ibid., p. 185.

compreendê-los melhor.

O relato de aventuras, que é o elemento propriamente narrativo dos relatos de viagem, mantém estreita afinidade com um ordenamento cronológico linear. Na *Histoire d'un voyage*, isso observa-se em suas extremidades. Do capítulo I ao V, Léry narra o percurso de Genebra à América do Sul: a motivação da partida, os perigos da travessia, os estranhos animais marinhos que encontraram, os primeiros contatos com o Novo Mundo e seus habitantes. No capítulo VI, os viajantes desembarcam na ilha de Coligny e Léry conta, como vimos, toda a querela religiosa que se estabeleceu entre Villegagnon e os huguenotes. A narrativa se interrompe quando, tendo o conflito chegado em seu ponto máximo (em outubro de 1557), os huguenotes partem para o exílio no continente, onde permanecem até janeiro do ano seguinte. Aqui a linearidade cronológica é interrompida e só será retomada no capítulo XXI: “para bem compreender a ocasião de nossa partida da terra do Brasil, é preciso ter na memória o que eu disse acima, ao fim do capítulo VI”⁴¹⁶. Neste capítulo e no seguinte, os últimos do livro, são narradas a última traição de Villegagnon, a partida de retorno para a Europa e as terríveis aflições que os viajantes enfrentaram no mar antes de aportar na França.

Do capítulo VII ao XX, Léry dedica-se ao inventário sobre o Novo Mundo: descreve a configuração da terra, os animais e vegetais que vivem nela e os Tupinambá e seus costumes. Nesses capítulos descritivos, a diacronia cede espaço à sincronia e o singular ao geral. Pode-se dizer, de maneira geral, que esses capítulos estão subtraídos do fluxo do tempo, que, contudo, faz aparições ocasionais quando Léry insere suas amostras (*eschantillons*), isto é, os casos singulares de contato com os Tupinambá. Muitas vezes, essas estão acompanhadas de uma referência cronológica mais ou menos precisa. Identificar essas referências e reordená-las em sua linearidade seria de pouca serventia. O que é importante para a compreensão da *Histoire d'un voyage* é justamente o ato inaugural da metamorfose de Léry, ocorrida, lembremos, três semanas após sua chegada à baía de Guanabara.

Essa metamorfose permite recuperar não tanto uma cronologia estrita, mas a lógica narrativa da *Histoire d'un voyage*. A primeira visita de Léry a uma aldeia Tupinambá é mais ou menos concomitante com as primeiras manifestações da querela teológica ocorrida na ilha de Coligny. Esses dois eventos marcam o início de dois processos paralelos, de abertura e de fechamento de um horizonte de entendimento, respectivamente no continente e na ilha. Tendo em vista esses dois processos de fundo, é possível reavaliar a sequência de capítulos. O fechamento do horizonte de entendimento na ilha de Coligny é inteiramente narrado no capítulo

⁴¹⁶ “Pour bien comprendre l'occasion de nostre departement de la terre du Bresil, il faut reduire en memoire ce que j'ay dit ci-devant à la fin du sixiesme chapitre”, (cap. XXI, p. 338-339).

VI. No capítulo seguinte abre-se o Novo Mundo, ou mais precisamente o mundo tupinambá, sob a perspectiva do exílio, anunciado ao fim do capítulo precedente. Assim, o marco cronológico do ato inaugural da metamorfose de Léry, que só é revelado no capítulo XVIII, apenas reforça em termos de sequência dos fatos o que a *Histoire d'un voyage* apresenta, de maneira mais evidente, em termos de sequência narrativa. Entre o exílio e a hospitalidade tupinambá há, pois, uma coincidência lógica, embora não cronológica. O leitor já sabe, antes de penetrar no mundo tupinambá, que Léry e seus companheiros acabaram expulsos da ilha e exilados entre os nativos. Aos olhos do leitor, o horizonte de um mundo civilizado, a ser criado no Novo Mundo, já está fechado aos huguenotes antes mesmo da apresentação do mundo tupinambá. Dadas as razões desumanas do malogro do projeto calvinista, o mundo nativo pode ser lido desde o capítulo VII como a face positiva do mundo cujo fechamento de horizonte já tinha sido antecipado. Essa leitura se confirma retrospectivamente quando, no capítulo XXI, Léry reafirma o contraste entre a abertura e o fechamento dos horizontes.

Assim, para dizer adeus à América, confesso que, da minha parte, amo e sempre amei minha pátria. Contudo, diante da pequena e quase nenhuma fidelidade que há aqui, da ainda pior deslealdade com que uns tratam os outros, da italianização de tudo e das tantas dissimulações e palavras vãs, eu lamento com frequência não estar entre os selvagens, dos quais (como mostrei amplamente nesta história) tive mais mostras de retidão do que de muitos por aqui, e que, para sua perdição, portam o título de cristãos.⁴¹⁷

Na confissão de Léry, o horizonte fechado da ilha de Coligny se estende para o outro lado do Atlântico, que se torna então uma terra de um exílio involuntário e, ao contrário do exílio para a baía de Guanabara, aterrador: “não tínhamos deliberado retornar para a França, onde as dificuldades eram então e são ainda no presente sem comparação muito maiores, tanto por questões de Religião quanto por outros aspectos da vida.”⁴¹⁸

Esquemmatizando grandes sequências da *Histoire d'un voyage*, temos na partida para o Brasil, a expectativa de um ganho (o refúgio calvinista na América). Na chegada à França Antártica, tem início um processo de perda da expectativa (na ilha de Coligny), que é compensado por um ganho concreto, a hospitalidade tupinambá. Enfim, o retorno para a

⁴¹⁷ “Tellement que pour dire ici adieu à l’Amérique, je confesse en mon particulier, combien que j’aye tousjours aimé et aime encores ma patrie : neantmoins voyant non seulement le peu, et presque point du tout de fidelité qui y reste, mais, qui pis est, les desloyautez dont on y use les uns envers les autres, et brief que tout nostre cas estant maintenant Italianisé, ne consiste qu’en dissimulations et paroles sans effects, 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.” (cap. XXI, p. 342).

⁴¹⁸ “n’avoyent pas deliberé de retourner en France, où les difficultez estoyent lors et sont encores à present, sans comparaison beaucoup plus grandes, tant pour le faict de la Religion que pour les choses concernantes ceste vie.” (cap. XXI, p. 342).

Europa marca uma dupla perda: o Novo Mundo e a receptividade tupinambá se distanciam, dando espaço a uma Europa onde impera a hostilidade católica contra os reformados. Os Tupinambá, portanto, estão numa situação de insuperável contradição: eles são a salvação de Léry e de seus companheiros e ao mesmo tempo são aqueles que não têm salvação. Com efeito, se no relato de Staden os Tupinambá supostamente se rendem às manifestações da grandeza de Deus revelada por meio do cativo martirizado, na *Histoire d'un voyage* eles jamais se prestam consistentemente a qualquer revelação divina – a salvação não lhes pode alcançar. São eles, contudo, que salvam Léry e seus companheiros da desumanidade de alguém que porta o título de cristão. No fim das contas, a aventura de Léry é uma só e, a despeito das efetivas polarizações entre narração e descrição, aventura e inventário, diacronia e sincronia, história e etnologia, ela nunca separa completamente o mundo dos cristãos (e seus conflitos internos) e o mundo dos gentios (e sua harmonia natural). A riqueza e a profundidade de significados da *Histoire d'un voyage* deve muito à insolúvel contradição produzida pela necessidade de Léry reconhecer a grandeza dos Tupinambá, que ignoram Deus, e a grandeza de Deus, em nome de quem vive e age tanta gente infiel.

3.4 O fascínio dos Tupinambá

Em entrevista para uma edição francesa da *Histoire d'un voyage*, Lévi-Strauss é um dos que chama a atenção para o contraste que há em Léry: “Ele é protestante e será pastor e, a seus olhos, os índios não têm sorte alguma: eles estão definitivamente perdidos e jamais encontrarão sua humanidade. Não há salvação para eles. Em Léry, esta é uma convicção estabelecida. Contudo, eles o fascinam”⁴¹⁹. Fascínio é uma palavra que descreve com precisão o estado de espírito de que Léry é imbuído ao tratar dos Tupinambá. Mas o termo é de fato preciso porque remete a um poder, a um domínio exercido pelos Tupinambá e ao qual Léry está sujeito. É preciso, pois, investigar mais a fundo de que matéria se constitui o poder que sujeitou o jovem calvinista.

Relembremos que, em sua configuração geral, as relações de aliança que havia entre os Tupinambá e os franceses aplicavam-se a todos os membros da França Antártica. Isso por si só

⁴¹⁹ “Il est protestant, il sera pasteur et, à ses yeux, les Indiens n’ont aucune chance: ils sont définitivement perdus et ne retrouveront jamais leur humanité. Pas de salut pour eux. C’est chez lui une conclusion arrêtée. Pourtant ils le fascinent”. LÉVI-STRAUSS, Claude. Sur Jean de Léry. Entretien avec Claude Lévi-Strauss. In: LÉRY, Jean de. **Histoire d'un voyage** fait en la terre du Bresil 1578. Texte établi, présenté et annoté par Frank Lestringant. Paris: Le livre de poche, 2008, p. 10.

explica a receptividade inicial dos nativos a Léry. A *Histoire d'un voyage* não dá nenhum indício inequívoco de que as disputas no interior da ilha de Coligny tivessem um impacto direto na forma como os nativos lidavam com este ou aquele subgrupo. Contudo, pensada sob a perspectiva do exílio e de sua face complementar – a expulsão dos huguenotes da ilha de Coligny –, a aliança com os nativos ganha contornos específicos para os reformados. A generosidade, a gratidão, a retidão dos Tupinambá dirigida a seus aliados era a garantia da manutenção das condições de vida dos huguenotes em sua situação de conflito com Villegagnon. Para os reformados, portanto, o valor da aliança com os nativos era duplo. Ela garantia, em primeiro lugar, a viabilidade econômica da colônia como um todo, na medida em que era dos nativos que provinha o alimento para os colonos e o grosso da força de trabalho empregadas nas atividades coloniais⁴²⁰. Além disso, os Tupinambá ofereciam aos reformados os meios de amenizar a opressão de que eram vítimas no interior de seu grupo. A severa restrição de provisão de alimento que Villegagnon impôs como punição aos reformados era compensada, por exemplo, pelas trocas que eles faziam com os Tupinambá e que permitiam que os primeiros estivessem “inteiramente fora da sua [de Villegagnon] sujeição.”⁴²¹

Ainda que não seja possível confirmá-la, não é descabida a hipótese de que também para os Tupinambá o entendimento com os huguenotes ultrapassasse o interesse econômico e visasse atingir o poder do Cavaleiro de Malta. Em meados de 1556, antes da chegada do grupo vindo de Genebra, Villegagnon foi alvo de uma conspiração, liderada por um *truchement* normando. O vice-almirante havia imposto uma lei que proibia, sob pena de morte, que qualquer francês vivesse maritalmente com as mulheres indígenas. O que desencadeou o complô foi justamente o fato de que o *truchement* normando, que estava pecaminosamente casado com uma indígena, não se dispunha a se dobrar às rígidas determinações do líder da colônia. Uma carta de Nicolas Barré navegador protestante recrutado por Villegagnon para velejar à França Antártica, dá detalhes sobre os eventos que se seguiram⁴²². Para a ofensiva a Villegagnon, o *truchement* conseguiu arregimentar alguns artesãos e operários, insatisfeitos de encontrar muito trabalho e pouca comida em lugar de uma vida de abundância no Novo Mundo. Entretanto, o vice-almirante recebeu informações sobre a conspiração e reprimiu duramente vários dissidentes. O líder, contudo, conseguiu escapar para o continente:

ele, que está agora com os selvagens, desvirtuou todos os outros *truchments* do local,

⁴²⁰ Paul Gaffarel reprova enfaticamente que os franceses da França Antártica tenham contado apenas com os “Brasileiros” para provê-los de suas necessidades materiais e de trabalho. Cf. GAFFAREL, Paul. op. cit., p. 191-194.

⁴²¹ “entièrement hors de sa sujettion” (cap. VI, p. 80).

⁴²² BARRÉ, Nicolas. Lettres de Nicolas Barré. In: GAFFAREL, Paul. **Histoire du Brésil français au seizième siècle**. Paris: Maisonneuve et cie, 1878. p. 372-385.

que são ao todo vinte e quatro ou vinte e cinco. Eles fazem e nos dizem coisas horríveis para nos espantar e nos fazer voltar para a França. E como aconteceu de os selvagens terem sido perseguidos por uma febre pestilencial desde que chegamos a terra e de mais de oitocentos deles já terem morrido, eles foram persuadidos que era o senhor de Villegagnon que os fazia morrer. Eles têm assim uma opinião contra nós e nos fariam guerra se estivéssemos no continente, mas nossa posição os impede.⁴²³

Os Tupinambá parecem estar implicados de várias maneiras na conspiração liderada pelo *truchement*. Em primeiro lugar, era a estes que cabia o pioneirismo no estabelecimento de relações de aliança com os nativos e seu fundamento não era simplesmente a compreensão que os *truchements* tinham dos Tupinambá, sua língua e costumes, mas sua própria integração nessa sociedade. Como afirma Alida C. Metcalf, a efetividade dos *truchements* como intermediários dos interesses coloniais franceses dependia da confiança que eles inspiravam nos Tupinambá e esta só podia existir na medida em que os forasteiros tomassem parte na sociedade nativa, sem contestar suas estruturas fundamentais⁴²⁴. Quanto às relações sexuais com as indígenas, prossegue a historiadora, os intérpretes normandos não podiam

recusar uma mulher, ou mulheres, que lhes eram dadas pelos chefes, pois aceitá-las fazia deles os genros do chefe. Essa era a relação mais importante com a sociedade tupinambá, pois ao aceitar uma mulher, os intérpretes tornavam-se cunhados de um homem poderoso.⁴²⁵

Os casamentos entre homens europeus e mulheres indígenas são um fator de importância incontestável para o estabelecimento das colônias europeias na América do Sul. Relembrando o que foi dito no capítulo 1, o cunhadismo tupi era a instituição social que permitia fazer de um estranho um aliado por meio do casamento deste com a filha de um chefe, isto é, uma forma nativa de formação de alianças, fundado em seu sistema de parentesco⁴²⁶. O funcionamento dessa instituição, concebida pelos nativos e em seu benefício, inegavelmente

⁴²³ “il se tient maintenant avec les sauvages: le quel a débauché tous les autres truchements de ladictte terre, qui sont au nombre de vingt ou vingt cinq, lesquels font et disent tout du pis qu'ils peuvent, pour nous estonner et nous faire retirer en France. Et parce qu'il est advenu que les sauvages ont esté persécutez d'une fièvre pestilentielle depuis que nous sommes en terre, dont il est mort plus de huit cents, leur ont persuadé que c'estoit monsieur de Villegaignon qui les faisait mourir, parquoy conçoivent une opinion contre nous, qu'ils nous voudroient faire la guerre, si nous estions en terre continentale: mais le lieu où nous sommes les retient.” Ibid., p. 384.

⁴²⁴ METCALF, Alida C. **Go-betweenes and the colonization of Brazil, 1500–1600**. Austin: University of Texas Press, 2005, p. 71. METCALF, Alida C. **Go-betweenes and the colonization of Brazil, 1500–1600**. Austin: University of Texas Press, 2005, p. 71. Beatriz Perrone-Moisés também pontua que as práticas diplomáticas francesas perante os povos ameríndios tomavam essencialmente as formas nativas. Cf. PERRONE-MOISÉS, Beatriz. **Relações preciosas**, op. cit., p. 106.

⁴²⁵ “Norman interpreters could not, for example, refuse a woman, or women, given to them by chiefs, because accepting the women made them sons-in-law to the chief. This was their most important connection to Tupinambá society, for by accepting a woman, they became a son-in-law of a powerful man.”

⁴²⁶ RIBEIRO, Darcy. **O povo brasileiro**, op. cit., p. 72-73.

vinha ao encontro dos interesses europeus, tanto sob o ponto de vista da simples sobrevivência dos *truchements* e de outros pioneiros da colonização – que viviam completamente expostos a um meio sócio-natural hostil –, quanto do ponto de vista da viabilização da exploração econômica das riquezas do continente. Dito isso, é preciso não perder de vista que o fato de o cunhadismo ser uma estratégia favorável ao colonialismo europeu não significa que ele foi estabelecido por ele, como dá a entender, por exemplo, as palavras de Laurent Vidal: “os franceses utilizam o sistema de ‘*truchements*’ para mobilizar a mão de obra local, depois tentam se implantar nas lacunas deixadas pelas autoridades portuguesas”⁴²⁷. Segundo a interpretação de Beatriz Perrone-Moisés, diferentemente de outras nações europeias, os intermediários desempenhavam um papel central nas estratégias coloniais francesas, formando uma verdadeira instituição ou sistema⁴²⁸. Todavia, no contexto específico da França Antártica, é preciso também ter em conta que os interesses dos *truchements* e os de Villegagnon não são coincidentes. A conspiração liderada pelo *truchement* deixa isso claro. De um lado, os *truchements* estavam menos dispostos a abrir mão de suas relações com os Tupinambá do que das que tinham com a recém-instalada colônia. De outro lado, para Villegagnon a estrita observação das regras de conduta pelos colonos era mais importante do que os efeitos positivos que um relativo “relaxamento moral” produziria para os objetivos primeiros da colônia.

Em 1556, a aliança franco-tupinambá encontrava-se, portanto, diante de um impasse, para cuja solução Villegagnon vislumbrou que seria útil a vinda de uma leva de calvinistas ciosos de seus deveres morais. Em certa medida, a aposta do vice-almirante estava correta, como atesta um dos raros elogios que Léry faz a Villegagnon na *Histoire d'un voyage* e que se dirige justamente à estrita proibição imposta aos colonos de se relacionar amorosamente com as indígenas (cap. VI, p. 71-72). Mas não estaria Léry marcado pelo mesmo “espírito de contradição” que ele critica em seu adversário? Léry manteve relações frequentes com aqueles que são repelidos por uma das únicas condutas de Villegagnon que o autor da *Histoire d'un voyage* reconhece com digna de mérito. Sem dúvida, a força das circunstâncias levou Léry e seus companheiros huguenotes a ver como aliados preferenciais aqueles que já tinham se tornado dissidentes do projeto colonial da França Antártica. Por outro lado, desde suas primeiras semanas no Brasil, Léry já transitava no continente entre os Tupinambá (e na infalível companhia dos *truchements*), sem que nenhuma necessidade imperiosa o levasse a isso.

⁴²⁷ “les Français utilisent le système des « truchements » pour mobiliser la main d’œuvre locale, puis tentent de s’implanter dans les interstices laissés vacants par les autorités portugaises”. Em seguida, o mesmo autor define o sistema como a “integração de um ou mais franceses em uma tribo a fim de coordenar as atividades de tráfico.” [“intégration d’un ou plusieurs Français dans une tribu afin de coordonner les activités de traite”] VIDAL, Laurent. La présence française dans le Brésil colonial au XVIe siècle. Cahiers des Amériques Latines, [S.L.], n. 34, p. 17-38, 31 jul. 2000. OpenEdition. <http://dx.doi.org/10.4000/cal.6486>. Acessado em 03 fevereiro de 2022.

⁴²⁸ PERRONE-MOISÉS, Beatriz. **Relações preciosas**, op. cit., p. 152-153.

Como vimos, está expresso no primeiro capítulo da *Histoire d'un voyage* que a força que conduziu o jovem sapateiro à companhia dos *truchements* e dos nativos – e que o fez atravessar o Atlântico – era a curiosidade de ver um mundo novo. É compreensível, pois, que o jovem Léry tenha rapidamente buscado a companhia dos mesmos *truchements* que mais tarde seriam criticados pelo autor da *Histoire d'un voyage*, um pastor já maduro que colocava suas experiências passadas sob uma perspectiva diversa da promovida pela curiosidade juvenil.

O siso do autor, como já ficou dito, cede em vários pontos da *Histoire d'un voyage* à evocação daquela curiosidade que movia o jovem Léry. É entre os capítulos VII e XX que essas evocações se manifestam com mais força, introduzindo a aventura no inventário sistemático e generalizante sobre o Novo Mundo e seus habitantes. Nesses episódios, os *truchements* não apenas estão sempre presentes, mas muitas vezes desempenham um papel fundamental no desenlace da trama. Na cena da primeira visita de Léry, vemos que o aturdido recém-chegado estava completamente à mercê de seus anfitriões e do *truchement* que intermediava a visita. E foi graças a este que Léry, tornado Lery-oussou, ganhou os melhores favores dos Tupinambá.

Nas aventuras contadas por Léry, o papel dos *truchements* vai além da função de intérpretes da língua e dos costumes nativos; por seu poder, que é de natureza fundamentalmente sociopolítica, de intermediar os mundos nativo e europeu, eles devem ser vistos como verdadeiros agentes diplomáticos. Mas suas ações se faziam em nome dos interesses de que mundo? As experiências acumuladas nas visitas às quatro ou cinco aldeias que Léry fez em sua primeira ida ao continente indicam o quão ambígua era a posição desses normandos⁴²⁹.

Depois de receber seu batismo numa aldeia, Léry e seu companheiro seguem para a aldeia de Euramiri, onde pretendem passar a noite. Eles chegam no fim do dia e encontram os índios dançando e bebendo cauim em homenagem a um prisioneiro que havia sido morto horas antes e cujas partes ainda se viam sobre um moqué. As mulheres da aldeia recebem os visitantes com a saudação lacrimosa costumeira e o principal lhes faz um discurso de boas vindas. O *truchement* logo se junta à festa, sem nada dizer a Léry, que fica na companhia de alguns índios. Cansado, Léry acomoda-se numa rede e dorme. Entretanto, o barulho da festa o acorda e em seguida um homem se aproxima e oferece ao francês um pedaço de uma perna do inimigo morto. Que se tratava de uma oferta, Léry só o soube mais tarde, pois, diz ele, “naquele

⁴²⁹ Beatriz Perrone-Moisés demonstra de maneira muito convincente a importância dos intérpretes normandos para a efetivação dos interesses políticos e econômicos franceses na França Equinocial e na Nova França (correspondente a uma parte dos atuais territórios do Canadá e EUA). Cf. *Ibid.*, p. 152-161. Em alguma medida, a maior ambiguidade dos *truchements* da França Antártica manifestava justamente o processo de passagem da exploração colonial privada para um sistema organizado pelo Estado francês.

momento eu não o compreendia”⁴³⁰. Na verdade, naquele momento, Léry entende a perna humana estendida em sua direção como um sinal de que ele seria o próximo a ser executado. Essa desconfiança leva a outra, “que o *truchement* havia deliberadamente me traído e me abandonara nas mãos desses bárbaros”⁴³¹. Aterrorizado, o visitante passa a noite em claro, sob a vigília “daqueles cuja intenção eu ignorava”⁴³². Ao raiar do dia, o *truchement*, acompanhado por seus amigos de festa, vai ao encontro de Léry, de quem nota o ar de espanto. O encolerizado sapateiro conta então a quem o tinha abandonado o que havia se passado. É a oportunidade de o *truchement* realizar seu papel de intermediário: ele primeiramente explica a Léry que os anfitriões não queriam senão agradá-lo e que eles não tinham qualquer intenção de lhe fazer mal. Em seguida, ele conta aos Tupinambá o que havia se passado com o novo visitante. O episódio que se anunciava como a história de traição e morte acaba com uma grande risada dos índios e os dois franceses seguem rumo a outra aldeia.

Mais uma vez os Tupinambá mostraram que não havia nada a temer a respeito de sua lealdade para com seus aliados franceses, mas não se pode dizer a mesma coisa do *truchement*, cuja conduta desnuda sua ambiguidade. A naturalidade com que o normando tomou parte na festa antropofágica dos índios revela o quanto ele já havia passado para o outro lado e coloca em dúvida de que lado ele estaria diante de um impasse na aliança entre os nativos e os europeus. Como diz Jacques Meunier, os *truchements* são

ao mesmo tempo vampiros e camaleões. São como o ovo que o cuco bota no ninho alheio. Esses meninos se infiltram e se comportam como invasores. Só que, destinados a se transformar em traços de união (tão neutros quanto um sinal gramatical), vão, por capilaridade e empatia, por temperamento também, se tornar *advogados naturais* dos que os acolhem.⁴³³

Talvez seja mais preciso dizer que ao serem deixados no meio dos nativos para pôr em marcha uma estratégia colonial, os *truchements* pouco a pouco afrouxavam seus laços com seu mundo original ao mesmo tempo em que encontravam uma posição em um novo mundo. Assim, na medida em que, como assinala Meunier, “por viver num duplo registro, não pertenciam a mais nenhum”, os *truchements* podem ser tanto advogados dos nativos que os acolhem quanto os de seus opressores. A conspiração de 1556 contra Villegagnon seria outro

⁴³⁰ “car je ne l’entendois pas lors” (cap. XXVIII, p. 281). É notável a semelhança com uma passagem de Staden, na qual ele interpreta os sinais dos seus captores logo após sua chegada em Ubatuba: “não conhecia eu ainda seus costumes, tão bem como depois, e pensava agora que se preparavam para me matar” (parte I, cap. XXII).

⁴³¹ “je soupçonnay tout aussi tost, que le truchement de propos délibéré m’ayant trahi m’avoit abandonné et livré entre les mains de ces barbares” (cap. XXVIII, p. 282).

⁴³² “ceux desquels ignorant l’intention” (cap. XXVIII, p. 282).

⁴³³ MEUNIER, Jacques. Itinerário de uma criança normanda. In: NOVAES, Adauto (org.), op. cit., p. 87, grifo do autor.

exemplo da posição ambígua dos *truchements*: eles defendiam seus próprios interesses dentro do mundo colonial, que não eram os mesmos que os dos Tupinambá, por mais que uns e outros pudessem coincidir em certas ocasiões⁴³⁴.

Essas considerações sobre os *truchements* jogam uma nova luz sobre o fascínio que os Tupinambá exerciam sobre Léry. Havia neste, de partida, uma abertura, um impulso de sua curiosidade para conhecer um mundo novo, diverso do seu. Tendo desembarcado na França Antártica, o viajante logo deve ter-se dado conta de que para acessar esse mundo novo era preciso contar com a colaboração de intermediários conhecedores das coisas da terra e dos costumes e língua de seus habitantes. É difícil saber em que medida o jovem Léry rejeitava o fato de os *truchements* estarem habituados ao mundo nativo ao ponto de agir em muitos aspectos como gentios. Embora muitos sejam criticados na *Histoire d'un voyage* por terem se rendido à barbárie, o certo é que ele não se furtou à companhia desses homens. Do ponto de vista do líder da França Antártica, Léry e seus companheiros huguenotes haviam sido levados para a colônia para elevar o nível de moralidade, que os devassos *truchements* tinham rebaixado até o limite do tolerável. Entretanto, esses dois grupos a princípio contrastantes passaram a partilhar uma posição comum contra Villegagnon. Em que pese os motivos que levaram a essas oposições serem completamente diferentes para cada grupo, a experiência comum de opressão tinha o potencial de uni-los.

Nesse cenário, a aliança dos franceses com os Tupinambá precisa ser nuançada. O estabelecimento da França Antártica promoveu o aumento e a complexificação das demandas coloniais dirigidas aos nativos e aos colonos. Era preciso mais braços, organizados de maneira mais sistemática, dirigidos para uma gama maior de tarefas. Os *truchements* já não podiam viver livremente entre os índios, como fazia anos antes Caruatá-uara, o francês que Staden encontrou vivendo nas aldeias tupinambá ao sul da baía de Guanabara. E os Tupinambá, por sua vez, muito a contragosto eram cada vez mais levados a abrir mão de executar e ingerir ritualmente seus inimigos para oferecê-los vivos como escravos aos franceses. Assim, a complexificação da organização colonial francesa promovida por Villegagnon representou um processo de desequilíbrio na relação que os franceses que já viviam no Brasil e os comerciantes que vinham ocasionalmente abastecer seus navios mantinham com os Tupinambá.

Alguns anos antes, do lado português, o padre Manuel da Nóbrega também se horrorizava com João Ramalho, que vivia uma vida de gentio entre os Tupiniquim do planalto

⁴³⁴ Eles não coincidiam, por exemplo, no destino dado aos cativos das guerras nativas. Aos colonos franceses, interessava que esses cativos fossem feitos escravos, em vez de serem comidos em rituais antropofágicos. Embora a *Histoire d'un voyage* não mencione a participação direta dos *truchements*, inevitavelmente as negociações para convencer os Tupinambá a ceder cativos passavam por sua intermediação.

de Piratininga:

É muito antigo nela e toda a sua vida e a dos seus filhos é conforme à dos Índios e é uma *petra scandali* para nós, porque a sua vida é o principal estorvo para com a gentilidade que temos, por ser ele muito conhecido e muito aparentado com os índios. Tem muitas mulheres. Ele e seus filhos andam com irmãs e têm filhos delas, tanto o pai como os filhos. Vão à guerra com os índios e as suas festas são de índios e assim vivem andando nus como os mesmos índios.⁴³⁵

Porém, diferentemente de Villegagnon, os jesuítas sabiam que, para o êxito de sua empresa, era preciso tolerar os vícios desses portugueses que viviam como os nativos, sobretudo quando se tratava de um personagem com tanta influência política como era João Ramalho⁴³⁶.

O desprezo que Villegagnon tinha pelos *truchements* e pelos Tupinambá minava seu próprio projeto colonial, cujo malogro sem dúvida deveu muito à sua incapacidade de lidar com as formas específicas como a aliança franco-tupinambá havia se formado antes de sua chegada. Nesse contexto, é compreensível que os confrontos teológicos que levaram os huguenotes a posições cada vez mais marginais na ilha de Coligny os aproximava daqueles que formavam um polo de oposição ao vice-almirante. A proximidade de Léry com os *truchements* e com os Tupinambá unia, pois, o interesse de satisfazer uma curiosidade em relação ao outro e o interesse de se fortalecer politicamente com o outro.

O fascínio de Léry pelos Tupinambá, que já estava prefigurado em sua curiosidade de conhecer o Novo Mundo, ganha um chão histórico concreto quando ele é atravessado pelas questões político-religiosas que emergiram com o estabelecimento da França Antártica. Sua reflexão sobre a posição dos Tupinambá na história cristã parece igualmente influenciada pelo papel desempenhado pelos nativos no destino da França Antártica, particularmente no destino dos huguenotes que lá estiveram. Nota-se na *Histoire d'un voyage* esses cruzamentos e tensões entre um polo mais geral e abstrato – uma curiosidade pelo outro e uma concepção cristã da História – e outro singular e concreto – as alianças e rivalidades existentes na França Antártica e seu entorno, mas também na Europa das Guerras de Religião. O movimento reflexivo que

⁴³⁵ NÓBREGA, Manuel da. “Carta ao Padre Luiz Gonçalves da Câmara, de 15 de junho de 1553”. In: LEITE, Serafim (org.). **Novas cartas jesuíticas** (De Nóbrega a Vieira). São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1940, p. 46.

⁴³⁶ O próprio padre Manuel da Nóbrega, que na carta de junho de 1553 diz de João Ramalho que dele “nada aproveita, até que já o deixamos de todo”, afirmará um mês e meio depois que, por ser casado com a filha de um dos principais da terra, “nele e em seus filhos, esperamos ter um grande meio para a conversão destes gentios.” NÓBREGA, Manuel da. “Carta ao Padre Luiz Gonçalves da Câmara, de 31 de agosto de 1553. In: NÓBREGA, Manuel da. **Cartas do Brasil** e mais escritos do Pe. Manuel da Nóbrega / anot. e pref. Serafim Leite. Coimbra: Universidade, 1955, p. 184.

coloca os selvagens fora da História vai de par com outro que parte deles para pensar a própria história europeia. A escrita da *Histoire d'un voyage* pode ser uma “operação conforme a um centro”⁴³⁷, mas é também, ainda que parcial e provisoriamente, uma operação de descentramento, pois em Léry a invenção do selvagem se faz muitas vezes às custas do estranhamento do civilizado. O fascínio provocado pelos Tupinambá usurpa momentaneamente as certezas do quadro de pensamento de Léry, pois na *Histoire d'un voyage* eles não são apenas aqueles sobre quem se conta algo, mas com quem se conta.

Aventura e inventário, enquanto modos do discurso, podem ser interpretados como partes autônomas. Porém, para que um inventário exista, é necessário que aventuras a precedam. Para produzir seu inventário, particularmente sobre os Tupinambá, Léry partiu de suas aventuras singulares no Brasil, mas também contou com as aventuras dos *truchements*, que lhe deram informações que seus dez meses no Brasil não foram suficientes para obter. Apesar da importância do quadro teológico-filosófico que Léry usa na produção de seu inventário, é preciso considerar também a importância decisiva desse substrato singular que unia num mesmo processo histórico, numa mesma aventura, os Tupinambá, os *truchements* e Léry diante da França Antártica. O discurso etnológico de Léry é também produto dessa experiência concreta, na qual os Tupinambá não são meros objetos de um conhecimento, mas sujeitos de acontecimentos que repercutiram em Léry muito tempo depois de ele ter regressado à Europa. Os vinte anos que separaram o retorno do viajante e a publicação do seu relato superpuseram outras aventuras àquelas do Novo Mundo, de modo que as perspectivas do lá se projetaram sobre as do aqui (e reciprocamente), produzindo um conhecimento cujo centro de referência nem sempre está dado de maneira categórica.

No relato de Léry, como no de Staden, vemos nas relações entre os mundos nativo e colonial um relativo equilíbrio, que tem consequências importantes para o destino de ambos os viajantes e de seus relatos. No caso do alemão, sua impotência como cativo o levou a uma série de negociações, que foram o meio pelo qual ele pôde evitar ser morto e comido pelos Tupinambá. Numa relação tão assimétrica como a que há entre cativo e captadores, os termos dessas negociações, é importante relembrar, só podiam ser os dos Tupinambá, embora o discurso de *Warhaftige Historia* diga o contrário, isto é, que a intervenção do Deus do cativo foi a força determinante para sua salvação. Na *Histoire d'un voyage*, vemos uma situação inversa, que entretanto, repito, se desenrolou sobre o mesmo pano de fundo de relativo equilíbrio entre poderes nativos e coloniais. Agora como aliados, o poder tupinambá consistiu em acolher os huguenotes das ameaças vindas da França Antártica comandada por

⁴³⁷ CERTEAU, Michel de. Etno-grafia - a oralidade ou o espaço do outro: Léry, op. cit., p. 219.

Villegagnon. Nos dois casos, reconhecer os termos do mundo nativo era a saída que se oferecia para escapar de uma ameaça imediata. Diante disso, o “frescor do olhar”⁴³⁸ de Léry pode ser lido não apenas como produto de uma curiosidade anterior à partida ao Novo Mundo, mas também nos termos de um reconhecimento de um poder concreto dos Tupinambá, que livrou o jovem sapateiro e muitos de seus companheiros huguenotes de se perderem em seu próprio mundo. O fascínio que os Tupinambá exerceram sobre Léry ganha, assim, um fundamento histórico mais preciso, mesmo que ele não baste para explicar por si só a escrita da *Histoire d'un voyage*. Seja como for, essa explicação permite notar que em seu livro, Léry buscou de alguma forma retribuir aos Tupinambá a hospitalidade que eles lhe ofereceram.

3.5 No palco dos eventos

Como etnógrafo dos Tupinambá, Léry dá informações que são muito próximas às fornecidas pelos viajantes, cronistas e missionários contemporâneos a ele. Se tomarmos como exemplo as guerras que os antigos Tupi faziam entre si e o subsequente ritual de execução e ingestão dos cativos, veremos que as descrições de Staden, Thevet, Gândavo, Soares de Souza, Cardim, Abbeville e Léry coincidem bastante entre si. Com algumas variações e ausência de detalhes, todos mencionam a vingança como *casus belli* fundamental, os conselhos preparativos para a guerra, as palavras de exortação ao combate, as armas e estratégias usadas nos confrontos, a recepção e tratamento dos cativos, as etapas do ritual antropofágico, os valores simbólicos associados à ingestão da carne do inimigo, entre outros elementos. Léry também não é o único a admirar algumas das características dos nativos: a coragem e a valentia, a destreza no manejo das armas, a beleza do combate e dos cantos de guerra.

Se o que Léry diz sobre a guerra e a antropofagia tupinambá é semelhante ao que disseram seus contemporâneos, a maneira como ele cria seu discurso é bastante singular. Nos capítulos XIV e XV da *Histoire d'un voyage*, que tratam respectivamente da guerra e da cerimônia de execução dos cativos, Léry se faz presente não apenas no discurso sobre a guerra e o ritual, mas no palco dos acontecimentos. O viajante não está interessado em produzir algo como uma distância objetiva sobre os fatos narrados, mas uma proximidade afetiva, que o liga aos Tupinambá que ele vê guerrear, mas também aos leitores da *Histoire d'un voyage*, a quem

⁴³⁸ LÉVI-STRAUSS, Claude. Sur Jean de Léry. Entretien avec Claude Lévi-Strauss, op. cit., p. 11.

ele dá a ver o espetáculo⁴³⁹. Léry faz as vezes de um *metteur en scène* e em vários momentos deixa explícito seu artifício.

Depois de apresentar o que leva os Tupinambá a fazerem a guerra contra seus inimigos Maracajá e Perós (portugueses), os preparativos do combate e as armas usadas na guerra, Léry se dá conta de que é preciso conduzir o leitor à ação: “vou colocar nossos Tupinambás em campanha contra seus inimigos.”⁴⁴⁰ Mais adiante, Léry também se esforça para aproximar os leitores da cena:

quando nossos selvagens vão para a guerra em tempo de mar calmo, vocês verão algumas vezes mais de sessenta [canoas] em uma frota apenas. Seguindo umas às outras de perto, elas vão tão rápidas que de repente as perdemos de vista. Eis portanto os exércitos terrestres e navais de nossos Tupinambás, nos campos e nos mares.⁴⁴¹

Mas a cena que o autor da *Histoire d'un voyage* está construindo está ainda no plano da generalidade ou do inventário. O combate ainda precisa tomar a dimensão da aventura, e Léry não tarda a fazer a passagem a um evento singular:

por ter sido eu mesmo espectador, posso falar a verdade. Pois eu e outro francês, sob o risco, se tivéssemos sido presos ou mortos no campo de batalha, de ser comidos pelos Maracajá, fomos uma vez, por curiosidade, acompanhar nossos selvagens, que contavam então cerca de quatro mil homens, em uma refrega que ocorreu à beira-mar. Nós vimos esses bárbaros combater com tal fúria, que gente possesa e insana não faria pior.⁴⁴²

A passagem revela muita coisa. Ela subordina, em primeiro lugar, a verdade à visão – como vimos, desde Heródoto a autópsia é uma característica essencial dos relatos de viagem. A visão buscada por Léry, contudo, não foi a de alguém que se colocava à distância: ele é um espectador da cena de guerra, mas ao mesmo tempo está dentro dela e assim está sujeito aos mesmos perigos que os enfrentados pelos combatentes. Essa proximidade e o risco implicado por ela, que amplificam o efeito de verdade conferido à autópsia, trazem também o leitor para

⁴³⁹ Para uma discussão sobre as relações, no discurso etnográfico do século XX e nos relatos de viagem dos séculos precedentes, entre objetividade e subjetividade, ver PRATT, Mary Louise. *Fieldwork in Common Places*, op. cit.

⁴⁴⁰ “je vay mettre nos Toïoupinambaults en campagne pour marcher contre leurs ennemis.” (cap. XIV, p. 201).

⁴⁴¹ “mais quand en temps de calme, nos sauvages vont en guerre, vous en verrez quelquesfois plus de soixante toutes d’une flotte, lesquelles se suyvens pres à pres vont si viste qu’on les a incontinent perdues de veuë. Voilà donc les armées terrestres et navales de nos Toïupinambaults aux champs et en mer.” (cap. XIV, p. 203).

⁴⁴² “dequoy ayant moy-mesme esté spectateur, je puis parler à la verité. Car comme un autre François et moy, en danger si nous eussions esté prins ou tuez sur le champ, d’estre mangez des Margajas, fusmes une fois, par curiosité, accompagner nos sauvages lors en nombre d’environ quatre mille hommes, en une escarmouche qui se fit sur le rivage de la mer, nous vismes ces barbares combatre de telle furie, que gens forcenez et hors du sens ne sçauroyent pis faire.” (cap. XV, p. 204-205).

mais perto da cena. O risco concreto de morrer e ser comido pelos Maracajá aproxima Léry de Staden. Como o alemão, Léry esteve entre os Tupinambá no campo de batalha. Em escala reduzida, o francês, como o alemão, sobreviveu aos perigos do mundo nativo e pôde contar sua experiência. A diferença entre os dois, contudo, não é só de escala: Léry arrostou voluntariamente o perigo, sem maiores motivações do que sua curiosidade.

A alusão a uma curiosidade temerária talvez não bastasse para explicar a presença de Léry no teatro de guerra e ele antecipa o questionamento dando voz a seu leitor:

E você e seu companheiro, o que faziam durante essa escaramuça? Não combatiam com os selvagens? Eu respondo, para nada dissimular, que nesta primeira loucura que foi termo-nos arriscado com esses bárbaros, nos contentamos em ficar na retaguarda, o que nos permitia passar o tempo avaliando os golpes.⁴⁴³

Léry parece consciente de que havia um possível efeito colateral em sua proximidade do campo de batalha: a dúvida se ele não teria passado para o outro lado, associando-se aos selvagens em sua selvageria. Mais uma vez, sua situação não é muito diferente da de Staden, cujo relato também demonstra esforços para marcar que sua adesão ao mundo civilizado-cristão sempre se manteve inabalada. Porém, no capítulo XIV da *Histoire d'un voyage*, alguns esforços de Léry para desfazer essa potencial dúvida talvez tenham acabado por aumentá-la. Depois de três horas de confrontos, conta Léry, os Tupinambá obtêm a vitória sobre seus inimigos e tomam 30 cativos maracajá, entre homens e mulheres. Enquanto isso:

nós franceses, como eu disse, não tínhamos feito nada além de empunhar nossas espadas e dar alguns tiros de pistolas para o ar a fim de dar coragem à nossa gente. Todavia, não podíamos lhes dar mais prazer do que ir à guerra com eles, o que nos fazia mais estimados por eles. Desde então, os velhos das aldeias que frequentávamos passaram a gostar ainda mais de nós.⁴⁴⁴

Nesse comentário, Léry dá indícios que permitem compreender a presença dos dois franceses na guerra nativa como mais do que um efeito da curiosidade. Mesmo que simuladamente, eles participaram da batalha ao lado de “sua gente” e colheram dela um saldo positivo que ia além do conhecimento sobre como os Tupinambá guerreavam contra seus

⁴⁴³ “Et toy et ton compagnon que faisiez-vous durant ceste escarmouche? Ne combatiez-vous pas avec les sauvages ? je respon, pour n'en rien desguiser, qu'en nous contentans d'avoir fait ceste premiere folie de nous estre ainsi hazardez avec ces barbares, que nous tenans à l'arriere-garde nous avions seulement le passe-temps à juger des coups.” (cap. XIV, p. 208).

⁴⁴⁴ “nous deux François n'eussions fait autre chose sinon (comme j'ay dit) qu'en tenans nos espées nues en la main, et tirans quelques coups de pistoles en l'air pour donner courage à nos gens : si est-ce toutesfois que ne leur pouvans faire plus grand plaisir que d'aller à la guerre avec eux, qu'ils ne laissoyent pas de tellement nous estimer pour cela, que du depuis les vieillards des villages où nous frequentions nous en ont tousjours mieux aimé.” (cap. XIV, p. 209).

inimigos. Sua presença na batalha reforçava os laços de aliança com os Tupinambá, nos termos dos Tupinambá. No fim, a curiosidade de Léry afirmou na prática o que ele repetidamente qualificou como barbárie. Pode-se dizer, pois, que o “observador participante” da batalha era tanto Jean de Léry quanto Lery-oussou, a grande ostra.

De regresso da batalha, os dois franceses, confundidos em meio aos guerreiros, receberam, nas aldeias tupinambá por que passaram, as homenagens devidas aos vitoriosos. “Para concluir, quando nos aproximamos de nossa ilha, meu companheiro e eu passamos em um barco para nosso forte e os selvagens foram para terra firme, cada um para sua aldeia.”⁴⁴⁵ A separação física entre os Tupinambá e os franceses marcava o início dos conflitos de interesse que havia entre os aliados. Dias depois da batalha, os *truchements* requisitaram aos Tupinambá os cativos maracajá, que seriam feitos escravos na ilha Coligny. Os índios cederam uma parte dos prisioneiros, muito a contragosto e lamentando não poderem comer senão uma pequena fração de seus cativos. O próprio Léry comprou, apesar da resistência do Tupinambá que lhe vendeu, uma mulher maracajá e seu filho. Ele pretendia ficar com o garoto e levá-lo consigo para a França. Villegagnon o impediu, mas também a mulher maracajá, que contando que o filho poderia escapar e se reunir aos seus para se vingar dos inimigos, disse que “preferia que ele fosse comido pelos Tupinambá a estar longe dela.”⁴⁴⁶ O que Léry viu como exemplo da renitência da vingança no coração dos selvagens seria na verdade a luta de uma mulher pela preservação de seu mundo – o qual o viajante ajudava a destruir em seu ímpeto de exibir o garoto na Europa a seus conterrâneos.

No capítulo XV, que trata da recepção dos cativos de guerra e sua morte e ingestão ritual, Léry reproduz duas das principais linhas construtivas do capítulo anterior: a construção de uma cena com base na aproximação entre o que ele viu e o que o leitor pode apreender e a oscilação entre o geral e o singular. Na descrição do ritual, porém, já não há aquela tentativa de produzir uma aproximação máxima entre observador e cena. Isso se compreende, em primeiro lugar, pelo desaparecimento do teatro de guerra, que apesar de sua brutalidade, “era maravilhosamente bom de se ver”⁴⁴⁷: a incrível organização da marcha dos combatentes, que no entanto não tinham um general a conduzi-los, seus poderosos cantos, gritos e saltos, os mantos, cocares e braceletes que vestiam, as flechas empenadas com plumas de diversas cores que cruzavam o céu. Em segundo lugar, uma excessiva proximidade com a prática mais

⁴⁴⁵ “Pour conclusion quand nous fusmes arrivez à l’endroit de nostre isle, mon compagnon et moy nous fismes passer dans une barque en nostre fort, et les sauvages s’en allerent en terre ferme chacun en son village.” (cap. XIV, p. 210).

⁴⁴⁶ “qu’elle eust mieux aimé qu’il eust esté mangé des Toioupinambaoults, que de l’eslongner si loin d’elle.” (cap. XIV, p. 210).

⁴⁴⁷ “faisoit-il merveilleusement bon voir”, (cap. XIV, p. 208).

recriminável dos selvagens seria demasiadamente comprometedor, de maneira que quando Léry mostra-se mais perto do ritual é para impedi-lo ou ao menos minimizar seus efeitos.

O capítulo sobre o ritual antropofágico segue duas trajetórias: a primeira é a descrição das etapas que compõem o ritual: da recepção do cativo na aldeia até sua morte e a ingestão de sua carne pelos convidados da cerimônia. Na apresentação da forma tradicional de realização do ritual, que é o elemento inventariado no capítulo, a barbárie dos selvagens manifesta-se progressivamente. O cativo é de regra bem recebido pelos seus captores, recebe uma mulher da aldeia que provê todas suas necessidades, toma parte de bom grado nas tarefas cotidianas de seus inimigos e mesmo nos momentos que precedem sua execução ele participa alegremente da festa convocada para comemorar sua morte. O primeiro movimento de violência parte do próprio cativo, a quem é dada a possibilidade de se vingar de seus executores atirando-lhes pedras que são propositalmente colocadas a seu alcance. Aparece então o verdadeiro executor e após o diálogo costumeiro, no qual as duas partes reafirmam com orgulho altivo o sistema de vingança que os move, o cativo é brevemente executado. Começa então o que Léry chama de crueldade prodigiosa dos bárbaros. O corpo do cativo é esfolado e escaldado pelas mulheres e seu sangue é esfregado nas crianças. O cadáver é então reduzido a pedaços e postos para assar no moqué. A todos, diz Léry, apetece a carne humana, mas são as mulheres mais velhas que comem com mais gosto. Mas mais adiante Léry dirá que não é por gosto, mas por vingança que os Tupinambá consomem seus inimigos. Todos recebendo seu quinhão, por menor que seja, nada sobra do morto, à exceção do cérebro. Os crânios serão mais tarde pendurados à entrada da aldeia, dos ossos serão feitos apitos e flautas e os dentes serão arrançados em colares. O fim dessa “estranha tragédia” é a alusão da morte e ingestão dos eventuais filhos que o cativo teve com a índia que recebeu de seus captores. Se a guerra se apresentava como algo maravilhosamente bom de se ver, o canibalismo dos Tupinambá é “coisa horrível de se ouvir e ainda mais de se ver”⁴⁴⁸.

Essa descrição geral do que seria o mais bárbaro costume dos nativos está entremeada por aventuras particulares das quais participaram Léry ou outros franceses. Em seu conjunto, elas exemplificam de várias maneiras os desencontros que marcavam as relações entre os aliados. Essa segunda trajetória do capítulo faz sua primeira aparição quando Léry conta a conversa que teve com uma índia que estava prestes a ser executada. A breve anedota interrompe o inventário etnográfico justamente no momento em que o cativo genérico seria morto por seu algoz. Sabendo inevitável a morte da índia, Léry lhe sugere, à guisa de compensação, que ela recomende sua alma a Deus. A mulher responde zombeteiramente à

⁴⁴⁸ “chose horrible à ouir, et encor plus à voir”, (cap. XV, p. 223).

sugestão: “o que você me dará para eu fazer o que me pede?”⁴⁴⁹ A resposta, que é um entre outros exemplos do fracasso de Léry como transmissor da palavra cristã aos gentios, é a primeira manifestação no capítulo dos pontos cegos na comunicação intercultural entre os franceses e os Tupinambá⁴⁵⁰.

Na segunda aventura relatada por Léry, os franceses intervêm de maneira mais exitosa para evitar o canibalismo tupinambá. Na sequência de um ataque sangrento dos Tupinambá aos Maracajá que habitavam a ilha de *Piravi-jou* (Piraniju), alguns destes índios buscam refúgio na ilha de Coligny. Contudo,

nossos selvagens, após saberem alguns dias depois o que havia se passado, vieram a nós rangendo os dentes, pois estavam descontentes por os termos acolhido. Todavia, depois que foram acalmados por algumas mercadorias que lhes foram dadas, os Tupinambá foram em parte convencidos, em parte obrigados a deixar os Maracajá como escravos de Villegagnon.⁴⁵¹

Numa terceira anedota, são os Tupinambá que levam a melhor. Estes, conta Léry, detinham um cativo maracajá que tinha sido convertido ao cristianismo pelos portugueses. Por ter perdido seu “barbarismo”, o índio tinha interesse em ser libertado, escapando assim da morte e do moqué. Compadecidos, os franceses armaram um plano para salvá-lo. Mas os Tupinambá suspeitaram do que estava se passando e mataram o prisioneiro antes que os franceses pudessem levar seu plano a cabo. O teatro de horrores dos Tupinambá termina com a história de dois portugueses que, como Staden, foram capturados em São Vicente e mortos e comidos à moda tupinambá.

Todas essas aventuras que se entremeiam à descrição do ritual antropofágico narram mortes de personagens progressivamente mais próximos do mundo colonial. Na primeira aventura, a distância é máxima, pois a mulher indígena zomba da pregação de Léry. Na sequência, vemos a morte de índios maracajá que buscam refúgio entre os franceses, de um Maracajá cristianizado e de dois cristãos europeus. O que as quatro histórias têm em comum são marcas da intromissão do mundo colonial no ritual nativo. Nas três primeiras, há um esforço dos personagens europeus para frustrar o ritual tupinambá, o que gera, na segunda e

⁴⁴⁹ “Que me bailleras-tu, et je feray ainsi que tu dis ?” (cap. XV, p. 216).

⁴⁵⁰ Esse diálogo faz lembrar o que Staden teve com dois mamelucos portugueses, que ele conhecera em São Vicente e que haviam sido aprisionados pelos Tupinambá de Ubatuba. Sabendo iminente a morte dos dois, “Recomendei-lhes que se entregassem inteiramente à vontade de Deus; já conheciam a miséria que existia neste vale de lágrimas.” (Parte I, cap. 42) Nos casos, a inevitabilidade do canibalismo nativo poderia ser compensada pela salvação da alma dos cativos.

⁴⁵¹ “cependant nos sauvages, quelques jours apres estans advertis, grondans entre leurs dents de ce que nous les retenions, n’en estoyent pas contents. Toutesfois apres qu’ils furent appaisez par quelque marchandise qu’on leur donna, moitié de force et moitié de gré, ils les laisserent esclaves à Villegagnon.” (cap. XV, p. 225).

terceira anedotas, uma tensão, que se resolveu ora em benefício dos colonos, ora em benefício dos nativos. No sentido oposto, Léry também conta o interesse dos Tupinambá de atrair seus aliados a seus costumes. De fato, estes não apenas se deleitam com o extermínio de seus inimigos,

mas têm um prazer singular em ver que os estrangeiros seus aliados ajam conformemente. Dessa maneira, quando eles nos ofereciam carne humana para comermos, se a recusássemos (como eu e muitos dos nossos sempre fizemos, graças a Deus, por não sermos a tal ponto ignorantes), isso lhes parecia um sinal de que não lhes éramos realmente leais.⁴⁵²

Enquanto os franceses não se comportassem da mesma maneira em relação aos inimigos que tinham em comum com os Tupinambá, sempre ficaria, para estes, a sombra de uma dúvida. Relendo o capítulo XIV à luz dessa desconfiança dos Tupinambá, a participação, ainda que fingida, de Léry e de um conterrâneo seu na guerra nativa, reforça a leitura de que não era apenas a curiosidade que os conduzia até lá, mas também o interesse de participar de um jogo diplomático, pelo qual os franceses afirmavam sua anuência ao mundo tupinambá. Nesse sentido, a diferença entre Léry e os *truchements*, cuja barbarização ele deplora, é apenas de extensão:

Lamentavelmente sou obrigado a relatar aqui que alguns *truchements* da Normandia, que habitavam essa terra há oito ou nove anos, para se acomodar a eles [os Tupinambá], levavam uma vida de ateístas. Esses homens não apenas se maculavam com todo tipo de indecências e vilanias entre mulheres e meninas, das quais um deles tinha um filho de cerca de três anos, mas também ouvi de alguns que, superando os selvagens em desumanidade, se gabavam de ter matado e comido prisioneiros.⁴⁵³

Se o sapateiro huguenote não foi tão longe quanto esses *truchements*, ele ao menos colaborou com o aprisionamento daqueles que seriam comidos. Não era apenas a curiosidade de Léry (elemento individual e contingente) que o levou à sua relativa acomodação prática aos costumes tupinambá. A satisfação desse impulso só era possível por meio da inserção no modo

⁴⁵² “mais aussi ils prennent un singulier plaisir de voir que les étrangers, qui leur sont alliez, facent le semblable. Tellement que quand ils nous presentoyent de ceste chair humaine de leurs prisonniers pour manger, si nous en faisons refus (comme moy et beaucoup d’autres des nostres ne nous estans point, Dieu merci, oubliez jusques-là, avons tousjours fait), il leur sembloit par cela que nous ne leur fussions pas assez loyaux.” (cap. XV, p. 223).

⁴⁵³ “Sur quoy, à mon grand regret, je suis contrainct de reciter icy, que quelques Truchemens de Normandie, qui avoyent demeuré huit ou neuf ans en ce pays-là, pour s’accommoder à eux, menans une vie d’atheistes, ne se polluoient pas seulement en toutes sortes de paillardises et vilenies parmi les femmes et les filles, dont un entre autres de mon temps avoit un garçon aagé d’environ trois ans, mais aussi, surpassans les sauvages en inhumanité, j’en ay ouy qui se vantoyent d’avoir tué et mangé des prisonniers.” (cap. XV, p. 223-224). Beatriz Perrone-Moisés sustenta que uma das razões do sucesso dos *truchements* como agentes diplomáticos era seu reconhecimento pelos Tupi como grandes guerreiros. Cf. PERRONE-MOISÉS, Beatriz. **Relações preciosas**, op. cit. p. 154.

como vigoravam as relações entre os mundos nativo e colonial na costa sudeste do Brasil durante a década de 1550. A *Histoire d'un voyage* é permeada, pois, por um jogo de concessões e imposições ao qual tanto os Tupinambá quanto os franceses estavam submetidos. Esses movimentos de conjunção e disjunção, aproximação e distanciamento, aliança e conflito entre nativos e colonos formariam, assim, um campo de decisão sobre o que era e o que não era negociável para cada mundo, sobre a extensão dos referenciais comuns que serviriam à mediação das relações. Léry manipula de maneira muito hábil esses movimentos contrários, que são o fundamento de sua reflexão etnológica.

Seguindo o curso do capítulo XV, suas duas trajetórias confluem para produzir o efeito desejado sobre o leitor: “eu disse o bastante [sobre a crueldade dos selvagens] para causar horror e deixar todos de cabelo em pé.”⁴⁵⁴ Feita essa consideração convencional, várias vezes afirmada ao longo do capítulo, Léry toma um rumo inesperado:

Contudo, para que aqueles que lerão essas coisas tão horríveis, diariamente praticadas pelas nações bárbaras da terra do Brasil, reflitam mais de perto no que se faz por aqui, entre nós, direi em primeiro lugar que se considerarmos com discernimento o que fazem nossos grandes usurários (que sugam o sangue e os miolos e, por conseguinte, comem ainda vivos tanto viúvas como órfãos e outros pobres, dos quais mais valeria cortar a garganta numa vez que fazê-los perecer dessa maneira), diremos que eles são ainda mais cruéis do que os selvagens de quem falo.⁴⁵⁵

O teatro de horrores dos Tupinambá não produziu uma disjunção entre nós, civilizados, e eles, os bárbaros, mas uma conjunção entre o lá e o aqui. No fim das contas, somos todos canibais e horror por horror o nosso é pior que o deles. Essa conclusão é reforçada pela memória dos eventos que se seguiram ao massacre da noite de São Bartolomeu. Em Lyon, a gordura dos corpos dos protestantes assassinados foi vendida em praça pública, fígados e corações foram comidos por furiosos matadores. Em Auxerre, os corações de huguenotes foram grelhados para matar a fome de homens raivosos como cães. Os Tupinambá, diz Léry, limitam-se a matar e comer seus inimigos, ao passo que “os homens daqui mergulharam no sangue de parentes, vizinhos e compatriotas. Não é preciso ir além de seu próprio país e tampouco à América para ver coisas tão monstruosas e prodigiosas.”⁴⁵⁶

⁴⁵⁴ “j’en ay dit est assez pour faire avoïr horreur, et dresser à chacun les cheveux en la teste.” (cap. XV, p. 228).

⁴⁵⁵ “Neantmoins à fin que ceux qui liront ces choses tant horribles, exercées journellement entre ces nations barbares de la terre du Bresil, pensent aussi un peu de pres à ce qui se fait par deçà parmi nous : je diray en premier lieu sur ceste matiere, que si on considere à bon escient ce que font nos gros usuriers (sucçans le sang et la moëlle, et par consequent mangeans tous en vie, tant de vefves, orphelins et autres pauvres personnes auxquels il vaudroit mieux couper la gorge tout d’un coup, que de les faire ainsi languir) qu’on dira qu’ils sont encores plus cruels que les sauvages dont je parle.” (cap. XV, p. 228).

⁴⁵⁶ “ceux-ci se sont plongez au sang de leurs parens, voisins et compatriotes, il ne faut pas aller si loin qu’en leur pays, ny qu’en l’Amerique pour voir choses si monstrueuses et prodigieuses.” (cap. XV, p. 230).

O canibalismo tupinambá serve como referência para pensar a história do Velho Mundo, que serve para repensar o canibalismo tupinambá: “doravante já não se abomina tanto a crueldade dos selvagens antropófagos”⁴⁵⁷. Léry foi testemunha de dois horrores, cujas similaridades lhe permitem operar comparações que o fazem ver o outro como mesmo e o mesmo como outro. Novamente, essa operação está longe de separar os campos da história e da etnologia; antes o contrário, ela embaralha seus fios. Cabe agora ir ao capítulo seguinte, sobre a religião dos Tupinambá, no qual essa separação, segundo a leitura de Certeau, teria sido mais claramente elaborada por Léry.

3.6 Religiosidades em contraste

3.6.1 A universalidade do conhecimento religioso

O famoso capítulo XVI da *Histoire d'un voyage* começa com um dos motivos mais recorrentes nas descrições quinhentistas e seiscentistas dos costumes Tupinambá: a ausência de religião entre esses selvagens. Léry invoca uma citação de Cícero que afirma não haver “povo tão bruto nem nação tão bárbara e selvagem que não tenha o sentimento de que existe alguma divindade”⁴⁵⁸. À primeira vista, como Léry tenta demonstrar, os Tupinambá são uma exceção a essa máxima. Ao contrário do politeísmo pagão da Antiguidade ou da idolatria dos indígenas do Peru, os Tupinambá não dão mostras de adorar a nenhum deus e, portanto, não têm locais de culto, cerimônias e oficiantes dedicados a nenhuma divindade. Confirmadas essas evidências, seria forçoso concluir que os Tupinambá obrigavam a alargar e aprofundar o conceito de barbárie e, mais importante, a rever a universalidade da noção de divindade entre os povos humanos. Léry declina outras ausências do mundo tupinambá: não conhecem a criação do mundo, não contam o tempo ordenadamente, não conhecem a escrita, sagrada ou profana. Isso tudo, contudo, não serve para reforçar a ausência da noção de divindade entre os Tupinambá, mas para reafirmar o valor da história cristã, que pela mediação da escrita conserva e projeta no espaço-tempo a verdade sobre a criação e seus desdobramentos. A escrita, que se apresenta como maravilha aos habitantes do Novo Mundo, é também signo da excepcionalidade do velho, fruto da eleição divina feita às expensas dos selvagens americanos:

Assim, além das ciências que aprendemos pelos livros, das quais os selvagens

⁴⁵⁷ “on n’aborre plus tant desormais la cruauté des sauvages Anthropophages”, (cap. XV, p. 230).

⁴⁵⁸ “qu’il n’y a peuple si brutal, ny nation si barbare et sauvage, qui n’ait sentiment qu’il y a quelque Divinité”, (cap. XVI, p. 230-231).

aparentemente estão de todo destituídos, essa invenção da escrita que fizemos, das quais eles estão inteiramente privados, deve ser posta na classe dos dons singulares, que os homens de cá receberam de Deus.⁴⁵⁹

Ainda que todos os povos humanos se assemelhem por terem acesso a uma noção da divindade, por fraca e falsa que seja, uma escolha divina produziu uma singularidade, uma diferença entre os habitantes de diferentes partes do mundo. Deve-se concluir com isso que a universalidade cognitiva – a capacidade de figurar a divindade – se submete às singularidades produzidas pelos desígnios de Deus. Léry retorna aos Tupinambá para confirmar a conclusão sobre a universalidade cognitiva, que no início do capítulo ele havia posto sob suspeita. Esse povo é de fato aquele que está mais distanciado da religião, mas mesmo neles parece haver um facho de luz no meio das espessas trevas da ignorância, pois eles acreditam na imortalidade da alma e numa retribuição ou punição a ser recebida após a morte, caso tenham vivido como grandes guerreiros que se vingaram de seus inimigos ou como covardes afeminados. A confirmação da universalidade cognitiva demonstra que há uma contraparte voluntária desse povo na partilha de dons promovida por Deus. Do fato de que eles atestam a máxima de Cícero segue que

“esse temor que eles têm daquele que eles não querem conhecer os tornará inteiramente inescusáveis. E de fato, quando diz o Apóstolo que embora no passado Deus tenha deixado todos os gentios seguirem seus próprios caminhos, ele, para fazer o bem a todos, enviou a chuva dos céus e as estações férteis, nunca deixando de dar testemunho de si. Isso basta para mostrar que quando os homens não conhecem seu criador é por causa de sua malícia.”⁴⁶⁰

A argumentação de Léry chega a conclusões muito semelhantes às de seu inimigo Thevet, que no capítulo de *Les singularitez* que trata da religião dos Tupinambá invoca a mesma universalidade da capacidade de ter ideias religiosas e conhecimento de Deus. Esse “instinto natural” faz todos admitirem

“existir alguma soberania ou poder extraordinário; mas qual seja esse poder, poucos, a não ser os penetrados pela graça de Nosso Senhor, o podem dizer. E, por isso, tal ignorância ocasionou a diversidade de religiões, uns atribuindo a divindade ao sol,

⁴⁵⁹ “Ainsi outre les sciences que nous apprenons par les livres, desquels les sauvages sont semblablement du tout destituez, encore ceste invention d’escire que nous avons, dont ils sont aussi entierement privez, doit estre mise au rang des dons singuliers, que les hommes de par deçà ont receu de Dieu.” (cap. XVI, p. 231-232).

⁴⁶⁰ “ceste crainte qu’ils ont de celuy qu’ils ne veulent point cognoistre, les rendra du tout inexcusables. Et de faict, quand il est dit par l’Apostre, que nonobstant que Dieu és temps jadis ait laissé tous les Gentils cheminer en leurs voyes, que cependant en bien faisant à tous, et en envoyant la pluye du ciel et les saisons fertiles, il ne s’est jamais laissé sans tesmoignage : cela monstre assez quand les hommes ne cognoissent pas leur createur, que cela procede de leur malice.” (cap. XVI, p. 239-240).

outros à lua e às estrelas. Sem falar nas demais formas religiosas, de que trata a História.⁴⁶¹

Léry, como Thevet, afirmam em suas reflexões sobre a religião dos Tupinambá que todos os humanos têm uma história comum e uma potência interior universal para conhecer sua causa primeira. Contudo, essa universalidade, que confirma o dogma da revelação universal, se fragmentou em algum momento, tanto por motivações divinas quanto humanas. Na *Histoire d'un voyage*, a partilha dessas motivações, assim como suas consequências para as relações entre o mundo cristão e o mundo gentio, não é definida com clareza. Apesar de, no capítulo XVI, a escrita ser um elemento importante na distribuição das motivações, não é claro o quanto a diferença, dada pelo domínio ou privação da escrita, entre cristãos e gentios é fruto de uma escolha divina ou de desenvolvimentos históricos divergentes, cuja origem estaria na descendência decaída de Noé. Num e noutro caso há uma intervenção divina, mas ora como escolha positiva, ora como castigo. Além disso, Léry opõe os nativos da América, ignorantes da escrita, não apenas à Europa cristã, mas igualmente à Ásia e África, que em conjunto formam o velho mundo conhecedor da escrita⁴⁶². Esta, portanto, não seria um monopólio dos eleitos e, por conseguinte, da Verdade. Léry não resolve definitivamente esse problema e, quando critica seus pares católicos, ele revela o quanto a escrita pode enganar, assim como a transmissão “de boca a orelha”. A tese que Léry elabora nesse capítulo teria, assim, dois sentidos: ela é uma tecnologia (de preservação do/no tempo), um produto humano, portanto, e uma revelação (Escrita Sagrada) e enquanto tal uma dádiva divina⁴⁶³. Comentando as articulações entre escrita e teologia presentes no capítulo XVI, Lestringant nota que Léry oscila entre duas teses pouco compatíveis. De um lado há a tese de um ateísmo dos povos primitivos, que é confirmado por sua privação da escrita. De outro lado, há a tese da *prisca theologia* (uma teologia primordial, universal e verdadeira, pois revelada a todos por Deus), que permite buscar nas crenças e mitos dos “primitivos” vestígios da revelação antiga, embaralhada em sua transmissão em razão das artimanhas de Satã⁴⁶⁴.

Seja irremediavelmente decaídos, seja passíveis de redenção, é certo que os Tupinambá vivem no erro causado pela ignorância do Deus verdadeiro e que eles serão responsabilizados por esse erro. A ambiguidade da reflexão teológico-antropológica de Léry participa de uma contradição comum ao universo missionário quinhentista. Como afirma Cristina Pompa, essa contradição, própria da cultura ocidental do século XVI, seria o reflexo do “problema histórico

⁴⁶¹ THEVET, André. **Singularidades da França Antártica**, op. cit., p. 183.

⁴⁶² Cap. XVI, p. 232.

⁴⁶³ LESTRINGANT, Frank. **Jean de Léry ou l'invention du sauvage**, op. cit., p. 119-120.

⁴⁶⁴ Ibid.

e cultural posto pelo conflito entre o saber garantido pelas certezas da fé e a nova razão ‘natural’, entre os paradigmas medievais e o novo sistema (poder-se-ia dizer ‘global’) que está se construindo a partir da absorção das novas humanidades.”⁴⁶⁵ A afirmação é precisa como quadro geral do universo missionário cristão no Novo Mundo durante o Quinhentos. Porém, é preciso avaliar o quanto Léry de fato agiu na baía de Guanabara enquanto um missionário. Vimos acima que, embora questões religiosas tenham sido uma das forças a levá-lo para o Novo Mundo, ele foi engajado na missão por suas qualidades de artesão, isto é, sua contribuição para a França Antártica não consistia precipuamente em levar a palavra de Deus aos selvagens, ainda que ele tenha feito isso em vários momentos. Ademais, seu trabalho missionário, disperso em meio a outras atividades, em nenhum momento dá mostras de integrar um projeto definido de catequização dos nativos. Como vimos anteriormente, até meados da década de 1550, pelo menos, os franceses não davam mostras claras de que a cristianização dos nativos era uma prioridade de seu projeto colonial. Assim, a curiosidade, o outro grande motivo que Léry alega tê-lo levado ao Brasil, deve ser lida como força senão contrária, ao menos relativamente independente de seus pontuais esforços missionários. Em outras palavras, Léry foi buscar algo no Novo Mundo e não apenas levar a verdade até ele.

Essas considerações levam à necessidade de distinguir, de maneira semelhante ao que fiz com o caso de Staden, o momento da experiência entre os Tupinambá e o momento de reflexão e de elaboração de um discurso sobre eles. Decerto houve uma “construção negociada”⁴⁶⁶ do mundo tupinambá nos termos cristãos e do mundo cristão nos termos tupinambá. Contudo, no caso de Léry e de Staden, há nessa construção uma defasagem de espaços-tempo que deve ser levada em conta. Ainda que se admita que a linguagem religiosa foi o espaço de mediação no qual um mundo pôde ler a alteridade do outro⁴⁶⁷, não se pode dizer que ela atuou da mesma maneira no jovem sapateiro que viveu entre os Tupinambá e no pastor maduro que publicou a *Histoire d'un voyage*. O grande exemplo em todo o livro que há dessa diferença é o espetáculo promovido pelos caraíbas na aldeia de Cotiva, que Léry teria sido o primeiro francês a ousar contemplar. Esses falsos profetas, os principais responsáveis por distanciar os Tupinambá do conhecimento de Deus, foram paradoxalmente aqueles que ofereceram a Léry o mais belo espetáculo que ele contemplou.

⁴⁶⁵ POMPA, Cristina. **Religião como tradução** op. cit., p. 44.

⁴⁶⁶ Ibid., p. 56.

⁴⁶⁷ Ibid.

3.6.2 A dança caraíba

Numa madrugada, Léry e dois companheiros franceses – Jacques Rousseau e um *truchement* – se preparavam para partir da aldeia de Cotiva, onde haviam passado a noite, quando notaram uma grande movimentação de índios, quinhentos ou seiscentos, que chegavam de todas as partes. Estes logo se separaram em três grupos, mulheres, homens e crianças, cada qual se dirigindo a uma maloca diferente. Informado por *truchements* que há muitos anos viviam no local, Léry sabia que de três em três ou de quatro em quatro anos, aconteciam essas grandes assembleias, que eram conduzidas pelos “falsos profetas” tupinambá.

E porque vi dez ou doze desses senhores Caraíbas, que se puseram junto aos homens, supus que eles fariam alguma coisa extraordinária. Pedi de imediato a meus companheiros que permanecêssemos ali para ver aquele mistério, com o quê eles concordaram.⁴⁶⁸

Os três franceses foram orientados a se dirigir para a maloca das mulheres, de onde eles estavam proibidos de sair. Sem saber ainda o que se passaria, os homens tupinambá começaram a cantar; de início era apenas um murmúrio, que aos poucos aumentou de intensidade. As mulheres se puseram então de pé para responder ao canto dos homens. Sua resposta, contudo, logo tomou uma feição inesperada. Elas, e em seguida as crianças, entraram num transe: elas gritavam, saltavam, debatiam-se, espumavam pela boca. Léry, para quem o espetáculo era completamente novo, concluiu que o diabo havia entrado em seus corpos. O medo se apoderou dele e “sem saber qual seria o desfecho da história, desejei estar em nosso forte.”⁴⁶⁹ Mas esse momento de transe não tardou a acabar. Houve um instante de silêncio geral, que deu lugar a um canto harmonioso dos homens: “por estar mais tranquilo, ao ouvir esses doces e graciosos sons, não é preciso perguntar se eu desejava vê-los mais de perto.”⁴⁷⁰

O início da narração dessa aventura repete o jogo entre aproximação e distanciamento, encantamento e repulsa, prazer dos sentidos e falta de sentido. Dessa vez, porém, Léry se arrisca a ir além do conhecimento prévio e do trabalho de mediação dos *truchements*. Quando o huguenote se dispõe a ir à maloca onde estão os homens e os caraíbas, as mulheres tupinambá o retêm e o *truchement* que o acompanhava também o aconselha a não ir adiante, pois ele mesmo, que há muito tempo vivia naquela terra, nunca tinha ousado frequentar tal festa. Mas Léry teimou, confiando principalmente na amizade que tinha com os velhos da aldeia, a quem

⁴⁶⁸ “Et parce que je vis dix ou douze de ces messieurs les Caraïbes qui s’estoyent rangez avec les hommes, me doutant bien qu’ils feroient quelque chose d’extraordinaire, je priay instamment mes compagnons que nous demeurissions là pour voir ce mystere, ce qui me fut accordé.” (cap. XVI, p. 241-242).

⁴⁶⁹ “ne sçachant mesme quelle seroit l’issue du jeu, j’eusse bien voulu estre en nostre fort.” (cap. XVI, p. 243).

⁴⁷⁰ “que m’estant un peu rassuré, oyant ces doux et plus gracieux sons, il ne faut pas demander si je desirois de les voir de pres.” (cap. XVI, p. 243).

tinha feito várias visitas.

Aproximei-me, pois, do lugar onde ouvia aquela cantoria e como as casas dos selvagens são muito compridas e arredondadas (como as vinhas dos jardins daqui), cobertas com folhas até o chão, fiz com a mão um buraco na cobertura, a fim de ver à vontade. Fiz então sinal aos dois franceses, que me observavam, e, seguindo meu exemplo, tomaram coragem e sem impedimento nem dificuldade entramos os três naquela casa. Vimos que os selvagens (diferentemente do que supunha o *truchement*) não se alarmavam com nossa presença, mas ao contrário, mantendo admiravelmente suas posições e ordem, continuaram suas canções. Nós nos retiramos então para um canto e os contemplamos tranquilamente.⁴⁷¹

A ousadia de Léry é o momento máximo de sua curiosidade “etnográfica”. A crer em suas palavras, naquele momento, mais do que em qualquer outro de sua experiência no Brasil, o fascínio exercido pelos Tupinambá conduziu seus passos e seu olhar para além dos limites até então observados por qualquer europeu.

Acolhido pelos carábas e homens tupinambá, Léry descreve o que viu e ouviu: os homens cantavam e dançavam agrupados em círculos, de seus corpos curvados moviam-se apenas a perna e o pé direito; a mão direita apoiava-se sobre as nádegas e a esquerda mantinha-se pendida junto ao corpo. Havia três círculos e a condução de cada um era feita por três ou quatro carábas, que vestiam belos mantos, cocares e braceletes feitos de penas coloridas. Seus movimentos não seguiam o mesmo padrão dos outros homens; agitando um maracá numa mão e levando na outra um cigarro, eles diziam entre uma baforada e outra: “para que possam vencer seus inimigos, recebam o espírito de força”⁴⁷². Durante as duas horas que durou a celebração,

houve uma tal melodia que, visto que eles não sabem o que é música, aqueles que não os tenha escutado jamais acreditariam que eles tivessem tanta harmonia. E de fato, apesar de no começo desse sabá (quando estava, como disse, na casa das mulheres) eu ter tido algum temor, em seguida ganhei em recompensa uma enorme alegria, não apenas por ter ouvido os acordes tão consonantes de tal multidão, mas sobretudo pela cadência e o refrão da balada (a cada dístico todos levantavam a voz dizendo heu, heuaüre, heüra, heüraüre, heüra, heüra). Não fiquei encantado apenas naquele

⁴⁷¹ “Me approchant doncques du lieu où j’oyois ceste chanterrie, comme ainsi soit que les maisons des sauvages soyent fort longues, et de façon rondes (comme vous diriez les treilles des jardins par-deçà) couvertes d’herbes qu’elles sont jusques contre terre : à fin de mieux voir à mon plaisir, je fis avec les mains un petit pertuis en la couverture. Ainsi faisant de là signe du doigt aux deux François qui me regardoyent, eux à mon exemple, s’estans enhardis et approchez sans empeschement ni difficulté, nous entrasmes tous trois dans ceste maison. Voyans doncques que les sauvages (comme le truchement estimoit) ne s’effarouchoyent point de nous, ains au contraire, tenans leurs rangs et leur ordre d’une façon admirable, continuoient leurs chansons, en nous retirans tout bellement en un coin, nous les contemplasmes tout nostre saoul.” (cap. XVI, p. 244).

⁴⁷² “A fin que vous surmontiez vos ennemis, recevez tous l’esprit de force” (cap. XVI, p. 247).

momento, mas todas as vezes que me lembro dele meu coração palpita e parece que ainda os tenho em meus ouvidos.⁴⁷³

Antes de avançar em uma interpretação da aventura que abriu este capítulo, cabe abrir uma digressão para mostrar como essa cena deixou marcas duradouras na representação europeia de celebrações de povos do Novo Mundo. De partida, é preciso notar que esse é o termo que Léry emprega na abertura de seu quadro descritivo: “a fim de melhor representá-los, eis as atitudes, gestos e maneiras que eles apresentavam.”⁴⁷⁴ Uma vez feita a descrição principal dos personagens, movimentos e ornamentos que compunham a celebração, Léry a complementa com uma representação visual: “além da descrição acima, quis ainda representá-la a vocês por meio da figura seguinte, do dançarino e tocador de maracá.”⁴⁷⁵ (imagem f).

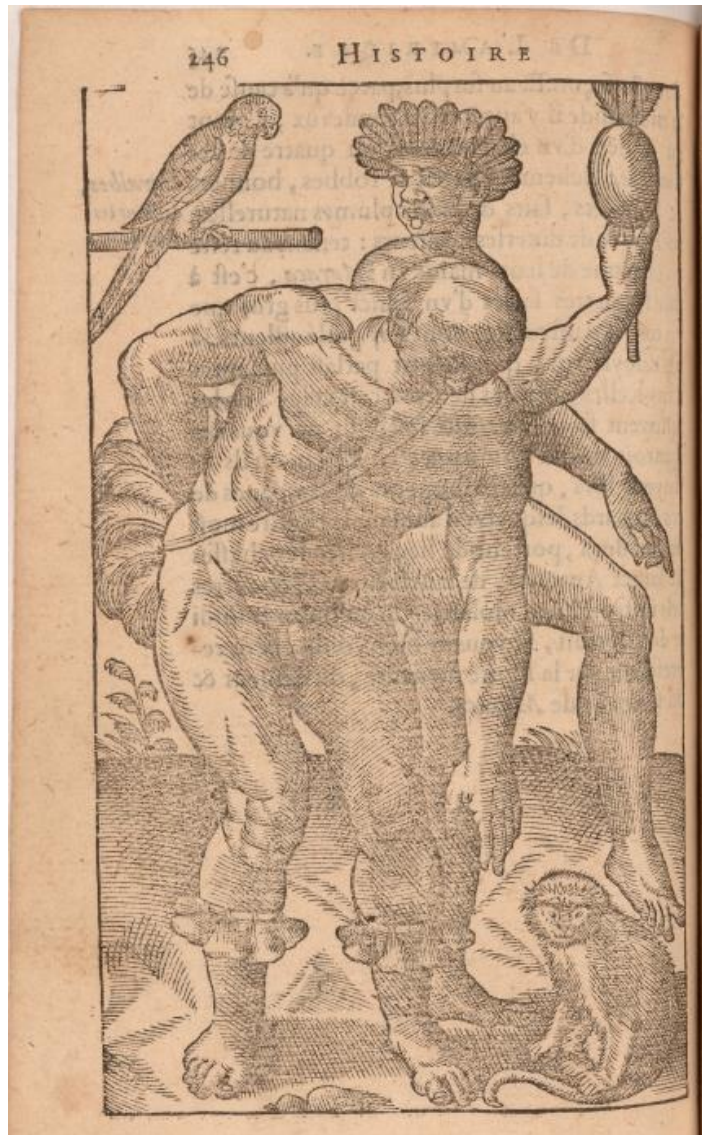


Imagem f - [Dançarino e tocador de maracá tupinambá]. Léry, Jean de. *Histoire d'un voyage (...)*, 1580. Fonte: John Carter Brown Library.

⁴⁷³ Ver nota 358, na abertura do capítulo.

⁴⁷⁴ “à fin de les mieux représenter, voici les morgues, gestes et contenance qu’ils tenoyent.” (cap. XVI, p. 244).

⁴⁷⁵ “Ce qu’outre la susdite description, je vous ay bien voulu encor représenter par la figure suyvante, du danseur et du sonneur de Maraca.” (cap. XVI, p. 245).

Quando Theodore de Bry publicou, em 1592, os relatos de Léry e Staden no terceiro volume de sua coleção *Grandes Viagens*, ele recriou as ilustrações que figuravam em edições anteriores das obras. A recriação da imagem que representa a celebração conduzida pelos caraibas é um caso emblemático do trabalho desse editor e gravador. Partindo da imagem das primeiras edições do relato de Léry, que mostra dois Tupinambá isolados do contexto mais amplo da dança, de Bry reconstituiu o quadro geral da celebração, seguindo de perto a descrição textual que a *Histoire d'un voyage* oferece dela (imagem g). Nela é possível identificar o gesto padrão da dança e o uso do maracá (os elementos representados na ilustração original da *Histoire d'un voyage*), agora integrados a outros elementos presentes no texto: a forma circular da dança, a posição de destaque dos caraibas, seus cocares, mantos e cigarros. Esses dois últimos elementos foram sem dúvida inspirados nas ilustrações de *Les singularitez de la France Antarctique*, que por sua vez já haviam inspirado as ilustrações da *Histoire d'un voyage* (veja, por exemplo, imagem h).



Imagem g - [Dança dos Tupinambá]. De Bry, Theodore. *Americae tertia pars* (...), 1592. Fonte: John Carter Brown Library.



Imagem h - [Cainagem tupinambá]. Thevet, André. *Les Singularitez de la France Antarctique*, 1557. Fonte: John Carter Brown Library.

De Bry acrescenta ainda em sua versão outro detalhe bastante significativo, que faz jus à importância que Léry dá em sua narrativa às condições em que a visão sobre a celebração foi obtida: no plano de fundo, no canto superior direito da gravura, os três franceses observam a dança dos nativos. A presença dos três franceses na imagem seria um signo de sua veracidade, pois indica que a cena representada foi produzida pela autópsia de Léry e de seus companheiros, mas também de sua artificialidade, de seu caráter construído. É justamente a materialização, na cena, do ponto de vista que produziu a representação que reduz ao mínimo, por meio da explicitação da proximidade espacial entre os três franceses com a dança tupinambá, a distância, no tempo, entre a experiência e sua representação. Eis o efeito paradoxal que de Bry deu à gravura ao fazer dela uma meta-representação: conferir um excedente de verdade à imagem valendo-se de uma disposição de elementos que só é possível na representação. Esse paradoxo implícito na imagem era o preço a pagar por um esforço notável de síntese efetuado pelo gravador. Ele soube reunir numa única imagem elementos dispersos em outras imagens que representam os Tupinambá e sua cultura material em contextos diversos. Mas sobretudo, ele transpôs para a imagem o que se encontra no texto de Léry: tanto a descrição da dança quanto a de sua condição de observador. Complementarmente, o buraco na parede da oca que

se pode ver no canto superior esquerdo da gravura – referência ao buraco que Léry inicialmente fez para poder contemplar a dança – é um reforço da presença, na gravura, do ponto de vista que a produziu. Numa análise dessa imagem, Michael Gaudio revela como, por um lado, de Bry produz uma liberação da falsidade dos caraíbas, tanto por meio óptico – a perspectiva que comanda a figuração da cena –, quanto por meio discursivo – o diálogo entre os três franceses no fundo da cena seria signo do esforço racional de desmistificação do que se vê em primeiro plano. Por outro lado, complementa Gaudio, a imagem recupera a magia que tanto afetou os sentidos do observador Léry – os maracás da cena seriam a contrapartida visual dos cantos incompreensíveis citados no texto do viajante. Assim, a gravura de de Bry teria um caráter indeciso, pois oscila entre o encantamento e o desencantamento⁴⁷⁶.

O trabalho de agenciador de fontes diversas que de Bry desempenha também está presente nas páginas da *Histoire d'un voyage*, em seu texto e imagens, e pode ser analisado seja por meio das referências diretas que Léry faz aos *truchements* como seus informantes, seja por meio da busca de elementos que permitem comparar as descrições etnográficas do huguenote às de seus predecessores, Thevet principalmente. Diante disso, é preciso constatar que virtualmente todas as descrições etnográficas são produto de um processo compósito, comparativo e relacional. Léry não podia escapar desse processo e a representação da dança tupinambá exemplifica o que, pela ignorância da escrita, ele via como criticável nos Tupinambá. Terminada a dança, Léry precisava completar o significado do que sua visão e audição haviam contemplado. Ele se dirige então ao *truchement* que o acompanhava, “porque não entendendo ainda toda sua linguagem, eles tinham dito muitas coisas que eu não tinha podido compreender”⁴⁷⁷. O *truchement* diz que os caraíbas instaram os homens tupinambá a chorarem seus antepassados mortos, que eram muito valentes, mas que deviam também se consolar, pois após sua morte eles iam encontrá-los atrás das montanhas, onde todos dançariam e se alegrariam juntos. Os caraíbas também contaram a história do dilúvio, que havia coberto toda a Terra e do qual apenas seus antepassados puderam se salvar, subindo no topo das árvores mais altas. Léry vê nessa parte do discurso dos falsos profetas uma proximidade com as Escrituras. Porém,

é verossímil que de pai a filho eles tenham ouvido alguma coisa do dilúvio universal, ocorrido no tempo de Noé, mas seguiram o costume dos homens, que sempre corromperam e tornaram a verdade em mentira. Além disso, como se viu acima, visto

⁴⁷⁶ GAUDIO, Michael. “It Seems Their Voices Are Still in My Ears”: Picturing a Tupinambá Dance in 1592. In: **Sound, Image, Silence: Art and the Aural Imagination in the Atlantic World**. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2019, p. 6.

⁴⁷⁷ “parce que n’entendant pas encores lors parfaitement tout leur langage, ils avoyent dit plusieurs choses que je n’avois peu comprendre”, (cap. XVI, p. 248).

estarem privados de todo tipo de escrita, o que torna difícil reter as coisas em sua pureza, eles, como fazem os poetas, inventaram essa fábula que diz que seus antepassados se salvaram sobre as árvores.⁴⁷⁸

Foi a habilidade descritiva de Léry que conduziu a cena da dança conduzida pelos caraiabas a um processo de transformação, que pôs a verdade factual observada por ele à mercê senão da mentira ao menos de outras verdades. Nesse processo, a escrita, ou, de maneira mais ampla, as técnicas de registro da experiência que se valem de suportes exteriores à memória, não apenas não interromperam como intensificaram a tendência, inscrita no “costume dos homens”, de modificar a verdade. Nesse sentido, a gravura de de Bry faz parte de uma cadeia cujo dinamismo depende muito do poder de sedução do discurso de Léry, o qual, por sua vez, tem suas origens no fascínio que a dança tupinambá exerceu sobre ele. Esse fascínio que o espetáculo exercia se dirigia aos sentidos do observador e se impunha ao falso sentido, sob o ponto de vista cristão, das palavras que o compunham.

Não terá sido por acaso que de Bry tenha decidido recriar a dança tupinambá da maneira como ele a recriou. Seguindo um caminho semelhante ao que propus no capítulo 2 na parte final da análise de *Warhaftige Historia* (ver seção 2.4.4), cabe aqui retomar as reflexões de Alfred Gell sobre as conexões entre arte e agência. Relembremos que para Gell as relações sociais manifestam-se por meio de ações e as obras de arte são artefatos depositários de agências. Na qualidade de participante de interações sociais, as obras de arte tomam parte delas ora como agentes, ora como pacientes em suas relações com os artistas (os causadores das obras), seus destinatários e seus protótipos (as entidades que de alguma forma as obras representam). No caso da dança tupinambá, há, inicialmente, um poderoso exercício de agência do protótipo (os caraiabas e demais participantes da dança) sobre o artefato (uma parte da *Histoire d'un voyage*) que o representa, textual e iconograficamente, por intermédio do artista (se concedermos esse qualificativo a Léry), que é igualmente paciente da agência do protótipo. É possível, portanto, associar a agência tupinambá ao fascínio de Léry, admitido por ele mesmo no próprio ato de produção da representação. Esta, conseqüentemente, contém a agência tupinambá, mas de maneira indireta, pois ela é mediada por Léry enquanto paciente do poder fascinador dos celebrantes. Esse fascínio, contudo, é preservado por de Bry quando ele recria iconograficamente a cena. Essa versão iconográfica mais abrangente e pulsante deve muito, pode-se supor, ao fascínio que a descrição de Léry produziu sobre ele. Por mais

⁴⁷⁸ “Et de faict, estant vraysemblable que de pere en fils ils ayent entendu quelque chose du deluge universel, qui avint du temps de Noé, suyvant la coustume des hommes qui ont tousjours corrompu et tourné la verité en mensonge : joint comme il a esté veu ci-dessus, qu'estans privez de toutes sortes d'escritures, il leur est malaisé de retenir les choses en leur pureté, ils ont adjousté ceste fable, comme les poetes, que leurs grands peres se sauverent sur les arbres.” (cap. XVI, p. 248-249).

etnograficamente descaracterizada que seja a nova versão (e não parece ser o caso para essa imagem), pode-se dizer que ela preserva algo de sua agência original, isto é, a agência tupinambá continua a se manifestar numa obra cujo artista jamais esteve em contato esses indígenas. O que a versão de de Bry preservou de mais importante foi menos a verdade factual do protótipo, o que significaria atribuir a agência do artista sobre um protótipo paciente, do que a agência dos Tupinambá como exercício de um fascínio, de um poder que sutilmente conduz as decisões dos artistas que produziram versões da cena.

Contudo, é forçoso admitir que, à medida em que as versões se sobrepõem, a agência original pouco a pouco cede espaço, por desvios e deformações, a outras agências. É o caso, por exemplo, da reaparição da dança tupinambá na obra do missionário francês Joseph-François Lafitau, *Mœurs des sauvages américains comparées aux mœurs des premiers temps* (Costumes dos índios americanos em comparação com os costumes dos tempos primitivos), de 1724⁴⁷⁹. Nessa obra, é citada textualmente parte da descrição feita por Léry, assim como aparece uma versão iconográfica da dança, inspirada na gravura de De Bry⁴⁸⁰ (imagem i). Todavia, nessa obra a cena passa a integrar um quadro comparativo entre diversos povos das Américas e o foco de interesse se restringe ao uso do tabaco na cerimônia. A verdade do fascínio expresso por Léry acaba por se perder na cadeia de transmissões do episódio. Se o comentário de Léry sobre a transmissão oral da verdade sobre o dilúvio serve para analisar o que se perdeu de sua própria obra, no entanto transmitida por meios em princípio mais aptos a preservar a verdade, ele também vale para analisar o que se manteve a despeito de toda mudança: a força do espetáculo conduzido pelos caraíbas.

⁴⁷⁹ LAFITAU, Joseph-François. **Mœurs des sauvages américains comparées aux mœurs des premiers temps**. Paris: Saugrain l'aîné, 1724.

⁴⁸⁰ Cf. Idem, tomo 2, p. 135-136.



Imagem i - [Dança dos Tupinambá]. Lafitau, Joseph-François. *Mœurs des sauvages américains comparées aux mœurs des premiers temps*, 1724. Fonte: Biblioteca Nacional da França.

3.6.3 A reciprocidade do trabalho de tradução

Nessa aventura em que contemplou a dança tupinambá, e em outras tantas que teve entre os Tupinambá, Léry introduz na descrição da cena que ele contemplava a descrição de seu próprio estado de espírito: medo, dúvida, alegria, encantamento. É como se seu texto tentasse restituir um momento da observação anterior à análise e compreensão, uma esfera dos sentidos e não do sentido. O foco passa então do que é observado ao que observa e nesse movimento as relações de agentividade e passividade se invertem, ou mais precisamente, se distribuem de maneira que já não se pode definir os limites dessas polaridades. Nesse lapso de tempo, Léry captura a cena da dança ao mesmo tempo em que é capturado por ela. É isso que a gravura de de Bry de alguma forma resgata: a presença dos observadores na imagem é signo de que o ponto de vista cria o objeto tanto quanto o objeto cria o ponto de vista.

Em muitas aventuras narradas na *Histoire d'un voyage*, Léry coloca-se a impossível tarefa de representar essa outra porção da sua experiência, aquela onde os Tupinambá exercem seu fascínio sobre o observador, configurando assim, ao menos parcialmente, seu ponto de vista. A tarefa é impossível porque se coloca fora do alcance da linguagem, conforme expresso no capítulo VIII, no qual Léry faz sua primeira descrição mais detida dos Tupinambá:

embora ao longo de mais ou menos um ano em que vivi nessa terra eu tenha tido tal curiosidade de contemplar os grandes e os pequenos que sou levado a vê-los sempre diante dos meus olhos, jamais terei sua ideia e imagem em meu entendimento. Talvez por causa de seus gestos e maneiras em tudo dissemelhantes dos nossos, confesso que é difícil representá-los bem, seja por escrito, seja por imagem. Por isso, para ter esse prazer é preciso visitá-los em sua terra.⁴⁸¹

Léry soube fazer dessa fraqueza uma das linhas de força de seu livro. A impressão vívida, mas amorfa, é o que a memória recorrentemente lhe devolve e que só pode ser transmitida ao leitor por meio da descrição das emoções sentidas diante do espetáculo. Se é verdade, como afirma François Hartog, que a retórica da alteridade é basicamente uma operação de tradução⁴⁸², Léry também nos diz que há algo sobre o outro que permanece fechado a essa operação. A irredutibilidade da diferença fica mais patente quando observamos um episódio que se segue ao dos carábas. Léry está agora na aldeia de Ocarentin, onde os Tupinambá contemplam com certa veneração os visitantes franceses, que fazem sua refeição. Antes e depois de comerem, eles fizeram suas orações, o que levou um velho a questioná-los: “O que quer dizer essa maneira de agir da qual vocês acabaram de se valer?”⁴⁸³ Era a ocasião para que Léry lhe falasse da “verdadeira Religião”. Ao fim do longo discurso, que o huguenote fez com a ajuda de um *truchement*,

pela eficácia que Deus deu a nossas palavras, nossos Tupinambá ficaram tão comovidos que não apenas prometeram que dali em diante viveriam como nós lhes havíamos ensinado, mas também que eles não comeriam mais a carne humana de seus inimigos. (...) mas antes que tivéssemos dormido, nós ouvimos todos cantarem que, para se vingarem de seus inimigos, era preciso prender e comer mais deles do que já tinham feito até então.⁴⁸⁴

O esforço de tradução, de busca de termos comuns entre mundos distintos, existe de ambos os lados, mas ele é atravessado por uma fratura que muitas vezes o torna inconsequente. A inconstância não é apanágio dos selvagens, mas “exemplo da natureza corrompida do

⁴⁸¹ “combien que durant environ un an, que j’ay demeuré en ce pays-là, je aye esté si curieux de contempler les grands et les petits, que m’estant advis que je les voye tousjours devant mes yeux, j’en auray à jamais l’idée et l’image en mon entendement : si est-ce neantmoins, qu’à cause de leurs gestes et contenance du tout dissemblables des nostres, je confesse qu’il est malaisé de les bien représenter, ni par escrit, ni mesme par peinture. Par quoy pour en avoir le plaisir, il les faut voir et visiter en leur pays.” (cap. VIII, p. 113-114).

⁴⁸² Na esteira de Certeau, Hartog invoca justamente a *Histoire d’un voyage* como caso exemplar dessa atividade de tradução. HARTOG, François. **O espelho de Heródoto**, op. cit., p. 251

⁴⁸³ “Que veut dire ceste maniere de faire dont vous avez tantost usé” (cap. XVI, p. 252).

⁴⁸⁴ “par l’efficace que Dieu donna lors à nos paroles, nos Toüoupinambaoults furent tellement esmeus, que non seulement plusieurs promirent de d’oresenavant vivre comme nous les avions enseignez, mesmes qu’ils ne mangeroyent plus la chair humaine de leurs ennemis (...) mais avant que nous fussions endormis, nous les ouismes chanter tous ensemble, que pour se venger de leurs ennemis, il en falloit plus prendre et plus manger qu’ils n’avoient jamais fait au paravant.” (cap. XVI, p. 254-255).

homem”⁴⁸⁵. À sua maneira, Léry também apresenta um comportamento inconstante, que faz oscilar movimentos de abertura e fechamento à alteridade.

Não é por acaso que os assuntos religiosos estão no centro desses movimentos, tanto da esfera nativa quanto da esfera colonial. Isso se deve, antes de mais nada, à orientação religiosa que Léry dá a seu discurso, o que o levou, inevitavelmente, a ver na prática dos caraíbas uma analogia com a prática missionária cristã⁴⁸⁶. A diferença fundamental, do ponto de vista de Léry, é que enquanto um levava à verdade o outro levava à mentira; enquanto um falava em nome de Deus, o outro falava em nome do Diabo. Como operação de tradução, portanto, a analogia associa-se a uma inversão: os caraíbas são como os padres, mas com os sinais trocados. Quando se tenta, contudo, arriscar uma interpretação da tradução tupinambá da alteridade colonial, nos deparamos com um quadro diverso. Como vimos acima, os brancos, e particularmente os padres, foram associados aos caraíbas (ver 2.4.2.2). Essas analogias foram exploradas de ambos os lados – padres que se valiam do modelo caraíba para atingir seus objetivos catequéticos e caraíbas que assumiam os trejeitos de padres. Porém, a lógica subjacente a uma e outra operação é distinta. Enquanto portadores da falsidade, Léry se empenha em denunciar os embustes dos caraíbas e substituir suas palavras mentirosas pelas verdadeiras, inspiradas por Deus. Estes passaram então a odiar os franceses e evitar sua presença: “começaram a se esconder de nós, temendo até mesmo visitar ou ir dormir nas aldeias onde eles sabiam que estávamos”⁴⁸⁷. Do outro lado, Léry dá a entender que os Tupinambá eram tão receptivos aos discursos dos caraíbas quanto aos dos mair, isto é, os franceses. Seu princípio não era de substituição, mas de adição, ou seja, a operação de tradução empreendida pelos Tupinambá se orientaria pelo interesse em ampliar a “verdade” que já lhes pertencia. Assim, quando Léry assumiu o papel de caraíba e se pôs a revelar a “palavra verdadeira” aos admirados Tupinambá, a certa altura um velho tomou a palavra para argumentar que o que ele ouvia não era tão novo:

seu discurso me fez lembrar do que muitas vezes ouvimos recitar nossos avós, a saber, que há muito tempo, tanto que não podemos contar quantas lunações se passaram, um Mair, isto é, um francês, ou estrangeiro, vestido e barbudo como alguns de vocês, veio nesta terra e, para colocar nossos antepassados sob a obediência do Deus dele, usou da mesma linguagem que você acabou de usar. Mas, como também ouvimos contar de pai a filho, eles não quiseram crer. Veio então um outro, que, como sinal de maldição, lhes

⁴⁸⁵ “exemple de la nature corrompue de l’homme.” (cap. XVI, p. 255).

⁴⁸⁶ Isso vale tanto para Léry como para muitos outros missionários portugueses, espanhóis e franceses durante os séculos XVI e XVII. Sobre a questão, ver, por exemplo, POMPA, Cristina, op. cit.

⁴⁸⁷ “commençans à se cacher de nous, craignoyent mesme de venir ou de coucher és villages où ils sçavoyent que nous estions.” (cap. XVI, p. 251).

deu a espada com a qual nos matamos desde sempre uns aos outros. Assim, como tomamos posse há tanto tempo desse costume, se agora nós desistíssemos dele, todas as nações vizinhas zombariam de nós.⁴⁸⁸

O trabalho de Léry para traduzir em termos compreensíveis (“oferecia-lhes sempre comparações com as coisas que lhes eram conhecidas”⁴⁸⁹) a verdade contida nas Sagradas Escrituras encontra um contra-trabalho do velho tupinambá para integrar o que ele ouvia do mair, também por meio de uma operação de tradução, nos termos adequados à sua própria concepção de mundo. O velho não rejeita o que ouve de Léry, apenas ouve de outra maneira, traduz a partir de referenciais diversos. O contra-trabalho, portanto, não se caracteriza por uma negação da palavra ouvida, mas pelo esforço de dar-lhe sentido dentro do regime de historicidade tupinambá. Assim como Léry busca encontrar o lugar dos selvagens do Novo Mundo na História Cristã, o velho tupinambá busca encontrar o lugar dos brancos em seu complexo mitológico. O fato de haver dos dois lados uma cisão envolvida por uma maldição – descendência corrompida de Cam ou má escolha diante da palavra de um profeta – reforça a semelhança de fundo entre os trabalhos interpretativos, que no entanto se distinguem em seus pontos de referência e modos de operação. Diante disso, é preciso admitir a existência de dois trabalhos de tradução (nativo e colonial), que, por partirem de situações vernaculares distintas, produzem diferentemente os sistemas de equivalência. Quando lida como retorno ao mesmo após um momento de abertura ao outro, a inconstância, selvagem ou civilizada, delimita um espaço onde a operação de tradução é inoperante.

O discurso do velho tupinambá está intimamente relacionado ao que Claude d’Abbeville ouviu de Japiáçu, mencionado no capítulo 1. Nas palavras desse principal que viveu no Maranhão do início do século XVII, nota-se a presença de profetas barbudos que impõem a necessidade de os indígenas fazerem uma escolha. A decisão equivocada que tomaram originou a divisão da humanidade e a maldição que recaiu sobre os Tupinambá por não terem confiado nas palavras dos profetas. Sobre o profetismo dos antigos Tupi, resgatado por interpretações antropológicas do século XX, Cristina Pompa argumenta que não se pode fiar na sua existência pré-colonial, pois sua descrição nas fontes quinhentistas e seiscentistas seria resultado de uma projeção de categorias ocidentais. Embora não se possa dizer que o

⁴⁸⁸ “vostre harangue m’a fait rememorer ce que nous avons ouy reciter beaucoup de fois à nos grands peres : assavoir que dés long temps et dés le nombre de tant de lunes que nous n’en avons peu retenir le conte, un Mair, c’est à dire François, ou estrange, vestu et barbu comme aucuns de vous autres, vint en ce pays icy, lequel, pour les penser reneger à l’obeissance de vostre Dieu, leur tint le mesme langage que vous nous avez maintenant tenu : mais, comme nous avons aussi entendu de pere en fils, ils ne voulurent pas croire : et partans il en vint un autre, qui en signe de malediction, leur bailla l’espée dequoy depuis nous nous sommes tousjours tuez l’un l’autre : tellement qu’en estans entrez si avant en possession, si maintenant, laissons nostre coustume, nous desistions, toutes les nations qui nous sont voisines se moqueroyent de nous.” (cap. XVI, p. 254).

⁴⁸⁹ “leur baillant tousjours des comparaisons des choses qui leur estoient cognues”, (cap. XVI, p. 254).

profetismo tupi seja uma simples invenção europeia, ele seria, segundo a autora, “um produto cultural original da colônia, fruto do encontro e da tradução recíproca entre escatologia missionária e cosmologia indígena.”⁴⁹⁰ Se é preciso pressupor deformações de ponto de vista no ato empreendido por Léry e Abbeville de dar a palavra aos nativos, é igualmente necessário pesar o quanto dessa palavra preserva conteúdos da cosmologia tupinambá. A questão que se segue, pois, é a de avaliar a possibilidade de compreender a reciprocidade postulada. Ora, esta só é possível de ser compreendida se se admitir que algo da cosmologia nativa foi preservado no discurso dos cronistas. No caso analisado, os discursos dos dois indígenas reportados pelos dois cronistas se iluminam mutuamente e o conjunto, por sua vez, pode ser cotejado com outras fontes coevas que trataram da mitologia tupinambá e da classe de indivíduos que desempenhavam funções religiosas.

A tarefa pode ser complementada pelo cruzamento dessas informações com as informações etnológicas oriundas de sociedades afins, mas situadas em outros tempos e espaços. Isso não retira forçosamente a historicidade da análise, por imputar um caráter estático a determinado complexo sociocultural. Ao contrário, ela permite reconstituir os referenciais cosmológicos tupinambá que permearam sua própria interpretação histórica da série de eventos coloniais nos quais eles estavam inscritos. Só esse complemento, portanto, permite desvendar como os Tupinambá se colocaram como agentes e intérpretes de sua própria história⁴⁹¹. Retornando aos discursos dos dois Tupinambá reportados por Léry e Abbeville, a presença dos brancos no complexo mítico tupinambá reforça “a possibilidade de que os grupos Tupi-Guarani possam ter ‘repensado’ seus sistemas de significação e ‘transformado’ seu universo cultural a partir do impacto com o ocidente colonizador e evangelizador.”⁴⁹² Essa transformação cultural, contudo, não é contraditória com o trabalho de preservação de uma cosmovisão. É nesse sentido que estrutura e mudança podem integrar-se. Mais que isso, uma depende da outra. De fato, quando Manuela Carneiro da Cunha pontua a abundância de exemplos, entre vários povos

⁴⁹⁰ POMPA, Cristina. Profetas e santidades selvagens. Missionários e caraíbas no Brasil colonial. **Revista Brasileira de História**. São Paulo, v. 21, nº 40, p. 177-195. 2001, p. 179.

⁴⁹¹ Cristina Pompa destina uma crítica contundente a uma série de estudos antropológicos que surgiram ao longo do século XX e tiveram por objeto principal o “messianismo tupi-guarani”. O ponto central de sua crítica é que esses estudos (notadamente os de autoria de Curt Nimuendajú, Alfred Métraux, Helène e Pierre Clastres) privilegiaram pressupostos teórico-metodológicos de caráter generalizante em detrimento de uma leitura das fontes históricas que se ativesse a seus contextos e dinâmicas socioculturais específicos. A autora aponta, de maneira muito pertinente, para os muitos descompassos entre o que dizem as fontes históricas, quando lidas em seu contexto específico, e as conclusões a que esses estudos chegaram, por meio delas. Contudo, ao contrário do que sua crítica defende, isso não invalida a possibilidade de produzir uma reflexão metodologicamente rigorosa a partir do diálogo entre o que fontes históricas dizem sobre situações específicas e continuidades estruturais, que podem ser conectadas às primeiras, ainda que distantes no tempo e no espaço entre si. A crítica mais aprofundada que Pompa faz a esses estudos encontra-se em: POMPA, Cristina. **Religião como tradução**, op. cit., cap. 3. No que toca a esta pesquisa, ela apenas tangencia os problemas abordados nesses estudos, uma vez que Léry não dá informações que incontestavelmente associam os caraíbas, em particular, a práticas messiânicas e os Tupinambá, em geral, à busca da Terra sem Mal.

⁴⁹² Ibid., p. 127.

ameríndios da América do Sul, do motivo mítico da má escolha para interpretar o homem branco e as diferenças tecnológicas entre estes e os indígenas, nota-se uma força estrutural sustentando uma interpretação de contingências históricas: “O tema recorrente que saliento é que a opção, no mito, foi oferecida aos índios, que não são vítimas de uma fatalidade mas agentes de seu destino. Talvez escolheram mal. Mas fica salva a dignidade de terem moldado a própria história.”⁴⁹³

O discurso do velho tupinambá é um entre outros exemplos que a *Histoire d'un voyage* dá do trabalho tupinambá de compreensão da presença europeia em seus domínios, dos costumes europeus e dos seus impactos na manutenção do modo de vida nativo. Sem dúvida, é impossível fazer uma avaliação definitiva sobre o quão confiáveis são os conteúdos dos discursos tupinambá reportados por Léry. Entretanto, a própria maneira como o relato é construído – quer dizer, seu contexto mais específico – permite entrever que embora Léry estivesse contando, como todos os cronistas inevitavelmente fizeram, “algo sobre seu próprio sistema de crenças e valores”⁴⁹⁴, ele também foi capaz de reter algo da realidade indígena. Com efeito, por força de uma conjunção entre uma inclinação pessoal e um contexto de conflito religioso, Léry pôde estranhar seu próprio mundo ao tomar contato com o mundo tupinambá. Esse estranhamento é uma forma de dizer algo sobre seu próprio mundo por meio do que é alheio a ele. Assim, por mais que a produção de termos comuns – por meio de comparações, analogias, traduções, classificações – que conectem o lá e o aqui seja um dos pilares da *Histoire d'un voyage*, como de tantos relatos de viagem, ela apoia-se também sobre uma reflexão sobre a diferença tupinambá, que, na medida em que é valorizada enquanto tal, pode servir a uma compreensão crítica do mundo europeu. Por certo, a projeção de categorias cristãs, potencialmente descaracterizadora da realidade indígena, está também presente na *Histoire d'un voyage*, entre outras razões por conta de uma demanda imposta pelo missionário calvinista confirmado que era o Léry maduro – será preciso esperar a publicação do ensaio “Dos Canibais” de Michel de Montaigne, em 1580, para que a diferença oferecida pelos Tupinambá seja apresentada sem os embaraços de projeções religiosas. Visto, pois, que a narrativa de Léry oscila entre a afirmação da diferença tupinambá em contraste com o mundo europeu e a afirmação da verdade cristã contra a gentildade tupinambá, cabe ter sempre em vista essas duas linhas de força do livro, que fazem dos Tupinambá ora elogiáveis, ora condenáveis. Em outras palavras, a *Histoire d'un voyage* está pontuada por momentos em que é a projeção do mundo tupinambá que se impõe sobre o mundo europeu, o que, aliás, é uma das garantias de que o jogo de reciprocidades entre as esferas nativa e colonial é possível de se apreender.

⁴⁹³ CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. Introdução a uma história indígena, op. cit., p. 19.

⁴⁹⁴ Cristina. POMPA, Cristina. **Religião como tradução**, op. cit., p. 35.

3.7 A escrita da Histoire

Como foi Léry quem pôs essas projeções em contato por meio de sua escrita, é forçoso voltar novamente a atenção para ela. Michèle Duchet, que investigou o desenvolvimento do discurso antropológico na França do século XVIII, chama a atenção para as encruzilhadas com que se depararam os pensadores desse tempo, mas que já se anunciavam na *Histoire d'un voyage* e, de maneira mais clara, no ensaio “Dos Canibais”, de Montaigne: “da miséria do homem civil à barbárie dos civilizados, da incerteza da vida selvagem à felicidade do homem natural, toda uma temática do estado selvagem testemunha uma visão ambígua, na qual aflora a percepção de uma realidade contraditória”⁴⁹⁵. Ao descrever o que ela chama de o “paradoxo de Montaigne”, Duchet alude a uma reflexão do filósofo renascentista que já havia sido formulada por Léry. O tratamento que os canibais, isto é, os Tupinambá, dão a seus inimigos servem não a uma condenação de sua barbárie, mas à ainda mais grave que se observa entre os europeus:

Penso que há mais barbárie em comer um homem vivo do que em comê-lo morto, em dilacerar por tormentos e suplícios um corpo ainda cheio de sensações, fazê-lo assar pouco a pouco, fazê-lo ser mordido e esmagado pelos cães e pelos porcos (como não apenas lemos mas vimos de fresca memória, não entre inimigos antigos, mas entre vizinhos e compatriotas, e, o que é pior, a pretexto de piedade e religião) do que em assá-lo e comê-lo depois que está morto.⁴⁹⁶

Esse movimento reflexivo, que é comum a Léry e a Montaigne, introduz o mundo selvagem, conotado por valores positivos, na interpretação do mundo (pretensamente) civilizado europeu. Segue Duchet: “absorvido pelo espetáculo de sua própria história, o homem europeu se desvia de tudo o que não é ela, interessando-se pelo mundo selvagem apenas na medida em que este lhe oferece a imagem de seu passado, ou de um presente ainda sombrio.”⁴⁹⁷

⁴⁹⁵ “De la misère de l’homme civil à la barbarie des civilisés, de l’incertitude de la vie sauvage au bonheur de l’homme naturel, toute une thématique de l’état sauvage témoigne d’une vision ambiguë, où affleure la perception d’une réalité contradictoire”. DUCHET, Michèle. **Anthropologie et histoire au siècle des Lumières**. Paris: Albin Michel, 1995, p. 11. Cabe lembrar aqui o alerta feito por Frank Lestringant sobre os riscos de se ler os escritos huguenotes sob a perspectiva iluminista. Por situar as obras do passado no quadro de suas próprias questões, os pensadores do século das Luzes perdiam de vista os propósitos em que foram produzidas. LESTRINGANT, Frank. *Philosopher's Breviary: Jean de Léry in the Enlightenment*. **Representations**, Special Issue: The New World, Oakland, n. 33, p. 200-211, winter, 1991.

⁴⁹⁶ MONTAIGNE, Michel de, op. cit., p. 122.

⁴⁹⁷ “Absorbé par le spectacle de sa propre histoire, l’homme européen se détourne de tout ce qui n’est pas elle, et ne parvient à s’intéresser au monde sauvage que dans la mesure où celui-ci lui offre l’image de son passé, ou d’un présent encore enténébré.” DUCHET, Michèle, op. cit., p. 12.

A consideração recoloca o problema das projeções do observador europeu: o auto-estranhamento e a conseqüente atribuição de um valor positivo ao mundo selvagem apenas reafirmam a centralidade da visão europeia. O fundamento desse problema estaria, para Anthony Pagden, nos limites epistemológicos que se impunham aos observadores do Novo Mundo durante os séculos XVI e XVII:

Nenhum [observador] tentava, consciente ou inconscientemente, tatear, entre o miasma intelectual que se desprendia dos ‘preconceitos’ da educação, da origem social ou do compromisso ideológico, uma imagem da realidade mais completa, mais ‘objetiva’. Esses preconceitos constituíam seu mundo mental. Eram uma parte central do que Gadamer denomina ‘a estrutura anterior do conhecimento’. Desejar abandoná-los teria parecido estúpido, perigoso, possivelmente herético.⁴⁹⁸

Os contornos epistemológicos dentro dos quais cronistas, missionários e viajantes produziram suas obras sobre os povos do Novo Mundo são sem dúvida fundamentais para sua compreensão, mas cabe igualmente considerar as situações práticas em que esse conhecimento foi produzido, o que leva a um espaço-tempo outro em relação à elaboração discursiva. Diga-se ainda uma vez que se é fato que os condicionamentos epistemológicos estavam presentes aí, também deve ser admitido que eles interagiam com fatores de outras ordens, que incluíam a própria agência nativa. Nesse contexto, os nativos deixam de ser apenas alguém sobre quem se pode fazer discursos mais ou menos objetivos para ser participantes de sua produção, por mais indiretos que possam ser os indícios de sua participação.

Apesar de orientada para questões surgidas ao longo do século XX, as reflexões feitas por Marilyn Strathern sobre o trabalho etnográfico podem ajudar a elucidar questões específicas do século XVI. A antropóloga sustenta que o trabalho etnográfico sempre aconteceu em dois campos, aquele ao qual tradicionalmente é destinada a denominação “campo” e o gabinete. Como esses espaços podem “ser vistos como alternantes, cada um deles oferece uma perspectiva sobre o outro. Um dos elementos que torna o trabalho de campo desafiador é ele ser realizado tendo em mente uma atividade muito diferente: a escrita.” (311-312). O momento etnográfico, realizado pela escrita, seria então um exemplo de “uma relação que junta o que é entendido (o que é analisado no momento da observação) à necessidade de entender (o que é

⁴⁹⁸ “Ninguno intentaba, consciente o inconscientemente, buscar a tientes, entre la miasma intelectual que se desprendía de los ‘prejuicios’ de la educación, el origen social o el compromiso ideológico, una imagen de la realidad más completa, más ‘objetiva’. Esos prejuicios constituían su mundo mental. Eran una parte central de lo que Gadamer denomina ‘la estructura anterior del conocimiento’. Desear abandonarlos hubiera parecido estúpido, peligroso, posiblemente herético.” PAGDEN, Anthony. **La caída del hombre natural: el indio americano y los orígenes de la etnología comparativa**. Madrid: Alianza Editorial, 1988, p. 27.

observado no momento da análise).”⁴⁹⁹ O que se pode depreender dessas palavras é que o trabalho etnográfico não é nem um decalque do que se observou no campo, nem tampouco uma mera deformação do que se analisou, pela escrita, no gabinete. Léry está de alguma forma refletindo sobre essa relação quando diz que embora assombrado pela imagem dos Tupinambá não pode capturá-la em seu entendimento. Essas memórias sensitivas remetem às experiências do campo que não podem ser transpostas na escrita. A operação é, contudo, uma forma de negociação entre os dois campos, de maneira que o que não pode ser posto em palavras serve para validar a verdade do que está sendo escrito. Léry indica, pois, tanto uma separação de diferentes níveis quanto os diálogos que podem estabelecer entre si. A experiência produz e é produzida pelo discurso, e o mesmo vale para outros pareamentos, tais como observação e análise, subjetividade e objetividade, prático e conceitual.

Antes de ser um dispositivo da retórica da alteridade, isto é, um elemento do discurso, a tradução era uma necessidade prática das relações entre nativos e europeus. Apenas uma língua compartilhada permite o aprofundamento das relações sociais, que são o meio de realizar ambições econômicas, políticas, religiosas e intelectuais. Os agentes coloniais franceses, como os de outras nações europeias que empreenderam ações de conquista colonial, precisavam, portanto, produzir intérpretes e não foi por outra razão que desde o início do século XVI jovens normandos eram deixados entre os nativos. Ao cabo de alguns anos, eles estariam formados como *truchements*, podendo servir aos interesses primordialmente político-econômicos da empresa colonial, ainda que esta pudesse declarar suas ambições missionárias⁵⁰⁰. Mas estas, no primeiro momento da presença europeia no Brasil, foram viradas do avesso: basta lembrar que alguns *truchements* normandos, assim como João Ramalho, haviam incorporado as mais odiosas práticas dos gentios.

A situação em que se encontravam esses jovens normandos impunha não apenas que eles aprendessem a língua nativa, mas também que se adequassem aos códigos culturais dos Tupinambá. Assim, a produção de um conjunto sistemático de equivalências, um dos fundamentos da tradução, teve como referencial inicial a língua dos Tupinambá. Como deixam claros os exemplos arrolados ao longo do capítulo, o cenário que Léry encontrou ao chegar na baía de Guanabara era o seguinte: estabelecer relações com os Tupinambá era uma necessidade incontornável e para isso era preciso contar com a intermediação dos *truchements*, os únicos

⁴⁹⁹ STRATHERN, Marilyn. O efeito etnográfico. In: STRATHERN, Marilyn. **O efeito etnográfico** e outros ensaios. São Paulo: Ubu Editora, 2017, p. 317.

⁵⁰⁰ Do lado português, a carta de Caminha já revela que os degredados deixados entre os nativos seriam futuros intérpretes a serviço da cruz e da espada. “É bem creio que, se Vossa Alteza aqui mandar quem mais entre eles de vagar ande, que todos serão tornados ao desejo de Vossa Alteza. E para isso se alguém vier, não deixe logo de vir clérigo para os baptizar, porque já então terão mais conhecimento de nossa fé pelos dous degradados que aqui entre eles ficam, os quais ambos hoje também comungaram.” CAMINHA, Pero Vaz de, op. cit., p. 28.

que conheciam os códigos linguísticos e culturais tupinambá. Integrado paulatinamente nessa esfera, Léry não era o operador, mas o destinatário do trabalho de tradução feito pelos *truchements* a partir de um dicionário tupi. Pouco a pouco, o código tupinambá foi projetado sobre o jovem sapateiro, que, por sua vez, foi projetado no interior desse código linguístico e cultural.

Portanto, entre o campo da experiência e o campo da escrita, as projeções nativas e europeias se cruzavam, pois se Léry só podia pensar dentro dos limites epistemológicos do seu tempo, ele igualmente só podia agir dentro dos limites históricos da presença francesa no Brasil na década de 1550 e, conseqüentemente, dentro de um sistema de referências dominado pelos nativos. Temos um exemplo claro desse cruzamento quando o huguenote foi arrebatado pela dança conduzida pelos Tupinambá. O poder do código tupinambá exercido sobre Léry (produzindo o arrebatamento) no campo da experiência deu lugar, no campo da escrita, ao poder do código cristão, que analisou (ou traduziu) a cerimônia como embuste diabólico. O fato de Léry ter registrado na *Histoire d'un voyage* esses dois momentos de verdade emanados do mesmo evento, mas contraditórios entre si, questiona até que ponto a alteridade era impossível de ser experimentada e representada como tal.

Esse exemplo extremo (pois o que foi representado foi a não representabilidade da experiência) permite avançar um pouco mais na compreensão da operação de tradução na *Histoire d'un voyage*. O que está em jogo não é propriamente a transposição de um código a outro por meio de um sistema de equivalências, mas de um campo de experiência a um campo de representação. Isso significa que não se trata simplesmente de traduzir a alteridade e sim a experiência com a alteridade. Esse entendimento permite conceber as interpenetrações das projeções nativas e coloniais, das ações práticas e epistemológicas em ambos os campos. O que se nota na atividade de transposição é uma inversão desses arranjos: na escrita, a ação colonial passa a envolver a nativa e a ação conceitual passa a envolver a prática. Nesse rearranjo, alguns elementos se perdem, outros se criam, mas algo também se preserva.

É possível, assim, complementar a teoria de Léry sobre a escrita. Se ela é um instrumento de preservação do conhecimento, para preservá-lo, ela precisa transformá-lo. A transformação é inevitável, pois a escrita como símbolo e meio de exercício do poder (ela, diz Léry, faz os habitantes do Velho Mundo superiores aos do Novo Mundo) obriga que no rearranjo das forças o mundo europeu-cristão sempre acabe por prevalecer. A tarefa que se coloca para a análise, portanto, é a de reconstituir, num primeiro eixo, os jogos de força entre os diferentes mundos (e seus diferentes códigos) e, num segundo, que se projeta sobre o primeiro, os jogos de força entre a experiência e sua representação.

No que diz respeito às relações entre Léry e os Tupinambá, a situação geral em que se encontrava o francês era muito semelhante à de Hans Staden – isto é, nas relações entre nativos e europeus o código nativo prevalecia sobre o colonial –, ao passo que o contexto de escrita da *Histoire d'un voyage* guarda muitas diferenças com o de Staden. Admitindo que as experiências de Léry e Staden partilhavam um terreno comum de relações entre nativos e europeus, a análise das diferenças que havia entre os campos de escrita do alemão e do francês permitirá fazer uma avaliação mais completa do alcance das limitações políticas (domínio do código nativo) e epistemológicas (domínio do código europeu) na representação das experiências dos dois viajantes.

3.7.1 Intersecções entre o campo político e o campo religioso

Como vimos no capítulo 2, o retorno de Hans Staden a Hesse após muitos anos de ausência impunha um trabalho de renegociação de seus laços sociais em sua terra natal. *Warhaftige Historia* foi, nesse sentido, tanto um meio de Staden se reinserir na sociedade de Hesse quanto uma ocasião para ele contar suas aventuras no outro lado do Atlântico. A história da salvação servia a ambos os propósitos: ela explicava como o cativo pôde se livrar dos seus captores e traçava uma continuidade de fundo, que justificava ou no mínimo neutralizava seu longo distanciamento de sua terra natal.

O retorno de Jean de Léry se fez em circunstâncias bastante diversas. Não lhe cabia nenhum esforço individual para se reinserir em um determinado grupo social, pois seu retorno, assim como sua partida, foi um empreendimento coletivo e os laços que ligavam os viajantes reformados à comunidade huguenote jamais foram postos em causa. Havia, contudo, uma ruptura, mas ela não foi causada pelo distanciamento no espaço-tempo; ao contrário, foi a causadora da viagem. Esse é o contexto mais amplo da viagem de Léry: as guerras de religião que grassavam na França na segunda metade do século XVI era a fratura político-religiosa para a qual a viagem ao Brasil do pequeno grupo huguenote seria um princípio de solução. Na França Antártica, porém, Léry e seus companheiros encontraram a mesma fratura, que acabou por levá-los de volta à França. A ruptura entre católicos e calvinistas traça, portanto, uma evidente linha de continuidade entre a partida, a viagem e o retorno.

Essa continuidade explica, em parte, porque Léry não publicou um relato da sua viagem logo após ter regressado à França. Ele não precisava imperativamente performar, ao tornar-se o autor de um livro, um ritual de transição entre o estar fora de casa e o estar em casa⁵⁰¹, pois

⁵⁰¹ Faço alusão aqui às ideias de Michael Harbsmeier, que são apresentadas no capítulo 2 (ver 2.2.3).

de alguma forma o viajante sempre esteve ao mesmo tempo em casa (por ter viajado com o grupo huguenote para estabelecer um refúgio seguro no Brasil) e fora de casa (por ter estado em conflito, no Velho e no Novo Mundo, com os católicos). A viagem não deixou de produzir novidades, mas, a crer no que Léry diz no prefácio da *Histoire d'un voyage*, ele contentava-se em guardar, e talvez circular restritamente, um manuscrito redigido “estando ainda na América, e que contava as coisas notáveis por mim observadas em minha viagem”⁵⁰², ou então em contá-las oralmente a seu círculo mais próximo. Diferentemente do que se passou com Staden, os destinatários dessa narrativa, escrita ou oral, não eram inquisidores suspeitosos do seu narrador, mas incentivadores de que as novidades que ouviam tomassem forma mais abrangente e duradoura.

De toda forma, ao iniciar o prefácio da *Histoire d'un voyage* com a justificativa da demora em fazer a obra vir à luz em forma impressa, Léry confirma a existência da expectativa de que uma viagem deveria idealmente se separar por um curto espaço de tempo de seu relato. A alusão à existência de uma versão da narrativa feita não apenas logo após o retorno, mas durante a viagem, serve, pois, como meio de cumprir essas expectativas, ao mesmo tempo que permite introduzir a causa principal da publicação da *Histoire d'un voyage*. Como vimos no início deste capítulo, o que levou Léry, após tantos percalços, a levar a cabo a publicação do relato de sua viagem foi a necessidade de contradizer as “mentiras” que o católico Thevet havia divulgado na *Cosmographie universelle* e em *Les singularitez*, de 1557.

O intervalo entre o retorno de Léry e a publicação de seu relato de viagem foi justamente o momento de eclosão das Guerras de Religião na França. Em quatro décadas, o país viveu oito guerras originadas pela oposição entre católicos e protestantes: a primeira (1562-1563) foi desencadeada pelo massacre aos protestantes de Wassy conduzido pelo Duque de Guise, um dos principais chefes do partido católico, e a última (1585-1598) teve por estopim a disputa entre protestantes e católicos pela sucessão do trono, então ocupado por Henrique III. Ao fim da oitava guerra, o rei Henrique IV assinou o Édito de Nantes, que conferia direitos religiosos, civis e políticos aos huguenotes. Ainda que limitados, esses direitos permitiram pôr fim aos conflitos que se estenderam por trinta e seis anos⁵⁰³.

Sendo, desde o início da década de 1560, pastor calvinista, Léry esteve logicamente envolvido nesses conflitos. Como mencionado acima, um desses eventos, o cerco à cidade de Sancerre em 1573, foi a ocasião para que ele se tornasse um autor. Antes da publicação da

⁵⁰² “en l’Amerique mesme, contenans les choses notables par moy observées en mon voyage” (Préface).

⁵⁰³ Para uma visão sintética sobre o período, ver DUBY, Georges (dir.). **Histoire de la France**: des origines à nos jours. Paris: Larousse, 1999, cap. 15.

Histoire d'un voyage, a *Histoire memorable du siège de Sancerre* já continha o testemunho de refugiados huguenotes diante de ataques implacáveis dos católicos franceses. Comentando a *Histoire memorable*, Rui Luis Rodrigues nota que Léry estava consciente da situação de insularidade em que se encontravam os huguenotes franceses. Sancerre apresentava em escala reduzida a situação que os protestantes de toda a França enfrentavam: minoritários, embora eleitos por Deus, por todos os lados o inimigo os cercava⁵⁰⁴. A tarefa do autor Léry era, nesse contexto, explicitar os contornos dessa insularidade, exaltando sua força interior, mas também denunciando os fatores internos e externos que punham a manutenção e ampliação dos seus limites.

A *Histoire d'un voyage* é um desdobramento da insularidade huguenote, dessa vez transposta para o Novo Mundo. Os agentes que os envolvem, contudo, são outros, mais ambivalentes: o acolhimento inicial de Villegagnon evolui para uma franca hostilidade, os aliados tupinambá ignoram a verdade cristã, os *truchements* muitas vezes dão mostras de ter assimilado a selvageria dos nativos. Voltarei a esse ponto mais adiante. Por ora, vale destacar que o autor da *Histoire memorable* e da *Histoire d'un voyage* delimita de maneira bastante nítida para quem e contra quem seu discurso se dirige. De um lado, a comunidade de leitores protestantes deve ler a obra a partir da moldura político-religiosa protestante. Como havia feito Staden, Léry abre a *Histoire d'un voyage* subordinado-a um importante líder do partido protestante, François de Coligny, filho do almirante Gaspard de Coligny, que foi um dos principais promotores da ida dos huguenotes ao Brasil e que foi morto durante o massacre da noite de São Bartolomeu. A novidade da dedicatória, em relação ao relato do alemão, é que no ato de submissão do seu relato à autoridade de um líder político, Léry também introduz a obra de seu adversário, mas para que a autoridade de François de Coligny possa desmentir as calúnias que ela contém:

eu publiquei este meu pequeno trabalho sob sua autoridade. Assim, será ao senhor a quem Thevet terá não apenas que responder à condenação e à calúnia, que ele fez de maneira geral e na medida de suas possibilidades, relativas à causa que nos fez viajar para a América, mas também, quando trata particularmente do Almirantado da França em sua Cosmografia, à difamação do renome daquele que possibilitou tal viagem.⁵⁰⁵

François de Coligny é o destinatário da *Histoire d'un voyage* dotado de uma agência

⁵⁰⁴ RODRIGUES, Rui Luis. Cidade Sitiada, op. cit., p. 26.

⁵⁰⁵ “j’ay publié ce mien petit labeur sous vostre auctorité. Joint que par ce moyen ce sera à vous auquel Thevet aura non seulement à répondre, de ce qu’en general, et autant qu’il a peu, il a condamné et calomnié la cause pour laquelle nous fismes ce voyage en l’Amerique, mais aussi de ce qu’en particulier, parlant de l’Admirauté de France en sa Cosmographie, il a osé abbayer contre la renommée, souëfve et de bonne odeur à tous gens de bien, de celui qui en fut la cause.” (Dedicatória).

capaz de avaliar aquelas da obra e de seu autor e de desautorizar as obras do autor Thevet, que por sua vez submeteu sua *Cosmographie universelle* à autoridade do rei Henrique III, adversário dos protestantes. O autor Léry, como o autor Staden, produziu seu discurso como forma de agir em circunstâncias político-religiosas específicas, que por seu turno conferiam os contornos que o discurso poderia tomar. Relembrando as considerações de Foucault sobre a função-autor, a ação objetivada pela *Histoire d'un voyage* se insere no campo bipolar do lícito e ilícito, religioso e blasfematório⁵⁰⁶. Em *Warhaftige Historia*, os limites desses polos são claramente estabelecidos na camada mais superficial do discurso – a oposição entre o cativo cristão e os captos gentios é constantemente reafirmada –; já na obra de Léry as fronteiras se embaralham, por efeito de uma duplicação do campo de polaridades. De fato, sobre a oposição cristão x gentio projeta-se a oposição calvinista x católico, que deve ser lida como uma subdivisão de um dos polos da primeira oposição.

É nesse sentido que a insularidade, bem definida na *Histoire memorable*, assume um caráter mais problemático na *Histoire d'un voyage*. O isolamento que os refugiados huguenotes buscavam no Brasil era uma condição para que o projeto utópico calvinista pudesse prosperar. É Rui Luis Rodrigues quem identifica o caráter utópico do relato de Léry sobre o cerco de Sancerre. Na análise deste historiador, a pressão externa exercida sobre os sitiados era entendida por Léry como uma dificuldade a ser suplantada por uma força interna, capaz de concretizar o projeto utópico, a despeito das ameaças externas. Assim, o fracasso da resistência dos sitiados seria, em última instância, sua própria responsabilidade, pois na “leitura providencialista do pastor Léry está clara a noção de que, tivessem os calvinistas de Sancerre agido de forma menos egoísta, a mão divina os teria ajudado”⁵⁰⁷. Em seus momentos iniciais, a viagem ao Brasil é ainda mais claramente um projeto utópico, cujo fracasso dependeu de uma força interna que se exteriorizou: Villegagnon passou de agente viabilizador a agente inviabilizador do projeto. Essa passagem obrigou Léry a dividir o campo cristão entre católicos violentadores e protestantes violentados, o que, conseqüentemente, obrigou a reorganizar o campo mais abrangente que opunha cristãos e gentios.

A ruptura entre os católicos e os huguenotes da França Antártica era desfavorável a estes e o reequilíbrio das forças dependia de uma associação com os Tupinambá. Uma necessidade política chocava-se, portanto, com a conveniência religiosa e com seu reflexo discursivo, que mandava contrastar cristãos e gentios. Dadas as circunstâncias, Léry e seus companheiros não tinham outra opção senão contar com o poder nativo, o que para o jovem

⁵⁰⁶ O detalhamento do conceito foucaultiano de função-autor encontra-se em 2.4.4.

⁵⁰⁷ RODRIGUES, Rui Luis. Cidade Sitiada, op. cit., p. 27.

sapateiro talvez não tenha sido encarado com pesar; ao contrário, o estreitamento da aliança vinha ao encontro de sua curiosidade. Assim, por força de circunstâncias históricas específicas, os Tupinambá passaram a ocupar o polo ao qual eles deveriam se opor e esse movimento empurrou Villegagnon, símbolo da opressão católica contra os protestantes, para o campo que teoricamente seria ocupado pelos nativos.

O fato de que, na transposição para o contexto colonial, o conflito entre católicos e protestantes franceses tenha incorporado novos atores – os Tupinambá, mas também os *truchements* – não pode ser desconsiderado na compreensão da configuração discursiva da *Histoire d'un voyage*, como tendem a fazer as opções teóricas, visitadas ao longo deste trabalho, que tomam as representações europeias sobre os povos ameríndios essencialmente como uma projeção de seus próprios interesses, numa limitação que é conferida, em proporções diversas segundo o caso, a razões políticas, religiosas e epistemológicas. Assim, quando se afirma que, no caso do relato de Léry, a valorização dos Tupinambá não vale senão como um meio de pensar a fratura político-religiosa francesa da segunda metade do século XVI, deixa-se de lado que esses indígenas tomaram parte num evento específico desse conflito religioso. Certamente, para eles a aliança com os franceses reformados tinha outros significados, os quais, no entanto, como certas passagens da *Histoire d'un voyage* permitem entrever, tinham também um carácter político, de reação a uma situação de desequilíbrio provocada pelas demandas coloniais da França Antártica. O poder do mundo tupinambá mantém-se, aliás, mesmo se se admitir que ele serviu somente para pensar os impasses históricos vividos pelos franceses em seu próprio país. Ainda que deformada, agora para assumir conotações positivas que contrastassem com o polo blasfematório da cristandade, a sociedade tupinambá servia, como já vimos, para alterar a oposição entre civilizado-cristão e selvagem-gentio, que definia o campo político, religioso e epistemológico dentro do qual os povos do Novo Mundo podiam ser pensados.

Assim como propus na análise de *Warhaftige Historia*, é possível pensar Léry em termos múltiplos: como agente ou personagem da *Histoire d'un voyage* (é o jovem Léry identificado por Lestringant), como autor do discurso da *Histoire* (o Léry maduro) e como o narrador, que faz a intermediação, ou tradução, entre a experiência e o seu discurso. Para o personagem Léry, a proximidade com os Tupinambá se fez tanto por força de uma necessidade política quanto de uma curiosidade em relação ao outro. A primeira necessidade é evidente no personagem Staden e o interesse em conhecer seus captores tinha mais uma função pragmática do que intelectual. Para o autor Léry, como para o autor Staden, a história da salvação era o quadro geral no qual a experiência devia se integrar, com a diferença fundamental de que a

função integradora dessa explicação religiosa estava, no contexto em que se inseria o viajante francês, atravessada pelos conflitos internos à cristandade francesa. Nesse ponto, há uma intersecção entre o contexto geral do personagem e o do autor Léry, já que ambos agiram nessa situação de conflito religioso. Por outro lado, os dois contextos se distanciavam no espaço e no tempo. Em princípio, pois, cabia ao narrador Léry equalizar, no discurso, essas diferenças. É isso, justamente, o que ele não faz.

3.7.2 O civilizado-gentio e o selvagem-cristão

Diante da tarefa de mediar os fatos da experiência e as suas possibilidades discursivas, o trabalho do narrador assume inevitavelmente uma dimensão interpretativa. Esse trabalho – implícito nas operações de seleção, organização e configuração dos elementos que compõem o discurso – é uma demanda tanto da singularidade da experiência quanto da tipicidade do discurso e a mediação é necessária porque as demandas desses dois polos são conflitantes. Como observou Michel Jeanneret, Léry adotou um método do olhar, capaz de organizar “uma vasta rede semântica – imagem, espetáculo, observar, representar, mostrar – que exprime a um tempo a relação do sujeito com o objeto, no campo, e em seguida sua maneira de relatar a experiência, *a posteriori*”⁵⁰⁸. Retomando a análise de Hartog sobre a viagem de Ulisses, esse método seria próprio da narrativa de viagem: a viagem como olhar é seu operador discursivo, que se integra a um esquema narrativo, isto é, a uma forma de responder a uma questão ou resolver um problema (ver seção 2.4.3).

Excluindo o interesse de dar a seu relato uma feição geral e generalizante, o narrador Léry opta por limitar-se às singularidades oferecidas por sua experiência:

minha intenção e meu tema será, nesta história, apenas declarar o que eu pratiquei, vi, ouvi e observei, tanto no mar, na partida e no retorno, quanto entre os selvagens americanos, que frequentei e com quem permaneci por cerca de um ano. E a fim de que o todo seja melhor conhecido e entendido por cada um, começando pelo motivo que nos fez empreender uma viagem tão incômoda e longínqua, direi brevemente em que circunstância ela se deu.⁵⁰⁹

⁵⁰⁸ “un vaste réseau sémantique - image, spectacle, observer, représenter, montrer - qui exprime à la fois le rapport du sujet à l'objet, sur le terrain, puis sa manière de relater l'expérience, *a posteriori*”. JEANNERET, Michel. Léry et Thevet, op. cit., p. 234.

⁵⁰⁹ “mon intention et mon sujet sera en ceste histoire, de seulement declarer ce que j'ay pratiqué, veu, ouy et observé tant sur mer, allant et retournant, que parmi les sauvages Ameriquains, entre lesquels j'ay fréquenté et demeuré environ un an. Et à fin que le tout soit mieux cogneu et entendu d'un chacun, commençant par le motif qui nous fit entreprendre un si fascheux et lointain voyage, je diray briefvement quelle en fut l'occasion.” (cap. I, p. 2).

Essa passagem, que aparece no primeiro parágrafo do primeiro capítulo da *Histoire d'un voyage*, resume o projeto discursivo do narrador. Léry está consciente que deve incorporar a experiência apreendida individualmente numa forma socializadora (compreensível “por cada um”). A necessidade de ter o destinatário em conta por si só leva a narrativa a abrir-se para além da experiência individual – informações contextuais, comparações, analogias, traduções são elementos externos à experiência necessários para torná-la apreensível. A declaração de que o narrador se limitará a narrar o que praticou, viu e ouviu deve, portanto, ser interpretada como um recurso retórico, que a própria sequência do parágrafo ajuda a desnudar. Isso, contudo, não apaga a importância do esforço do narrador em ater-se ao que revelou-se ao seu olhar. Um leitor tão arguto quanto Lévi-Strauss reconhece esse valor do livro de Léry:

nada do que ele ouve nem do que lhe contam desgasta seu olho, por assim dizer. É realmente extraordinário. Ele conserva intacta sua capacidade de ver e, imagino, a utiliza para controlar o que dizem os raros intérpretes, que sabem uma enormidade de coisas, mas não têm necessariamente a preocupação da veracidade.⁵¹⁰

Essa capacidade da visão de Léry pode ser entendida como um mecanismo epistemológico que lhe faculta uma certa independência não apenas relativamente às informações que os *truchements* lhe forneceram, mas também em relação ao repertório discursivo que, em seu tempo, servia de referência à produção de conhecimento sobre os povos do Novo Mundo. Um comentário que Léry faz no capítulo IV do livro reforça essa leitura. Conta o viajante que embora um dos pilotos da viagem de ida fosse iletrado, sua longa experiência e seu domínio dos instrumentos de navegação fazia calar, durante uma tormenta, um sábio personagem que durante as calmarias triunfava ensinando teorias. Com isso, completa Léry, ele não queria questionar o que se encontra nos livros, mas defendia que, “sem se deter tanto na opinião de quem quer que fosse, nunca me fosse alegada a razão contra a experiência de uma coisa.”⁵¹¹

Como é bem sabido, os dois grandes pilares desse repertório são as tradições cristãs e greco-romanas. Evidentemente, Léry nunca as descarta por completo, mas tampouco se dobra a elas a todo tempo, como faz seu adversário Thevet. Nesse sentido, como observou Jeanneret, o olhar de Léry preserva a descontinuidade e a diferença do mundo: “todo o método de Léry culmina igualmente no respeito à diferença. Ele nunca tenta neutralizar a novidade no já

⁵¹⁰ “rien de ce qu’il entend ni de ce qu’on lui raconte ne lui gâche l’oeil, si puis dire. C’est proprement extraordinaire. Il conserve intacte sa capacité de voir et, j’imagine, l’utilise pour contrôler ce que disent des rares interprètes, qui savent énormément de choses, mais n’ont pas nécessairement le souci de la véracité.” LÉVI-STRAUSS, Claude. “Sur Jean de Léry. Entretien avec Claude Lévi-Strauss.”, op. cit., p. 9.

⁵¹¹ “sans tant s’arrester à l’opinion de qui que ce fust, on ne m’alleguast jamais raison contre l’experience d’une chose.” (cap. IV, p. 35).

conhecido, desarmar a singularidade na semelhança. No Brasil, ele se interessa apenas pelo dessemelhante e destaca com prazer sua estranheza.”⁵¹²

Mesmo quando recorre às escrituras sagradas para identificar o ponto de origem da descontinuidade entre os cristãos e os gentios da América – sua hipótese, nada original, é de que os ameríndios descenderiam de Cam, o filho amaldiçoado de Noé –, Léry não fecha questão: “Todavia, como muitas objeções poderiam ser feitas sobre o assunto, não quero aqui decidir a questão e deixarei que cada um creia no que lhe agrada. Seja como for, da minha parte está resolvido que esse pobre povo é originário da raça corrompida de Adão”⁵¹³. A verdade contida na Bíblia sempre será o referencial para as conclusões mais gerais e fixará a posição dos Tupinambá na história da salvação. Contudo, em escalas menos abrangentes, a posição dos Tupinambá em relação a outros grupos humanos é menos estável e definitiva. Assim, embora o discurso de Léry se oriente por um referencial cristão unificador, isso não significa que as condições para sua representação dos Tupinambá estão todas dadas de antemão. O próprio fato de que a *Histoire d'un voyage* está pontilhada por tentativas de compreensão da alteridade tupinambá indica a capacidade de Léry se movimentar dentro dos limites que o calvinismo determinava a seu discurso.

A intenção explicitada no início do primeiro capítulo do livro faz parte da tarefa empreendida pelo narrador e por isso não pode ser identificada à intenção do autor Léry, esse sim diretamente implicado nas relações sociais desencadeadas por seu discurso. A diferença entre o narrador e o autor Léry explicam a duplicação das intencionalidades da obra. A intenção do narrador abre a narrativa, enquanto a do autor abre a obra como um todo, figurando no primeiro parágrafo da dedicatória a François de Coligny:

Como, pois, minha intenção é perpetuar aqui a memória de uma viagem feita expressamente à América para estabelecer o puro serviço de Deus, tanto entre os franceses que para lá se retiraram quanto entre os selvagens que habitam aquelas terras, estimei ser meu dever dar a conhecer à posteridade o quanto o elogio daquele que foi a causa e o motivo da viagem é recomendável.⁵¹⁴

⁵¹² “Toute la méthode de Léry culmine également dans le respect de la différence. Jamais il ne tente de neutraliser la nouveauté dans le déjà connu, de désamorcer la singularité dans la ressemblance. Il ne s'intéresse, au Brésil, qu'au dissemblable et en souligne à plaisir l'étrangeté” JEANNERET, Michel. Léry et Thevet, op. cit., p. 236.

⁵¹³ “Toutesfois, parce qu'on pourroit faire beaucoup d'objections là dessus, n'en voulant icy décider autre chose, j'en lairray croire à chacun ce qu'il luy plaira. Mais quoy que c'en soit, tenant de ma part pour tout resolu, que ce sont pauvres gens issus de la race corrompue d'Adam”, (cap. XVI, p. 261).

⁵¹⁴ “Comme doncques mon intention est de perpetuer icy la souenance d'un voyage fait expressement en l'Amerique, pour establir le pur service de Dieu, tant entre les François qui s'y estoient retirez, que parmi les Sauvages habitans en ce pays-là; aussi ai-je estimé estre mon devoir de faire entendre à la posterité, combien la louange de celuy qui en fut la cause & le motif doit estre à jamais recommandable.” (Dedicatória). A passagem faz lembrar Dryander quando ele contrapõe o que dizem os sábios do passado com as descobertas dos navegadores espanhóis e portugueses. Cf. seção 2.4.4.1.

Não é por acaso que na declaração de intenção que identifico como pertencente ao narrador Léry as questões político-religiosas estejam ausentes e que naquela que identifico como pertencente ao autor Léry essas questões formem todo seu conteúdo. As duas esferas de ação se tocam, mas ainda que a esfera do autor prevaleça sobre a do narrador, esta não se subsume àquela.

O frescor do olhar de Léry deve muito a essa não coincidência entre as ações do narrador e do autor. Com efeito, o narrador não está preso às mesmas limitações que o autor e é na esfera de ação do narrador que a experiência requer seus direitos. Evidentemente, as questões político-religiosas também estão presentes na experiência do personagem Léry, mas como elas se desdobram num tempo e num espaço diferentes daqueles que orientam a enunciação da intenção do autor, elas se definem por outros contornos.

Uma vez que o trabalho do narrador é de mediação, ou tradução, a afirmação de que o discurso é sempre uma projeção de um polo sobre o outro acaba por solapar o fundamento que dá sustentação à narrativa. Em sentido contrário, assumir que a narração é o palco de um jogo de forças permite concebê-la como um processo homólogo ao das forças históricas que ela representa, isto é, como um espaço-tempo múltiplo, pois composto por agências diversas, nem sempre controladas pela agência do autor (e por todas as forças políticas, religiosas e epistemológicas que a envolvem) e muitas vezes opostas a ela.

Assim, quando, instado pelas intenções do autor Léry, o narrador Léry se põe a narrar sua própria experiência, desponta no horizonte daquele outro espaço-tempo elementos destabilizadores do projeto inicial. A memória involuntária, que tantas vezes irrompe na *Histoire d'un voyage*, forma muitos desses elementos, que produzem uma “alternância entre observação rigorosa e adesão apaixonada”⁵¹⁵. Por mais que essa paixão – o momento de recuperação do fascínio que os Tupinambá exercem sobre Léry – seja desencadeado pela memória involuntária, ela se desenvolve como um exercício do entendimento, pelo qual ele se reconecta às malfadadas circunstâncias político-religiosas da França Antártica. De certa forma, por exemplo, a frustração do projeto utópico calvinista no Novo Mundo foi compensado pela organização, generosidade e hospitalidade tupinambá, que vinham ao encontro das ambições calvinistas de reformar a sociedade⁵¹⁶. Isso, contudo, reenvia mais uma vez ao problema posto pelo paradoxo de Montaigne identificado por Duchet, qual seja, o interesse por outros povos é aparente, pois serve apenas para pensar a sociedade cristã-europeia.

As reflexões de Roy Wagner sobre o trabalho antropológico permitem encarar a questão

⁵¹⁵ “alternance d'observation rigoureuse et d'adhésion passionnée.” JEANNERET, Michel, op. cit., p. 235.

⁵¹⁶ RODRIGUES, Rui Luis. Cidade Sitiada, op. cit.

de outra maneira. Para Wagner, o conhecimento antropológico exige a interpenetração do mundo do conhecedor no mundo daqueles que serão conhecidos, ele é “obrigado a incluir a si mesmo e seu próprio modo de vida em seu objeto de estudo, e investigar a si mesmo”; assim, “o antropólogo usa sua própria cultura para estudar as outras, e para estudar a cultura em geral.”⁵¹⁷ Com isso, não se perde a objetividade, mas ela deixa de ter um caráter absoluto para assumir um caráter relativo, pois está baseada na cultura do observador⁵¹⁸. A experiência que o saber antropológico obtém daqueles para o qual ele se volta só pode significar com o uso de termos familiares, que também são necessários para comunicá-la. O uso de termos familiares para conhecer o que é estranho não significa inevitavelmente que seu produto será pura fantasia. “Uma ‘antropologia’, diz Wagner, que jamais ultrapasse os limiares de suas próprias convenções, que desdenhe investir sua imaginação num mundo de experiência sempre haverá de permanecer mais uma ideologia que uma ciência.”⁵¹⁹

A *Histoire d'un voyage* situa-se justamente em algum ponto entre a ideologia (cristã) e uma ciência (antropológica). O modelo explicativo da história da salvação ainda tem o poder de impor a palavra final, mas ao longo do processo vê-se despontar um cruzamento de projeções, isto é, um descentramento e uma desestabilização⁵²⁰. “Quer ele [o antropólogo] saiba ou não, quer tenha a intenção ou não, seu ato ‘seguro’ de tornar o estranho familiar sempre torna o familiar um pouco estranho. E, quanto mais familiar se torna o estranho, ainda mais estranho parecerá o familiar.”⁵²¹ Nesse sentido, a invenção do selvagem feita por Léry não deve ser encarado como mera ideologia ou criação discursiva, mas como um conhecimento sobre o outro no qual este tem um papel ativo: “Ele [o antropólogo] inventa ‘uma cultura’ para as pessoas, e *elas* inventam ‘a cultura’ para ele.”⁵²²

Essas considerações aproximam-se do entendimento que Cristina Pompa tem sobre as traduções das alteridades antropológicas realizadas pelos missionários quinhentistas e seiscentistas. Para ela, esse trabalho de tradução se fazia a partir da linguagem religiosa: “Apenas no interior deste campo semântico me parece possível colocar corretamente e, diante disso, tentar interpretar o problema histórico e cultural posto pelos profetas tupinambás.”⁵²³

⁵¹⁷ WAGNER, Roy. **A invenção da cultura**. São Paulo: Ubu Editora, 2020, p. 26.

⁵¹⁸ Ibid.

⁵¹⁹ Ibid., p. 27.

⁵²⁰ O percurso da escrita da *Histoire d'un voyage* seguiria, assim, o caminho oposto ao apontado pela análise de Certeau, para quem a “escrita designa *uma operação conforme a um centro*: as partidas e os remetimentos permanecem sob a dependência do querer impessoal que nela se desenvolve e ao qual retornam.” CERTEAU, Michel de. Etno-grafia - A oralidade ou o espaço do outro, op. cit., p. 218-219, grifos do autor.

⁵²¹ WAGNER, Roy. **A invenção da cultura**, op. cit., p. 37.

⁵²² Ibid.

⁵²³ POMPA, Cristina. Religião como tradução, op. cit., p. 56. O trecho, está claro, circunscreve-se à problematização do profetismo tupi-guarani, questão que compreensivelmente invoca o código religioso.

Resta saber a extensão desse campo semântico na construção da alteridade indígena. No caso de Léry, como disse mais acima, o trabalho missionário não foi o motivo principal que o levou ao Brasil. De um lado, na França os huguenotes eram perseguidos pela maioria católica e, de outro lado, a França Antártica se oferecia como refúgio aos protestantes, mas também estava interessada nas contribuições práticas que eles poderiam dar. O sapateiro Léry preenchia tanto a condição de calvinista quanto a de artesão, com a vantagem suplementar que tinha curiosidade de conhecer o Novo Mundo. Além disso, o estreitamento das relações entre Léry e os Tupinambá, na sequência do agravamento das hostilidades de Villegagnon sobre os huguenotes, foi um efeito de conflitos religiosos ocorridos no interior do campo colonial. Ao buscar o auxílio – mais tarde transformado em exílio – entre os Tupinambá, a relação que se criou entre estes e Léry e seus companheiros era principalmente de ordem política. Dessa forma, embora as questões religiosas sejam importantes para compreender a trajetória de Léry no Brasil, ela só o são na medida em que desencadearam relações políticas, seja de rivalidade, seja de aliança. Da mesma maneira, no retorno à Europa, a experiência de Léry entre os Tupinambá serve a uma reflexão sobre a dimensão sociopolítica das Guerras de Religião, isto é, o saldo positivo da aliança dos huguenotes com os Tupinambá estava na base da possibilidade de repensar o contraste entre o civilizado-cristão e o selvagem-gentio. Portanto, as Guerras de Religião, em seus desdobramentos no Velho e no Novo Mundo, eram uma circunstância histórica particular que oferecia a oportunidade de desassociar os termos que compunham cada polo para reassociá-los transversalmente. O civilizado-gentio e o selvagem-cristão tornaram-se categorias antropológicas pensáveis para Léry.

A reflexão antropológica que Léry faz na *Histoire d'un voyage* a partir de sua experiência entre os Tupinambá deve-se, pois, a um jogo complexo de projeções, que pode ser observado em vários níveis. Se as categorias cristãs-europeias projetam-se sobre as categorias tupinambá, estas também se projetam sobre as primeiras, criando um movimento que as altera e as preserva – esse seria o sentido mais profundo do jogo especular, em que a produção da igualdade implica uma inversão. Similarmente, a experiência e o discurso projetam-se uma sobre o outro por meio do trabalho do narrador, assim como o religioso projeta-se sobre o político, e vice-versa. As circunstâncias históricas da trajetória de Léry, no Brasil e na França, foram fundamentais para que sua reflexão antropológica atravessasse um terreno habitado por uma multiplicidade de vozes e pontos de vista, que ele mesmo semeou para em seguida, movido pela força de sua religião, substituir pelo unísono da história da salvação.

3.8 Considerações finais

Voltando uma última vez à dança conduzida pelos caraíbas, é esse episódio que desencadeia a manifestação mais clara do jogo de projeções. Em seu clímax, a dança exerceu um poder tão intenso sobre os sentidos do observador Léry que duas décadas depois ela ainda mantinha-se viva em sua memória. É possível dizer que enquanto a dança transcorria, Léry foi convertido, não propriamente no sentido religioso, mas no sentido de mudar de direção ou de lado. Concluída a cerimônia, o entendimento do observador recobra sua posição e, com a ajuda do *truchement*, Léry revela o conteúdo do discurso dos caraíbas, cuja referência a um grande dilúvio permite ligar o discurso dos falsos profetas ao das Sagradas Escrituras. Muito bem recebidos nas aldeias por onde passam, os caraíbas prosseguem em seu ofício, cuja falsidade Léry denuncia aos Tupinambá e aos leitores. Essa é a ocasião para que os papéis se invertam. Léry lembra de uma visita a outra aldeia, onde, como os caraíbas, ele e seus companheiros foram recebidos com todas as honras. Admirados com a forma como os franceses oraram antes e depois da refeição, um velho tupinambá pergunta o que aquilo queria dizer. Léry aproveita então para divulgar a palavra verdadeira, que os Tupinambá ouvem atentamente. Como havia feito o francês noutra oportunidade, o velho tupinambá liga o discurso de Léry a seu próprio discurso mítico. Embora comovidos com o discurso e comprometidos com ele a ponto de prometerem não mais comer a carne dos seus inimigos, os Tupinambá não tardam a retornar aos projetos de uma nova campanha guerreira.

Em seus êxitos e fracassos Léry de um lado e os caraíbas e os Tupinambá de outro ocupam alternadamente as mesmas posições. De maneira simétrica, o europeu e os nativos agem e são afetados pela agência do outro, absorvem e recusam a verdade alheia, são o objeto e seu reflexo. Na *Histoire d'un voyage*, não se divisa nessas relações o surgimento de uma forma híbrida qualquer (que no entanto surgiria no decorrer das relações entre nativos e europeus), mas a elaboração de uma reflexão sobre a diferença e a semelhança, que possibilita conhecer o outro a partir de si mesmo e a si mesmo a partir do outro. Inevitavelmente, esse processo tanto preserva quanto distorce o que se pretende conhecer, mas a reversibilidade do jogo de projeções é uma estratégia mais sólida de controle das perdas e ganhos.

Um efeito importante dessa reversibilidade é que ela não confirma nem contesta completamente o quadro epistemológico que orientou a elaboração da *Histoire d'un voyage*. Isso deve-se, eu penso, ao fato de Léry ter se valido de uma outra reversibilidade: a do controle

de sua experiência entre os Tupinambá pelas regras epistemológicas de seu tempo, e vice-versa. As circunstâncias históricas, no Novo e no Velho Mundo, propiciavam essa operação, que consciente ou inconscientemente Léry soube pôr em marcha em seu relato.

CONCLUSÃO

Nos meados do século XVI, a costa do Brasil apresentava características bastante singulares. O período de uma ocupação colonial errática estava chegando ao fim, principalmente em razão da maior organização dos esforços portugueses para manter suas possessões frente às ameaças de outros reinos europeus, notadamente a França. Nesse mesmo período, os franceses também buscaram, mas fracassadamente, estabelecer-se de maneira mais organizada na costa sudeste do Brasil.

A crescente estruturação político-administrativa, econômica e religiosa começava a se sobrepor aos primeiros contingentes populacionais europeus, compostos por desclassificados, degredados, mercenários e aventureiros, que, por forças das circunstâncias, tinham se aliado às populações nativas, muitas vezes assumindo seus modos de vida. Mesmo horrorizados com a devassidão desses homens, os administradores e missionários dependiam dessa gente para implementar seus projetos. Dependiam, não menos, da população indígena. Entretanto, com a aceleração da marcha colonizadora, as alianças relativamente equilibradas que havia entre europeus e nativos, que permitiam a estes manterem seus modos de vida e relacionarem-se com o invasor em seus próprios termos, deu lugar a trágico cenário de massacres bélicos e epidêmicos, escravização, assimilação e aniquilamento cultural. Os índios resistiram como puderam, seja enfrentando o inimigo, seja fugindo para o interior do continente.

Hans Staden e Jean de Léry estiveram na costa brasileira nesse momento de transição da história da colônia, numa região reivindicada tanto por portugueses quanto por franceses. Aparentemente bastante distintas, as trajetórias do alemão e do francês realizaram-se em circunstâncias gerais bastante semelhantes. Os europeus que chegavam ao Brasil estavam obrigados a viver em proximidade com indígenas, mestiços e brancos mais ou menos gentilizadas. Por mais embrutecida que fosse essa gente aos olhos de um europeu médio, não havia outra maneira de habitar a terra senão contando com sua colaboração. Se as alianças que portugueses e franceses firmaram com diferentes grupos indígenas viabilizavam seus empreendimentos políticos e econômicos, assim como sua própria sobrevivência no território, elas também colocavam os habitantes da colônia sob o risco de investidas violentas, que atendiam ora a interesses nativos, ora a interesses coloniais, ora a ambos.

A existência de uma esfera de poder exercida pelos nativos e em termos nativos foi determinante para o destino de Staden e Léry. No caso do alemão, o poder tupinambá revelou-se mais claramente, uma vez que o mercenário foi feito prisioneiro dos Tupinambá e, por

consequente, apartado de seu grupo aliado. No que diz respeito a Léry, é a própria aliança com os Tupinambá que revela o poder destes, pois eram eles quem podiam acolher e proteger os huguenotes expulsos da ilha de Coligny por seus próprios conterrâneos. Ao longo dos capítulos 2 e 3, busquei compreender as dinâmicas sócio-históricas que envolveram as relações de rivalidade e de aliança que Staden e Léry estabeleceram com os Tupinambá. Embora a compreensão dessas duas experiências singulares seja por si só importante, meu objetivo era partir delas para compreender sua configuração discursiva. Isto é, eu queria investigar não apenas o papel da agência indígena no destino dos dois viajantes no Novo Mundo, mas também na passagem da experiência histórica para o discurso que se operou do outro lado do Atlântico. A principal questão colocada é se a agência indígena, necessária para a compreensão das experiências históricas, é de alguma maneira preservada no momento de elaboração dos discursos sobre essas experiências.

Evidentemente, para responder a essa questão não bastava assumir a possibilidade de haver uma correspondência mais ou menos precisa entre experiência e discurso. Mas tampouco bastava olhar apenas para a construção discursiva dos dois relatos e seus pressupostos políticos, religiosos e epistemológicos. Para escapar desse impasse, era preciso observar o processo pelo qual a matéria da experiência tomou forma de discurso sem se deixar levar pela ideia de que houvesse um domínio de uma esfera sobre a outra. A hipótese, ao contrário, era de que haveria nesse processo um trabalho de negociação, pelo qual a agência indígena poderia se manifestar sem que os enquadramentos discursivos do Velho Mundo fossem necessariamente contestados. Os relatos de Staden e Léry eram propícios para realizar essa tarefa, pois suas histórias pessoais no Novo Mundo ocorreram no contexto geral de relativo equilíbrio entre poderes nativos e coloniais e em contextos particulares de proeminência do poder nativo.

Em Staden e Léry é possível observar um contraste político-religioso entre o campo da experiência e o campo de sua representação. Na interpretação que propus, Staden pôde escapar do cativeiro por meio de uma negociação na qual ele assumiu e, principalmente, foi assumido pelos Tupinambá como um agente dotado de poderes religiosos afins aos dos xamãs-profetas caraíbas. No discurso de *Warhaftige Historia*, a situação inverte-se, o cativo torna-se um mártir e a agência que o livrou de seus captores passa a provir do Deus cristão. Essa passagem, uma necessidade discursiva no meio político, religioso e epistemológico de Hesse, podia ser analisada em sentido contrário, na medida em que a organização do relato preservava resíduos que permitiam uma contra-leitura da obra, ou seja, uma leitura que resgatava os dados da experiência que a moldura discursiva do livro precisava ao mesmo tempo sobrescrever e preservar.

Na *Histoire d'un voyage*, o contraste político-religioso está na superfície mesma do livro. Ele aparece sob uma forma provisoriamente relativa – ou seja, os valores do mundo tupinambá ora avaliam, ora são avaliados pelos valores europeus-cristão –, mas evolui para conclusões que resgatam a referência absoluta da história da salvação. Em vez de encarar essa relativização provisória como um procedimento retórico que reenviava a alteridade tupinambá aos termos e aos interesses do mundo europeu-cristão cindido pelas Guerras de Religião, busquei encarar o procedimento como uma forma de produzir conhecimento sobre o outro por meio de um jogo de inversão de posições referenciais, que permitiu, por exemplo, pensar o gentio como civilizado e o cristão como selvagem. O fato de que ao fim a posição absoluta de uma verdade cristã-reformada prevaleça não invalida as conquistas de um procedimento epistemológico que inova sem contestar as tradições política, religiosa e epistemológica vigentes no tempo de Léry.

Enfim, o percurso analítico deste trabalho buscou demonstrar que esses dois discursos europeus, longe de serem apenas uma deformação da experiência dos dois viajantes no e ante o mundo tupinambá operada por forças históricas do Velho Mundo, incorporam em suas próprias estruturas as agências nativas, por força de um cruzamento de dinâmicas históricas singulares da costa brasileira e da Europa nos meados do século XVI. Assim, as noções de negociação e de jogo de projeções permitem contestar a univocidade da moldura discursiva cristã-europeia e ouvir outras vozes e outros poderes. Os discursos de *Warhaftige Historia* e de *Histoire d'un voyage* não seriam, portanto, apenas o produto de um determinado regime epistemológico ou de uma ideologia. Ao contrário, a experiência histórica se faz presente nas próprias tramas do texto, muitas vezes à revelia de seus autores. Por meio dessa engrenagem dialética, a História forja o discurso tanto quanto este forja a História, de maneira que é preciso não se orientar por um ou outro polo isoladamente, mas pelo jogo de determinações mútuas criado por suas relações.

REFERÊNCIAS

Fontes primárias

ABBEVILLE, Claude d'. **História da missão dos padres Capuchinhos na ilha do Maranhão e terras circunvizinhas**. Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 2008.

ANCHIETA, José de. **Cartas, informações, fragmentos históricos e sermões (1554-1594)**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1933.

BARRÉ, Nicolas. Lettres de Nicolas Barré. In: GAFFAREL, Paul. **Histoire du Brésil français au seizième siècle**. Paris: Maisonneuve et cie, 1878, p. 372-385.

BRY, Theodore de. **Americae tertia pars memorabile provinci Brasili (...)**. Francofurti: apud Joannem Welchelm, impensis Theodori de Bry, 1592.

CAMINHA, Pero Vaz de. **A carta de Pêro Vaz de Caminha**. Lisboa: Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 2000.

CARDIM, Fernão. **Do principio e origem dos indios do Brasil** e de seus costumes, adoração e ceremonias. Rio de Janeiro: Typographia da Gazeta de Noticias, 1881.

CARDIM, Fernão. **Narrativa epistolar** de uma viagem e missão jesuítica pela Bahia, Ilheos, Porto Seguro, Pernambuco, Espirito Santo, Rio de Janeiro, S. Vicente, S. Paulo, etc. [...]. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1847.

CARDIM, Fernão. **Tratados da terra e gente do Brasil**. Rio de Janeiro: J. Leite & Cia, 1925.

Cartas avulsas: 1550-1568. Rio de Janeiro, Imprensa Nacional, 1887.

C'est la deduction du sumptueux ordre plaisantz spectacles et magnifiques theatres dressees: et exhibes par les citoiens de Rouen ville Metropolitaine du pays de Normandie (...). Rouen: Robert le Hoy, Jean du Gord, 1551.

ÉVREUX, Yves d'. **História das coisas mais memoráveis**, ocorridas no Maranhão nos anos de 1613 e 1614 por Yves D'Evreux; tradução Marcella Mortara ; revisão da tradução Vera A. Harvey. Rio de Janeiro: Batel: Fundação Darcy Ribeiro, 2009.

FRANCK, Sebastian. **Weltbuchs, von newen erfundnen Landtschafften.**: Warhafftige Beschreibunge aller Theil der Welt. Getruckt zu Franckfurt am Mayn: bey Martin Lechler, in Verlegung Sigmund Feirabends vnd Simon Hüters, 1567.

GÂNDAVO, Pero Magalhães de. **Tratado da terra do Brasil.** Brasília: Edições do Senado Federal, 2008.

KNIVET, Anthony. **As incríveis aventuras e estranhos infortúnios de Anthony Knivet.** Rio de Janeiro: Zahar, 2007.

LAFITAU, Joseph-François. **Mœurs des sauvages américains comparées aux mœurs des premiers temps.** Paris: Saugrain l'aîné, 1724.

LEITE, Serafim (org.). **Novas cartas jesuíticas** (De Nóbrega a Vieira). São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1940.

LÉRY, Jean. **Histoire d'un voyage fait en la terre du Bresil, autrement dite Amerique.** S.l.: Antoine Chuppin, 1578.

LÉRY, Jean. **Histoire d'un voyage fait en la terre du Bresil, autrement dite Amerique.** Genève: Antoine Chuppin, 1580.

LÉRY, Jean de. **Histoire memorable de la ville de Sancerre.** Genebra: s.n., 1574.

LÉRY, Jean de. **Viagem à terra do Brasil.** Tradução e notas Sérgio Milliet. Belo Horizonte: Itatiaia, 2007.

MONTAIGNE, Michel de. **Os ensaios.** São Paulo: Penguin Companhia, 2010.

NÓBREGA, Manuel da. **Cartas do Brasil** e mais escritos do Pe. Manuel da Nóbrega; anot. e pref. Serafim Leite. Coimbra: Universidade, 1955.

PIGAFETTA, Antonio. **Le voyage et nauigation, fait par les Espaignolz es Isles de Mollucques.** Paris: en la maison de Simon de Colines, libraire iure de luniuersite de Paris, demoura[n]t en la rue Sainct Jehan de Beauluais, a lenseigne du Soleil Dor, 1525.

Primeiro regimento que levou Tomé de Sousa Governador do Brasil. **Revista Trimestral do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro.** vol. 61, n. 1, p. 39-57, 1º e 2º trim., 1898.

PURCHAS, Samuel. **Haklvytv posthumus, or, Pvrchas his Pilgrimes.** Contayning a history of the world, in sea voyages, & lande-trauells (...). London: Imprinted for H. Fetherston, 1625. v. 4.

RODRIGUES, Vicente. Carta de 17 de março de 1552. **Cartas avulsas: 1550-1568**. Rio de Janeiro: Officina Industrial Graphica, 1931.

SOUSA, Gabriel Soares de. **Tratado descritivo do Brazil em 1587**. Rio de Janeiro: Typographia Universal de Laemmert, 1851.

SOUSA, Gabriel Soares de. **Tratado descritivo do Brasil em 1587**. Rio de Janeiro: Typographia de João Ignacio da Silva, 1879.

SCHMIDL, Ulrich. **Viaje al Río de la Plata**. Buenos Aires: Cabaut y Cia Editores, 1903.

STADEN, Hans. **Duas viagens ao Brasil**. Tradução da transcrição em alemão moderno de Guiomar de Carvalho Franco. São Paulo: Hans Staden-Gesellschaft, 1942.

STADEN, Hans. **Warachtige historie** ende beschriuinge eens lants in America ghelegen. Tantvverpen: Christoffel Plantijn, inde[n] gulden eenhooren, 1558.

STADEN, Hans. **Warhaftige Historia** und Beschreibung eyner Landschafft der wilden nacketen grimmigen Menschenfresser Leuthen in der Newenwelt America gelegen. Marburg: Andreas Kolbe, 1557.

STADEN, Hans. **Warhafftige Historia** unnd beschreibung einer Landtschafft der Wilden, Nacketen, Grimmigen Menschfresser Leuthen, in der Newen Welt America gelegen. Franckfurt am Mayn: Durch Weygandt Han, in der Schnurgassen zum Krug, 1557.

THEVET, André. **La cosmographie universelle**. Paris: Guillaume Chaudiere, 1575.

THEVET, André. **Les Singularitez de la France Antarctique**, autrement nommée Amerique. Paris: Heritiers de Maurice de la Porte, 1557.

THEVET, André. **Singularidades da França Antártica**, a que outros chamam de América. Prefácio, tradução e notas do prof. Estêvão Pinto. Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 2018.

VARTHEMA, Ludovico di. **Die ritterliche vnnnd lobwirdige Reyss** des Gestrengen und uber all ander weit erfarnen Ritter vnd Landtfahrer Herrn Ludouico Vartomans von Bolonia (...). Gedruckt zu Franckfurt am Mayn : Durch Weigandt Han, 1546.

VESPÚCIO, Américo. **Novo mundo: as cartas que batizaram a América**. Brasília: Editora UnB; Rio de Janeiro: Fundação Darcy Ribeiro; Biblioteca Nacional, 2014.

VILLEGAGNON, Nicolas de. Carta a João Calvino, 31 de março de 1557. In: GAFFAREL, Paul. **Histoire du Brésil français au seizième siècle**. Paris: Maisonneuve et cie, 1878. p. 392-397.

WINCKELMANN, Johann Just. **Der americanischen Neuen Welt Beschreibung**. Gedruckt zu Oldenburg: bey Henrich-Conrad Zimmern, 1664.

Referências bibliográficas

ABREU, Capistrano de. **Capítulos de história colonial**. Brasília: Conselho Editorial do Senado Federal, 1998.

ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. **Os índios na História do Brasil**. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2010.

ANDRADE, Oswald de. A crise da filosofia messiânica. In: ANDRADE, Oswald. **A utopia antropofágica**. São Paulo: Globo, 1990. p. 101-147.

ANDRADE, Oswald de. Manifesto Antropófago. **Revista de Antropofagia**. São Paulo, v. 1, p. 3 e 7, maio 1928.

ANDRADE, Oswald de. **Poesias reunidas**. São Paulo: Companhia das Letras, 2017.

ARISTÓTELES. **Poética**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2004.

AZEVEDO, Beatriz. **Antropofagia: Palimpsesto Selvagem**. São Paulo: SESI-SP Editora, 2018.

BARTHES, Roland. Le discours de l'histoire. **Social Science Information**, vol. 6, n. 4, p. 63-75, 1967.

BARTHES, Roland. L'effet de réel. **Communications**, n. 11, p. 84-89, 1968.

BASCHET, Jérôme. Pourquoi élaborer des bases de données d'image? Propositions pour une iconographie sérielle. In: BOLVIG, Axel; LINDLEY, Phillip (ed.). **History and Images: towards a new iconology**. Turnhout: Brepols Publishers, 2003. p. 59-106.

BASCHET, Jérôme. **L'iconographie médiévale**. Paris: Gallimard, 2013.

BAKHTIN, Mikhail. **Esthétique et théorie du roman**. Paris: Gallimard, 2011.

BAXANDALL, Michael. **Padrões de intenção**: a explicação histórica dos quadros. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

BELLUZZO, Ana Maria. **O Brasil dos viajantes**. Rio de Janeiro: Objetiva, 1999.

BENVENISTE, Émile. “A natureza dos pronomes”. In: BENVENISTE, Émile. **Problemas de linguística geral I**. Campinas: Pontes, 1995.

BENJAMIN, Walter. O narrador. Considerações sobre a obra de Nikolai Leskov. In: **Magia e técnica, arte e política**. Obras escolhidas vol. 1. São Paulo: Editora Brasiliense, 1994. p. 197-221.

BENJAMIN, Walter. Sobre o conceito da História. In: **Magia e técnica, arte e política**. Obras escolhidas vol. 1. São Paulo: Editora Brasiliense, 1994. p. 222-232.

BLOCH, Marc. **Apologia da história ou O ofício de historiador**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002.

BOUYER, Marc. Des sauvages et des images. In: STADEN, Hans. **Nus, féroces et anthropophages**. Paris: Éditions Métailié, 1979.

BRYANT, Lawrence M. La cérémonie de l'entrée à Paris au Moyen Âge. **Annales**. Économies, sociétés, civilisations. ano 41, n. 3, p. 513-54, 1986.

CARDOSO, João. **Festa e trabalho**: a encenação tupinambá na entrada em Rouen de Henrique II em 1550. Revista BBM, São Paulo, n. 2, p. 196-215, jan./jun. 2020.

CAREY, Daniel. Truth, Lies and Travel Writing. In: THOMPSON, Carl (ed.). **The Routledge companion to travel writing**. Abingdon, Oxon; New York: Routledge, 2016. p. 3-14.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. Imagens de índios do Brasil: o século XVI. **Estudos Avançados**, São Paulo, v. 4, n. 10, p. 91-110, dezembro 1990.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. Introdução a uma história indígena. In: CARNEIRO DA CUNHA, Manuela (org.). **História dos índios no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras 1992. p. 9-24.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. Política indigenista no século XIX. In: CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. (org.). **História dos índios no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras 1992. p. 133-154.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela, VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Vingança e temporalidade: os Tupinambá. **Journal de la Société des Américanistes**. v. 71, p. 191-208, 1985.

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. 211-242.

CERTEAU, Michel de. **L'invention du quotidien**. 1. arts de faire. Paris: Gallimard, 2010.

CHARTIER, Roger. **La main de l'auteur et l'esprit de l'imprimeur**. Paris: Gallimard, 2015.

CHICANGANA-BAYONA, Yobenj A. **Imagens de Canibais e Selvagens do Novo Mundo: do Maravilhoso Medieval ao Exótico Colonial (séculos XV-XVII)**. Campinas: Editora da Unicamp, 2018.

CLASTRES, Hélène. Les beaux-frères ennemis. À propos du cannibalisme tupinamba. **Nouvelle Revue de Psychanalyse**, n. 6, p. 71-82, outubro 1972.

CLASTRES, Helène. **Terra sem mal**. São Paulo: Brasiliense, 1978.

CLASTRES, Pierre. **A sociedade contra o Estado: pesquisas de antropologia política**. Cosac Naify, 2013.

CLEMENT, Charles R., Denevan William M. et alii. The domestication of Amazonia before European conquest. **Proceedings of the Royal Society B: Biological Sciences**, v. 282, n. 1812, p. 1-9, 2015.

COLIN, Susi. The Wild Man and the Indian in Early 16th Century Book Illustration. In: FEEST, Christian F. (ed.) **Indians and Europe: An Interdisciplinary Collection of Essays**. Aachen: Edition Herodot, Rader Verlag, 1987. p. 5-36.

COMPAGNON, Antoine. **Le Démon de la théorie: Littérature et sens commun**. Paris: Points, 2014.

CORRÊA, Ângelo Alves. **Pindorama de mboïa e îakaré: continuidade e mudança na trajetória das populações Tupi**. Tese de doutorado, São Paulo, MAE-USP, 2014.

DARNTON, Robert. O que é a história dos livros?. In: DARNTON, Robert. **O beijo de Lamourette**. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

DENEVAN, William M. The Aboriginal Population of Amazonia. In: DENEVAN, William M. (ed.). **The native population of the Americas in 1492**. Madison: The University of Wisconsin Press, 1992. p. 205-234.

DUBY, Georges (dir.). **Histoire de la France**: des origines à nos jours. Paris: Larousse, 1999.

DUCHET, Michèle. **Anthropologie et histoire au siècle des Lumières**. Paris: Albin Michel, 1995.

DUFFY, Eve M.; METCALF, Alida C. **The return of Hans Staden: a go-between in the Atlantic world**. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 2012.

FAUSTO, Carlos. Fragmentos de história e cultura Tupinambá: da etnologia como instrumento crítico de conhecimento etno-histórico. In: CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. (ed.), **História dos índios no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 1992. p. 381-396.

FAUSTO, Carlos. **Os índios antes do Brasil**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2000.

FEBVRE, Lucien. **O problema da incredulidade no século XVI**: a religião de Rabelais. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

FERNANDES, Florestan. Antecedentes indígenas: organização social das tribos tupis. In: **História geral da civilização brasileira**. t.1 v.1. A época colonial: do Descobrimento à expansão territorial; introdução geral Sérgio Buarque de Holanda. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2007. p. 83-99.

FERNANDES, Florestan. **A função social da guerra na sociedade tupinambá**. São Paulo: Globo, 2006.

FERNANDES, Florestan. Um balanço crítico da contribuição etnográfica dos cronistas. In: **A investigação etnológica no Brasil e outros ensaios**. São Paulo: Global, 2009.

FERNANDES, Florestan. **A organização social dos Tupinambá**. São Paulo: Difusão europeia do livro, 1962.

FOUCAULT, Michel. Qu'est-ce qu'un auteur? In: **Dits et Écrits 1954-1988**. Paris: Gallimard, 1994. p. 789-820.

FOUCAULT, Michel. **As palavras e as coisas**. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

FOUCAULT, Michel. **L'ordre du discours**. Paris: Gallimard, 1971.

FRANÇA, Jean Marcel Carvalho. A França Antártica e a criação de padrões narrativos sobre o Brasil e os brasileiros. **História**. São Paulo, v. 27, n. 1, p. 15-27, 2008.

GAFFAREL, Paul. **Histoire du Brésil français au seizième siècle**. Paris: Maisonneuve et cie, 1878.

GARBER, Daniel. Physics and Foundations. In: PARK, Katharine; DASTON, Lorraine (ed.). **The Cambridge History of Science**. Vol. 3, Early Modern Science. New York: Cambridge University Press, 2006. p. 21-69.

GAUDIO, Michael. “It Seems Their Voices Are Still in My Ears”: Picturing a Tupinambá Dance in 1592. In: **Sound, Image, Silence: Art and the Aural Imagination in the Atlantic World**. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2019, p. 1-32.

GELL, Alfred. **Arte e agência**. São Paulo: Ubu, 2018.

GENETTE, Gérard. **Paratextos editoriais**. Cotia, SP: Ateliê editorial, 2009.

GREENBLATT, Stephen. **Marvelous possessions**. Chicago: The University Chicago Press, 1992.

GROESEN, Michiel van. **The Representations of the Overseas World in the De Bry Collection of Voyages (1590–1634)**. Leiden: Brill, 2008.

HARBSMEIER, Michael. Spontaneous ethnographies: towards a social history of travellers' tales. **Studies In Travel Writing**, , v. 1, n. 1, p. 216-238, mar. 1997.

HARTOG, François. **Mémoire d'Ulysse**. Récits sur la frontière en Grèce ancienne. Paris: Gallimard, 2014.

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

HARTOG, François. **Régimes d'historicité**. Présentisme et expériences du temps. Paris: Seuil, 2003.

HEMMING, John. **Red gold: the conquest of the Brazilian indians**. London: Macmillan, 1978.

HOLANDA, Sérgio Buarque de. O descobrimento do Brasil. In: **História geral da civilização brasileira**. T.1 v.1. A época colonial: do Descobrimento à expansão territorial; introdução geral Sérgio Buarque de Holanda. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2007.

HUE, Sheila Moura. Introdução. **Primeiras cartas do Brasil: 1551-1555**, introdução e notas de Sheila Moura Hue. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2006. p. 4-10.

IRIARTE, José et alii. Out of Amazonia: Late-Holocene climate change and the Tupi–Guarani trans-continental expansion. **The Holocene**, v. 27, n. 7, p. 967-975, 2017.

JEANNERET, Michel. Léry et Thevet: comment parler d'un monde nouveau ? In: **Mélanges à la mémoire de Franco Simone: France et Italie dans la culture européenne**. Genève: Slatkine, 1983. p. 227-245.

KIENING, Christian. **O sujeito selvagem: pequena poética do Novo Mundo**. São Paulo: Edusp, 2014.

KOSELLECK, Reinhart. **Futuro passado: contribuição à semântica dos tempos históricos**. Rio de Janeiro: Contraponto; Ed. Puc-Rio, 2006.

LEITCH, Stephanie. Visual Images. in Travel Writing. In: DAS, Nandini; YOUNGS, Tim (ed.). **The Cambridge History of Travel Writing**. Cambridge; New York: Cambridge University Press, 2019, p. 456-473.

LESTRINGANT, Frank. O Brasil de Montaigne. **Revista de Antropologia**, [S. l.], v. 49, n. 2, p. 515-556, 2006.

LESTRINGANT, Frank. **O canibal: grandeza e decadência**. Brasília: UnB, 1997.

LESTRINGANT, Frank. **Le huguenot et le sauvage: l'Amérique et la controverse coloniale, en France, au temps des guerres de Religion**. Geneva: Droz, 2004.

LESTRINGANT, Frank. **Jean de Léry ou l'invention du sauvage: Essai sur l'Histoire d'un voyage fait en la terre du Brésil**. Paris: Honoré Champion, 2005.

LESTRINGANT, Frank. Philosopher's Breviary: Jean de Léry in the Enlightenment. **Representations**, Special Issue: The New World, Oakland, n. 33, p. 200-211, winter, 1991.

LESTRINGANT, Frank. Tristes tropistes. Du Brésil à la France, une controverse à l'aube des guerres de religion. In: **Revue de l'histoire des religions**, Paris, v. 202, n. 3, p. 267-294, 1985.

LÉVI-STRAUSS, Claude. Sur Jean de Léry. Entretien avec Claude Lévi-Strauss. In: LÉRY, Jean de. **Histoire d'un voyage fait en la terre du Bresil 1578**. Texte établi, présenté et annoté par Frank Lestringant. Paris: Le livre de poche, 2008. p. 5-14.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **Tristes tropiques**. Paris: Pocket, 2010.

MACLEAN Matthew. Sixteenth-century Cosmography: Its Sources, Development and the Extent of its Ambitions. In: MACLEAN Matthew. **The Cosmographia of Sebastian Münster: describing the world in the Reformation**. Aldershot: Ashgate, 2007.

MARCHANT, Alexander. **Do escambo a escravidão**: as relações econômicas de portugueses e índios na colonização do Brasil, 1500-1580. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1943.

METCALF, Alida C. **Go-betweeners and the colonization of Brazil, 1500–1600**. Austin: University of Texas Press, 2005.

METCALF Alida C. Mapping the Traveled Space: Hans Staden's Maps in *Warhaftige Historia*. **E-Journal of Portuguese History**, Porto, v. 7, n. 1, p. 1-15, 2009.

MÉTRAUX, Alfred. Migrations historiques des Tupi-Guarani. **Journal de la Société des Américanistes**. Paris, vol. 19, p. 1-45, 1927.

MÉTRAUX, Alfred. **A religião dos tupinambás** e suas relações com a das demais tribos tupi-guaranis. São Paulo: Ed. Nacional, Ed. da Universidade de São Paulo, 1979.

MEUNIER, Jacques. Itinerário de uma criança normanda. In: NOVAES, Adauto (org.). **A outra margem do ocidente**. São Paulo: Companhia das Letras, 1999. p. 83-91.

MONTEIRO, John M. The Crises and Transformations of Invaded Societies: Coastal Brazil in the Sixteenth Century. In: SALOMON, Frank; SCHWARTZ, Stuart (ed.). **The Cambridge History of Native Peoples of the Americas, Vol. 3, South America, part 1**. Cambridge: Cambridge University Press, 1999. p. 973-1023.

MONTEIRO, John Manuel. Armas e armadilhas: história e resistência dos índios. In: NOVAES, Adauto (org.). **A outra margem do ocidente**. São Paulo: Companhia das Letras, 1999. p. 237-250.

MONTEIRO, John M. **Negros da terra**: índios e bandeirantes nas origens de São Paulo. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

MORAES, Rubens Borba de. **Bibliographia Brasiliana**. São Paulo: Edusp; Fapesp, 2010.

NAVARRETE LINARES, Federico. Hacia una cosmo-historia: las historias indígenas más allá de la monohistoria occidental. SIMSON, Ingrid; PADILLA, Guillermo Zermeño (coord.). **La historiografía en tiempos globales**. Berlin: Edition Tranvia, 2020. p. 227-252.

- NEUBER, Wolfgang. Travel Reports in Early Modern Germany. REINHART, Max (ed.). **Early Modern German Literature 1350–1700**. Rochester: Camden House, 2007. p. 737-760.
- NOELLI, Francisco da Silva. As hipóteses sobre o centro de origem e as rotas de expansão dos Tupi. **Revista de Antropologia**. São Paulo, v. 39, n. 2, p. 7-53, 1996.
- NOELLI, Francisco da Silva. The Tupi Expansion. In: SILVERMAN, Helaine; ISBELL, William H. (ed.). **Handbook of South American archaeology**. New York: Springer, 2008. p. 659-670.
- OBERMEIER, Franz. Aprender sobre as culturas indígenas na época colonial: a gênese do livro de viagem de Hans Staden (*Historia*, 1557) no cruzamento de discursos alheios. **Anuário de Literatura**, Florianópolis, v. 16, n. 1, p. 132-153, jun. 2011.
- PAGDEN, Anthony. **La caída del hombre natural**: el indio americano y los orígenes de la etnología comparativa. Madrid: Alianza Editorial, 1988.
- PERRONE-MOISÉS, Beatriz, L'Alliance Normando-Tupi au XVIIe Siècle: la Célébration de Rouen, **Journal de la Société des Américanistes**. Paris, vol. 94, n. 1, p. 45-64. 2008.
- PERRONE-MOISÉS, Beatriz. Índios livres e índios escravos: os princípios da legislação indigenista do período colonial (séculos XVI a XVIII). In: CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. (org.), **História dos índios no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras 1992. p. 116-132.
- PERRONE-MOISÉS, Beatriz. O Mito do Bom Francês: Imagens Positivas das Relações entre Colonizadores Franceses e Povos Ameríndios no Brasil e no Canadá. **Estudos Avançados, Série Estudos Brasil França**. São Paulo, v. 3, p. 1-9, 1996.
- PERRONE-MOISÉS, Beatriz; SZTUTMAN, Renato. Notícias de uma certa Confederação Tamoio. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 16, n. 2, p. 401-433, outubro 2010.
- PERRONE-MOISÉS, Beatriz. **Relações preciosas**: franceses e ameríndios no século XVII. Tese de doutorado, São Paulo, FFLCH-USP, 1996.
- PERRONE-MOISÉS, Beatriz. Verdadeiros contrários: guerras contra o gentio no Brasil colonial. **Sexta Feira**, São Paulo, n. 7, p. 24-34, 2002.
- POMPA, Cristina. Profetas e santidades selvagens. Missionários e caraíbas no Brasil colonial. **Revista Brasileira de História**. São Paulo, v. 21, n. 40, p. 177-195. 2001.

POMPA, Cristina. **Religião como tradução: missionários, Tupi e “Tapuia” no Brasil colonial.** Bauru, SP: EDUSC, 2003.

PRATT, Mary Louise. Arts of the Contact Zone. **Profession**, p. 33-40, 1991.

PRATT, Mary Louise. Fieldwork in Common Places. CLIFFORD, James; MARCUS, George E. (org.). **Writing Culture.** Berkeley: University of California Press, 1986. p. 27-50.

PRATT, Mary Louise. **Imperial eyes: travel writing and transculturation.** New York: Routledge, 2008.

RIBEIRO, Darcy. **O povo brasileiro.** São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

RODRIGUES, Rui Luis. Cidade Sitiada: O cerco militar no século XVI como espaço de utopia e de contra-utopia – Os exemplos de Münster (1534-1535) e de Sancerre (1573). **Revista de História**, [S. l.], n. 176, p. 01-34, 2017.

RUBIÉS, Joan-Pau. Texts, images and the perception of ‘savages’ in Early Modern Europe: what we can learn from White and Harriot. In: SLOAM, Kim (ed.) **European Visions: American Voices.** London: British Museum Research Publications, 2009. p. 120-130.

SAHLINS, Marshall. **Ilhas de História.** Rio de Janeiro: Zahar, 2012.

SHAPIN, Steven. The man of science. In: **The Cambridge History of Science.** Vol. 3, Early Modern Science. New York: Cambridge University Press, 2006. p. 179-191.

SOUZA, Ana Paula Gonçalves. **Leituras da alteridade ameríndia em André Thevet e Jean de Léry.** Dissertação de mestrado, São Paulo, FFLCH-USP, 2016.

STEWART, Julian H (ed.). **Handbook of South American Indians**, vol. 5. Washington: United States Printing Office, 1949.

STRATHERN, Marilyn. O efeito etnográfico. In: STRATHERN, Marilyn. O efeito etnográfico e outros ensaios. São Paulo: Ubu Editora, 2017. p. 311-376.

SZTUTMAN, Renato. **O profeta e o principal: A Ação Política Ameríndia e seus Personagens.** São Paulo: Edusp, Fapesp, 2012.

TENHUISEN, Dwight E. R.. Providence and Passio in Hans Staden’s Wahrhaftig Historia. **Daphnis**, n. 34, p. 213-54, 2005.

TINGUELY, Frédéric. Jean de Léry et les vestiges de la pensée analogique. **Bibliothèque d’Humanisme et Renaissance**, Genebra, v.. 57, n. 1, p. 25-44, 1995.

- TODOROV, Tzvetan. **La conquête de l'Amérique**. La question de l'autre. Paris: Seuil, 2013.
- VIDAL, Laurent. La présence française dans le Brésil colonial au XVI^e siècle. *Cahiers des Amériques Latines*, [S.L.], n. 34, p. 17-38, 31 jul. 2000. OpenEdition. <http://dx.doi.org/10.4000/cal.6486>. Consultado em 03 fevereiro de 2022.
- VILLAS BÔAS, Luciana. The Anatomy of Cannibalism: Religious Vocabulary and Ethnographic Writing in the Sixteenth Century. **Studies in Travel Writing**, v. 12, p. 7-27, 2008.
- VILLAS BÔAS, Luciana. **Encontros escritos: Semântica histórica do Brasil no século XVI**. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2019.
- VILLAS BÔAS, Luciana. O Relato de Viagem e a Transmissão de Conhecimento Empírico no Século XVI. **Floema**, n. 6, p. 131-152, jan./jun., 2010.
- VILLAS BÔAS, Luciana. Wild stories of a pious travel writer. **Daphnis**, [S.L.], v. 33, n. 1-2, p. 187-212, 1 maio 2004.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **Araweté: os deuses canibais**. Rio de Janeiro: Zahar, Anpocs, 1986.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Etnologia indígena. In: MICELI, Sérgio (org.). **O que ler na Ciência Social Brasileira (1970-1995)**. São Paulo: Sumaré; Anpocs; Capes, 1999. p. 109-223.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. O mármore e a murta: sobre a inconstância da alma selvagem. In: **A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia**. São Paulo: Cosac e Naify, 2002, p. 181-264.
- VOGEL, Klaus A. Cosmography. In: PARK, Katharine; DASTON, Lorraine (ed.). **The Cambridge History of Science**. Vol. 3, Early Modern Science. New York: Cambridge University Press, 2006, p. 469-496.
- VOIGT, Lisa. Illustrating Brazil in sixteenth century Antwerp. **Le Verger** – bouquet n. 8, p. 1-17, set. 2015.
- VOIGT, Lisa; BRANCAFORTE, Elio. The Traveling Illustrations of Sixteenth-Century Travel Narratives. **PMLA**, v. 129, n. 3, p. 365–398, maio 2014.
- WAGNER, Roy. **A invenção da cultura**. São Paulo: Ubu Editora, 2020.

WHITEHEAD, Neil L. The Ethnographic Lens in the New World: Staden, De Bry, and the Representation of the Tupi in Brazil. MELION, Walter S., WANDEL, Lee Palmer. **Early modern eyes** (ed.). Leiden; Boston: Brill, 2010. p. 81-104.

WHITEHEAD, Neil L. Introduction. STADEN, Hans. **Hans Staden's True History: An Account of Cannibal Captivity in Brazil**. Harbsmeier, M. and Whitehead, N. L. (eds. and trans.). Durham; London: Duke University Press, 2008. p. 14-123.

WHITEHEAD, Neil L. Hans Staden and the Cultural Politics of Cannibalism. **Hispanic American Historical Review**, vol. 80, n° 4, nov. 2000, p. 721-751.

WHITEHEAD, Neil L. Native American Cultures along the Atlantic Littoral of South America, 1499-1650. **Proceedings of the British Academy**, n. 81, p. 197-231, 1993.

ZERON, Carlos. O medo e a relação com o Outro: Hans Staden vencido e vencedor dos canibais Tupinambá. **Revista Tempo Brasileiro**, n. 110, p. 55-69, jul.-set. 1992.

ANEXO

Todas as imagens a seguir são parte de STADEN, Hans. *Warhaftige Historia und Beschreibung eyner Landschafft der wilden nacketen grimmigen Menschenfresser Leuthen in der Newenwelt America gelegen*. Marburg: Andreas Kolbe, 1557. O exemplar a partir do qual foram feitas as imagens faz parte do acervo da Biblioteca Brasiliana Guita e José Mindlin - USP. As imagens estão ordenadas tal como na primeira edição. A imagem 3 aparece três vezes na primeira parte do relato. Neste anexo, consta apenas a primeira aparição.

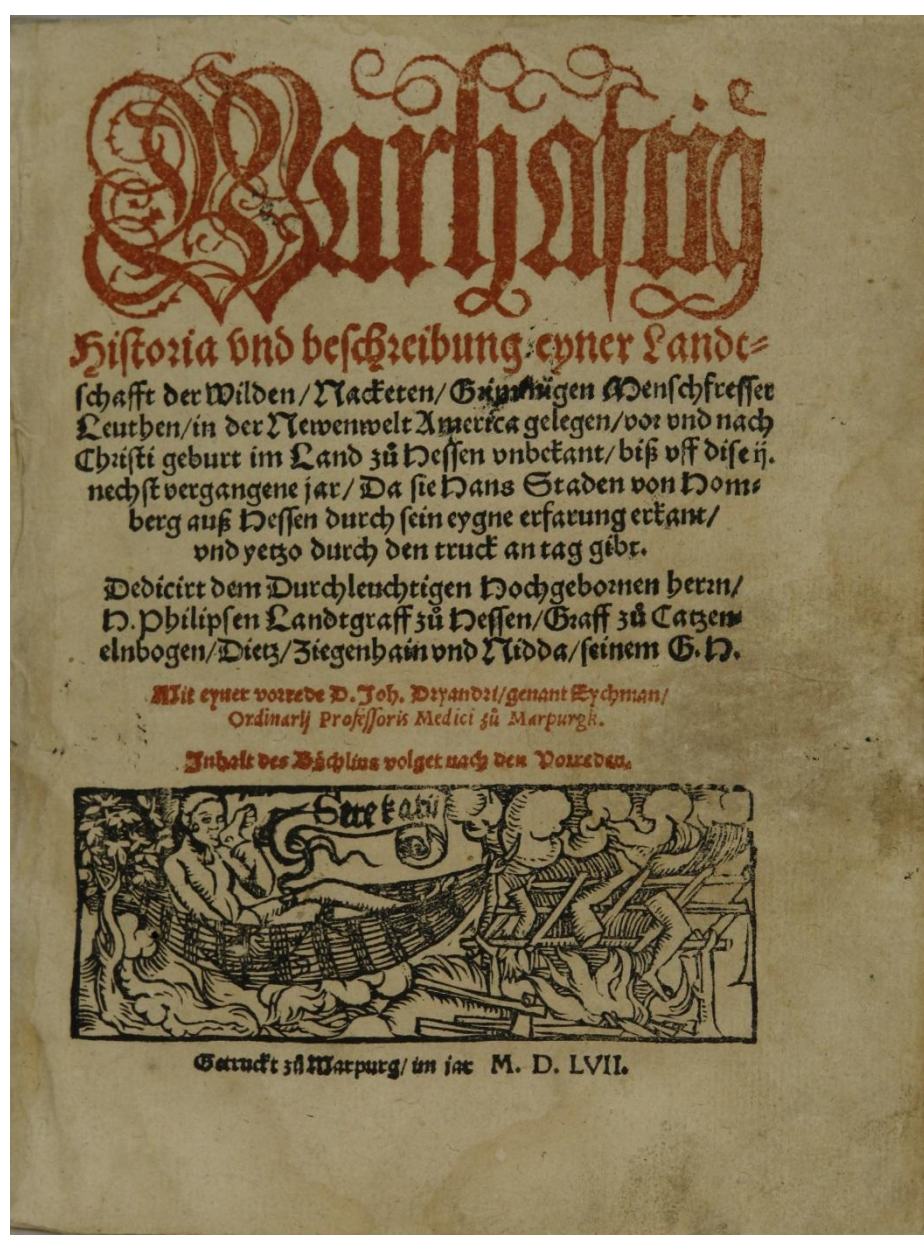


Imagem 1



Imagem 2



Imagem 3



Imagem 4

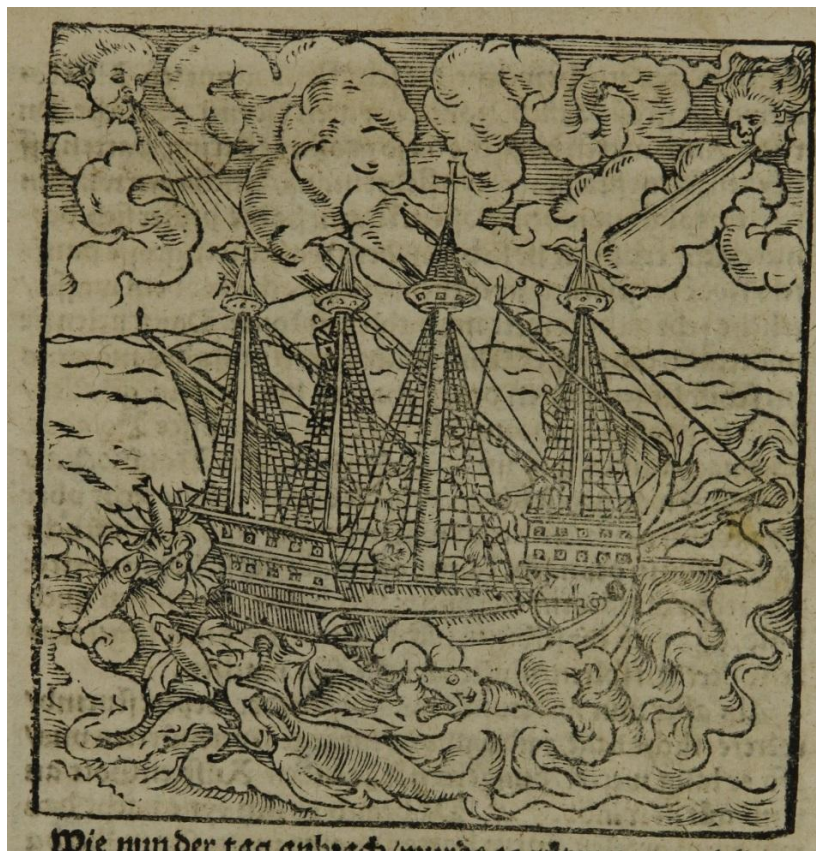


Imagem 5



Imagem 6



Imagem 7



Imagem 8



Imagem 9



Imagem 10

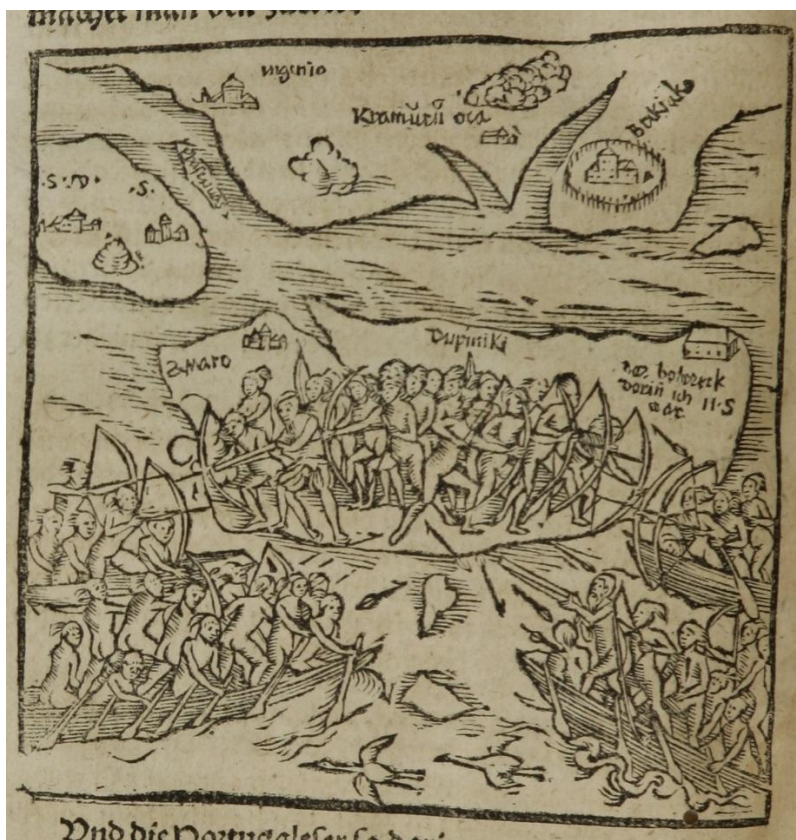


Imagem 11



Imagem 12



Imagem 13

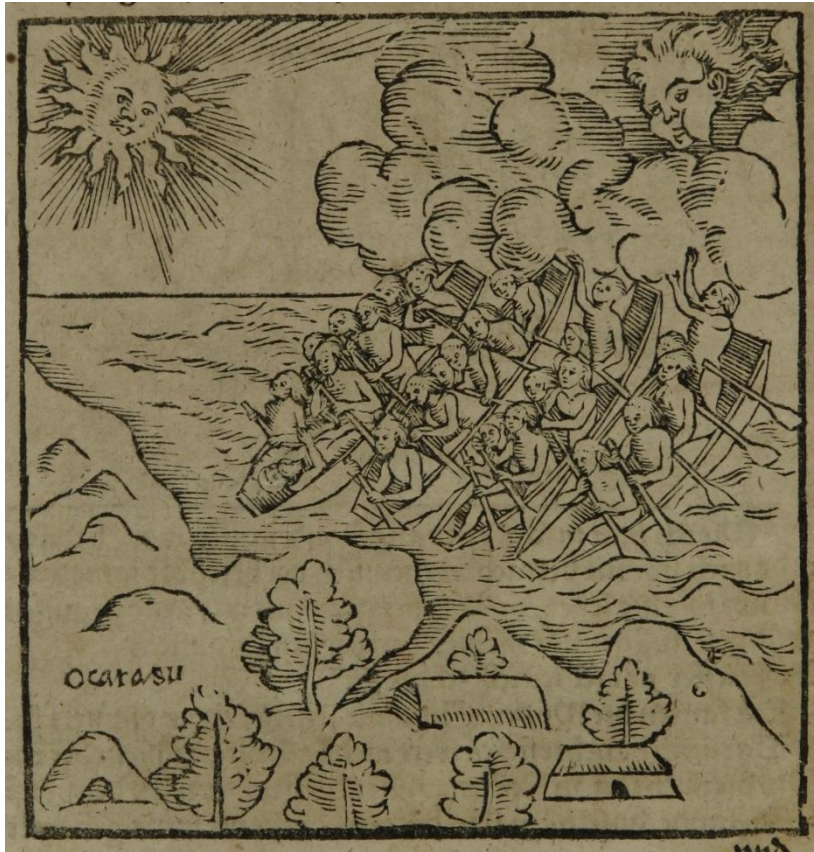


Imagem 14



Imagem 15



Imagem 16



Imagem 17

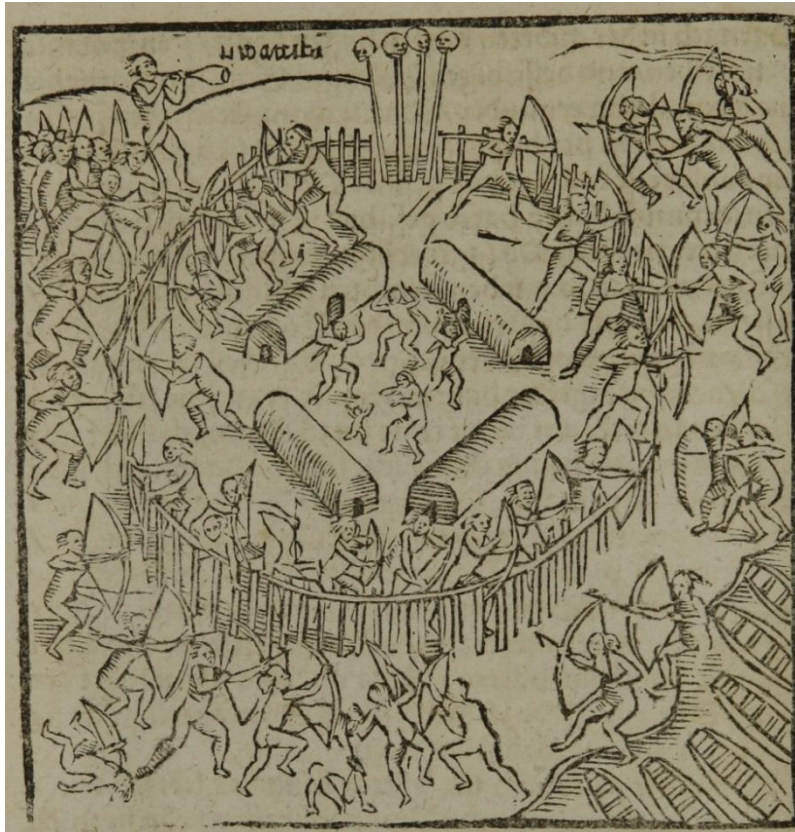


Imagem 18



Imagem 19



Imagem 20



Imagem 21



Imagem 22



Imagem 23

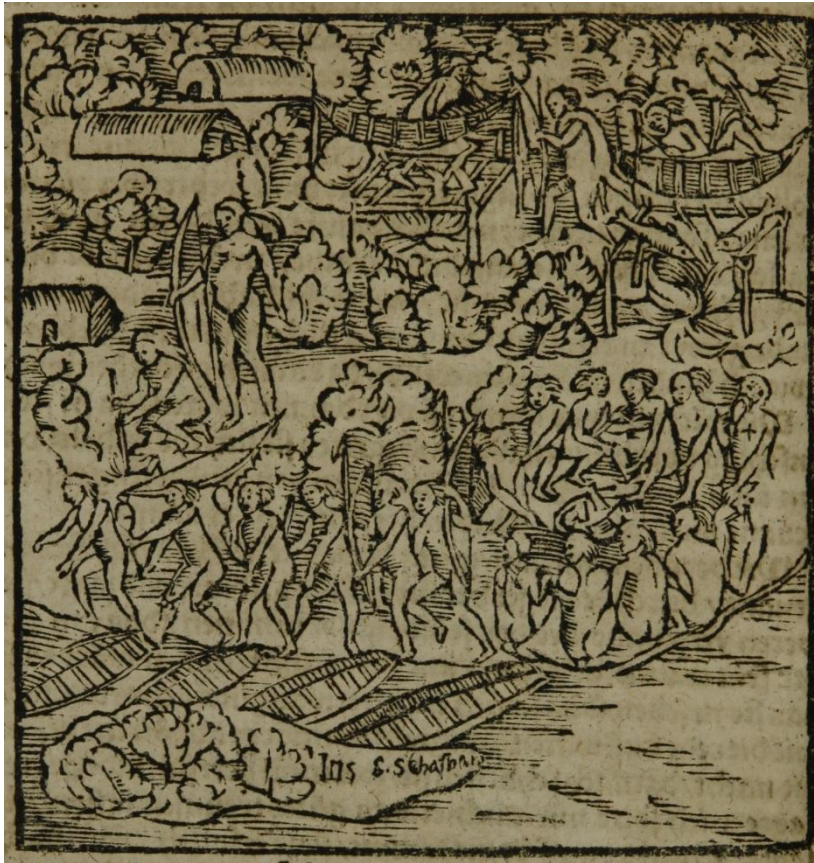


Imagem 24



Imagem 25



Imagem 26



Imagem 27



Imagem 28



Imagem 29



Imagem 30

