

UNIVERSIDADE ESTADUAL DE SANTA CRUZ
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LETRAS:
LINGUAGENS E REPRESENTAÇÕES

GIRLEANE SANTOS ARAÚJO

**REPRESENTAÇÕES DO INDÍGENA ANTROPÓFAGO NO BRASIL:
UM ESTUDO DA LITERATURA DE VIAGEM ENTRE OS SÉCULOS XVI
E XVII**

ILHÉUS

2021

GIRLEANE SANTOS ARAÚJO

**REPRESENTAÇÕES DO INDÍGENA ANTROPÓFAGO NO BRASIL:
UM ESTUDO DA LITERATURA DE VIAGEM ENTRE OS SÉCULOS XVI
E XVII**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Letras: Linguagens e Representações da Universidade Estadual de Santa Cruz para obtenção de título de Mestra em Letras.

Linha de Pesquisa: Literatura e Interfaces

Orientadora: Prof.^a Dr.^a Paula Regina Siega

ILHÉUS

2021

A662 Araújo, Girleane Santos.

Representações do indígena antropófago no Brasil : um estudo da literatura de viagem entre os séculos XVI e XVII / Girleane Santos Araújo. – Ilhéus : UESC, 2021.

133f.

Orientadora : Paula Regina Siega.

Dissertação (mestrado) – Universidade Estadual de Santa Cruz. Programa de Pós-Graduação em Letras : linguagens e representações.

Inclui referências.

1. Escritos de viagens. 2. Brasil – Descrições e viagens. 3. Antropofagia – Rituais – Brasil – Século XVI. 4. Cultura indígena. 5. Historiografia – Brasil. I. Siega, Paula Regina. II. Título.

CDD – 918.1

GIRLEANE SANTOS ARAÚJO

**REPRESENTAÇÕES DO INDÍGENA ANTROPÓFAGO NO BRASIL: UM ESTUDO DA
LITERATURA DE VIAGEM ENTRE OS SÉCULOS XVI E XVII**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Letras: Linguagens e Representações da Universidade Estadual de Santa Cruz como requisito para a obtenção do título de Mestra em Letras, sob a orientação da Profa. Dra. Paula Regina Siega.

31 de março de 2021.

Banca Examinadora

Paula Regina Siega (Orientadora)

Doutora em Línguas, Culturas e Sociedades - Universidade Estadual de Santa Cruz

Carlos José Ferreira dos Santos (Examinador)

Doutor em História e Cultura da Arquitetura e Urbanismo – Universidade Estadual de Santa Cruz

Cristiano Augusto da Silva (Examinador)

Doutor em Literatura Brasileira – Universidade Estadual de Santa Cruz

Inara de Oliveira Rodrigues (Suplente)

Doutora em Letras – Universidade Estadual de Santa Cruz

AGRADECIMENTOS

Agradeço à FAPESB, cujo suporte financeiro foi essencial para a dedicação e bom desempenho dessa pesquisa. Também sou grata à minha orientadora Paula Regina Siega por me guiar nessa trajetória ao longo dos últimos dois anos e por, mesmo diante das novas dificuldades acarretadas pela pandemia, manter o bom acompanhamento do meu trabalho de pesquisa. Além disso, agradeço por todos os momentos que compartilhamos durante a construção e realização da disciplina de estágio, que resultou em um ótimo trabalho conjunto. À professora Kátia Vinhático Pontes, do curso de História da Universidade Estadual de Santa Cruz, por acreditar em mim e me incentivar a tentar o mestrado quando eu já havia desistido.

Agradeço à professora Sandra Maria P. do Sacramento, que fez parte da minha banca de qualificação, pelo trabalho minucioso de correção que ajudou a melhorar a minha dissertação. Também sou grata ao professor Cristiano Augusto da Silva, que também fez parte da minha banca de qualificação, pelas observações e contribuições cuidadosas que fez à minha pesquisa e pelo aprendizado das aulas de quarta à tarde, que influenciaram em parte da escrita do meu trabalho.

À minha mãe Maria D'ajuda F. Santos, que me deu todo o suporte para realização desse sonho, e também ao meu irmão Girleney S. Araújo, que sempre me incentivou a perseverar em meus estudos e seguir o caminho que escolhi. Sem eles, eu provavelmente não teria conseguido cumprir essa importante etapa da minha vida.

A todos os meus professores do Programa de Pós graduação em Letras: Linguagens e Representações, da Universidade Estadual de Santa Cruz, que com as especificidades de cada um, me ajudaram a ampliar meus conhecimentos e senso crítico. Agradeço também aos meus colegas que caminharam comigo nessa jornada e com os quais compartilhei muitos momentos de aprendizado, em especial, à Clarissa D. Mello, pelo ótimo trabalho que realizamos na disciplina de estágio e pelas várias ideias compartilhadas durante esse período. Por último e não menos importante, agradeço ao trabalho do Colegiado, especialmente a Jaíne A. Pereira, funcionária do PPGL, pelo ótimo serviço e pela paciência que teve em sanar todas as minhas dúvidas quando precisei.

A todos vocês, deixo o meu muito obrigada.

Resumo

O presente estudo investiga as representações dos povos indígenas, com ênfase na representação de seus rituais antropofágicos, no Brasil do século XVI, através de uma análise comparativa das narrativas construídas pelos viajantes Hans Staden, Jean de Léry, André Thévet e Anthony Knivet. Com base nas teorias da representação expressas, principalmente, por Roger Chartier (1991, 2002, 2011) e Stuart Hall (2016), trazemos para este trabalho as noções de disputa de representações, códigos linguísticos e culturais partilhados e regime de representação. Abordando a Literatura como um construto sociocultural, este trabalho discute a Literatura de viagem em sua historicidade e nas especificidades de seu gênero, tomando como base os estudos de Fernando Cristóvão (2002), Zinka Ziebell (2002), Jean M. D. C. França (2011, 2012) e Guilherme Schneider (2015).

PALAVRAS CHAVE: Viajantes; Literatura de Viagem; Antropofagia; Representações.

Abstract

The present study investigates the representations of indigenous peoples, with emphasis on the representation of their anthropophagic rituals, in the 16th century at Brazil, through a comparative analysis of the narratives constructed by travelers Hans Staden, Jean de Léry, André Thévet and Anthony Knivet. Based on the theories of representation expressed, mainly, by Roger Chartier (1991, 2002, 2011) and Stuart Hall (2016), we bring to this work the notions of representation dispute, shared linguistic and cultural codes and representation regime. Addressing Literature as a socio-cultural construct, this work discusses Travel Literature in its historicity and in the specifics of its genre, based on the studies of Fernando Cristóvão (2002), Zinka Ziebell (2002), Jean MDC France (2011, 2012) and Guilherme Schneider (2015).

KEY WORDS: Travelers; Travel Literature; Anthropophagy; Representations.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 - Frontispício da obra <i>Theatrum orbis terrarum</i> (1570) do escritor Abraham Ortelius, contendo a representação dos quatro continentes	44
Figura 2 - Gravura da edição pirata do relato de Hans Staden, feita por Weigand Han (1557)	57
Figura 3 – Mapa-múndi de Hartman Schedel (1493)	60
Figura 4 - Quadro de Vasco Fernandes (atribuído), a <i>Adoração dos Magos</i> (1501-1506)	61
Figura 5 - O corpo do prisioneiro sendo preparado pelas mulheres para ser cozido. Theodor De Bry. <i>Americae Tertia Pars</i> (1592)	76
Figura 6 - Desmembramento do corpo do prisioneiro e mulheres correndo com partes do corpo da vítima, conforme o ritual descrito por Staden. Theodor De Bry. <i>Americae Tertia Pars</i> (1592)	76
Figura 7- Staden aparentemente repreendendo os indígenas acerca da antropofagia. Theodor De Bry. <i>Americae Tertia Pars</i> (1592).	77
Figura 8 - Cenas do corpo do prisioneiro sendo assado para o moquém. Theodor De Bry. <i>Americae Tertia Pars</i> (1592)	77
Figura 9, Albrecht Dürer. <i>A Avareza</i> , Viena, 1507.....	78
Figura 10. Parte da alegoria <i>A fome</i> . Etienne Delaune (1575)	79
Figura 11. Close na gravura <i>Preparo e consumo da carne humana assada no moquém</i> Theodor De Bry	79
Figura 12. Xilogravura da primeira edição do livro de Staden mostrando o preparo da cabeça do inimigo para ser comida	87

SUMÁRIO

- **INTRODUÇÃO08**
- **1. NOÇÕES DE REPRESENTAÇÃO E SUAS RELAÇÕES COM A LITERATURA, A CULTURA E A HISTÓRIA13**
 - 1.1 Literatura como construto sociocultural.....13
 - 1.2 A construção da noção de representação e sentidos culturais compartilhados16
- **2. REPRESENTAÇÕES EM TEXTOS COLONIAIS.....28**
 - 2.1 Códigos culturais partilhados: o caso jesuítico.....28
- **3. ALGUMAS CONSIDERAÇÕES SOBRE A LITERATURA DE VIAGEM: UM GÊNERO HÍBRIDO E INDEFINIDO.....37**
 - 3.1 Os Livros de Viagem, sua circulação, seu suposto público e recepção produtiva.....37
 - 3.2 Características gerais do gênero viático46
 - 3.3 O horizonte cultural da Literatura de Viagem: códigos e pré-saberes comuns aos viajantes europeus.....54
 - 3.4 A apropriação dos relatos viáticos sobre as terras do Brasil na iconografia de Theodor De Bry.....73
- **4. OS VIAJANTES E OS ANTROPÓFAGOS: A CONSTRUÇÃO DA IMAGEM DO INDÍGENA “CANIBAL” NO HORIZONTE DA LITERATURA VIÁTICA E AS DISPUTAS PELA POSSE DA VERDADE.....81**
 - 4.1 A construção da imagem do antropófago e a disputa de representações.....81
 - 4.2 Leitores, editores e suas coletâneas de viagem115
- **CONSIDERAÇÕES FINAIS120**
- **REFERÊNCIAS.....127**

INTRODUÇÃO

Nossa pesquisa toma por objeto a Literatura de Viagem produzida ao longo do século XVI e início XVII, no Brasil Colonial, pelos viajantes Hans Staden, Jean de Léry, André Thévet e Anthony Knivet, que ajudou a propagar nos países europeus uma representação das “terras do Brasil”, expressão utilizada pelo rei português Dom João III para instituição do primeiro regimento da colônia, em 1548. Neste trabalho, optamos pelo uso da expressão “Brasil Colonial” ao invés de “América Portuguesa”, pois, como afirmou Hebe Mattos (2019, p. 42), ambas noções se constituem como construções históricas que revelam opções historiográficas diferentes. A primeira expressão surge com a historiografia nacional oitocentista como resultado da emergência do Brasil como estado independente no século XIX, e remetia o termo “colonial” a uma ideia de gênese da nação que se iniciava com o “descobrimento do Brasil” pelos portugueses. A noção de “América Portuguesa” é adotada pela historiografia no século XXI como alternativa à visão retrospectiva que a sua antecessora conotava.

Apesar dos anacronismos, visto que, segundo a autora, no século XVI nenhuma das duas expressões existia ou fazia sentido para identificar as terras do que viria a ser o Brasil, ainda assim, optamos pelo termo “Brasil Colonial”, porque, conforme Mattos (2019, p. 42), ele enfatiza a relação entre a metrópole e a colônia, problematizando, em termos históricos, a subordinação econômica e política da segunda em relação à primeira.

O trabalho integra os esforços do grupo de pesquisa “Gente tragadora de gente, textos tragadores de textos”, coordenado pela Profa. Dra. Paula Regina Siega e voltado a identificar a constante temática da antropofagia na literatura colonial brasileira tomando em exame textos produzidos no ou sobre o Brasil entre os séculos XVI e XVIII. Nosso intento é resgatar algumas representações coloniais dos indígenas antropófagos, através da Literatura de Viagem, identificando como foram fabricadas tendo por base os conhecimentos, crenças e imaginários da cultura do viajante europeu, e como essas representações construíram o horizonte de sentidos compartilhados ou em disputa acerca do antropófago habitante das terras do Brasil.

É importante ressaltar que, apesar de já terem se passado mais de 500 anos após o encontro entre europeus e antropófagos no Novo Mundo, a temática da antropofagia parece ter permanecido presente, ressurgindo ao longo dos séculos na Literatura brasileira, o que demonstra a existência de uma tradição interpretativa em torno do tema, que é constantemente recuperado para “assumir diferentes significados em diversos presentes históricos” (SIEGA,

2020, p. 1). De modo semelhante, Maria Cândida F. de Almeida (2002, p. 18) percebeu que a antropofagia se apresenta como um motivo recorrente na tradição literária, podendo se definir como um *topos*, ou seja, um tema literário recorrente, que faz emergir no texto, em momentos diferentes, uma representação que integra uma das muitas faces do que foi se convencendo como identidade brasileira.

Nossa pesquisa se iniciou com a tarefa de localizar a edição original da narrativa do viajante inglês Anthony Knivet, pois, a princípio, foi cogitado investigar as representações dos indígenas apenas em seu relato. Felizmente, muitos sites disponibilizam arquivos e livros antigos digitalizados, o que nos permitiu encontrar a obra de Knivet em um acervo digital. Percebemos que sua narrativa estava inclusa em uma coletânea de relatos de viagens, publicada pelo editor Samuel Purchas no ano de 1625, que se intitulava *Hakluytus Posthumus or Purchas his Pilgrimes*.

Durante a leitura, percebemos que a narrativa do viajante inglês nos levava a diversos caminhos que pareciam importantes para compreender as representações dos indígenas presentes em sua obra. Uma dessas percepções era acerca da influência dos editores de coletâneas de viagens sobre a obra do viajante, que nos parecia de suma importância para entender o modo como as representações contidas no relato de Knivet serviam também ao propósito desses profissionais. Outra observação nossa é que a história desse trazia vários aspectos semelhantes às de outros viajantes anteriores a ele. Desse modo, pensando na ideia de que existia um horizonte da Literatura de Viagem anterior ao relato de Knivet, decidimos que seria útil trazer também as narrativas de viajantes que o precederam, com o intuito de fazer uma análise comparativa das representações dos indígenas antropófagos do Brasil. Incluímos, então, no nosso *corpus* literário principal, os livros de viagem de Hans Staden, André Thévet e Jean de Léry, que ajudaram a construir as representações que Anthony Knivet iria retomar no início do século XVII.

Hans Staden, que publicou seu relato de viagem em 1557, foi o primeiro viajante a narrar, com detalhes, a sua experiência no Brasil entre indígenas antropófagos, inaugurando, no horizonte comum da Literatura de Viagem, as primeiras representações acerca da antropofagia na colônia portuguesa. Na segunda metade do século XVI, viajantes católicos e protestantes disputaram a posse da verdade em seus escritos sobre o “Novo Mundo”. Isso foi o que aconteceu entre o frei franciscano André Thévet e o pastor calvinista Jean de Léry, ambos integrantes da missão colonizadora da França Antártica, demonstrando que a disputa pelo Brasil se dava não só entre nações, mas também entre religiões. As representações feitas por esses viajantes

constituíam um conjunto de saberes e imaginários sobre os povos ameríndios, que confirmavam os sentidos a eles atribuídos pelos povos europeus: o de selvagens que viviam na ignorância das leis divinas e naturais. A tradição dos relatos viáticos, potencializada pela imprensa e multiplicação dos artefatos livreiros, alimentava, assim, as expectativas das comunidades de leitores e ouvintes acerca da realidade no “Novo Mundo”. A este filão editorial seria integrado, no século seguinte, o relato do inglês Anthony Knivet sobre a sua estadia entre os indígenas “canibais” e portugueses “selvagens”, por mão e obra dos editores Richard Hakluyt e Samuel Purchas.

O primeiro passo para se investigar as representações do “Novo Mundo” na Literatura de Viagem é admitir que nenhum texto, histórico ou literário, mantém relações diretas e neutras com aquilo que aborda. Considerar, então, a problemática do “mundo como representação”, conforme ilustrou Chartier (2002, p. 23-24), significa também considerar que este mundo é moldado através dos discursos que o apreendem e o estruturam, o que, por sua vez, conduz a uma reflexão acerca do modo como uma figuração desse tipo pode ser apropriada através de textos ou mesmo imagens, que dão a ver e pensar o real aos seus leitores.

Para lidar com as representações presentes no *corpus* literário aqui reunido, foi necessário o uso de algumas noções que nos ajudaram a compreender o objeto que estamos investigando. Por isso, iniciamos o primeiro capítulo abordando a Literatura como um construto sociocultural no qual falam diferentes vozes além da voz do autor. Ressaltamos que o texto é permeado pela cultura, pelo gênero e pelo momento histórico ao qual pertence; e que seu sentido depende também dos dispositivos materiais que permitem a sua circulação, bem como da resignificação do público que dele se apossa. Para nos ajudar nessa discussão, trouxemos as considerações de Valdeci R. Borges (2010), Francisco J. C. Falcon (2000), Gabriela L. Grecco (2014), Gustavo Blázquez (2000), Martanézia R. Paganini (2007), Sandra J. Pesavento (2008) e Roberto Reis (1992).

Muito importante para o nosso trabalho é a noção de Representação, para a qual nos valem, principalmente, dos estudos de Roger Chartier (1991, 2002, 2011) e Stuart Hall (2016). Estes nos trazem, entre outros sentidos, a ideia da Representação como aquilo que está no lugar de algo que está ausente e que propicia àquele que a vê uma amostra do que está sendo representado. Isso nos ajudará a entender as descrições presentes nesses relatos que representam para seus leitores aquilo que esses não podem ver por si mesmos. Também nos valem da noção resgatada da sociologia por Chartier, de representação coletiva, pois percebemos que junto à representação do *outro* há sempre uma comparação, por parte do viajante, com a

representação de sua própria cultura. Nessa etapa contamos também com os estudos de José D'Assunção Barros (2005), Nicola Abbagnano (2007), Hanna F. Pitkin (2006), Dominique Santos (2011) e James Young (1999).

Nosso segundo capítulo é breve, e objetiva compreender como os europeus traduziam o que era visto no Novo Mundo para seus compatriotas. Para isso, tomamos a noção de códigos linguísticos e culturais partilhados, proposta por Stuart Hall (2016), bem como o exemplo dado por Adolfo Hansen (1995) ao investigar a presença desses códigos partilhados na literatura jesuítica do Brasil no século XVI. Baseando-nos, ainda, neste estudo de Hansen (1995), tomamos também de Hall (2016, p. 150) a ideia de regime de representação, que se refere ao repertório de imagens ou descrições por meio dos quais a “diferença” é representada em dado momento histórico. Isso nos ajudará a entender essas representações indígenas em conjunto, como um “regime colonial de representação”.

No terceiro capítulo, fizemos uma investigação acerca da Literatura de Viagem. Primeiro, apresentamos os livros de viagem e seu suposto público, além dos ecos que estes escritos provocaram em outros gêneros textuais. Para tentar compreender as características do gênero viático — no qual se encaixam os relatos dos viajantes —, e como este poderia orientar as leituras que dele eram feitas, trouxemos os estudos de Faraz Anjum (2014), Eduardo Batista (2009) Susana M. Cabete (2010), Fernando Cristóvão (2002), Mary Anne Junqueira (2011), Ana Paula S. Menardi (2006), Olivera Popovick (2013), Marcel L. M. Ribeiro (2017) e outros.

Na investigação dos possíveis códigos linguísticos e culturais partilhados no horizonte de sentidos dos viajantes e de seu público, contamos com os trabalhos de Jean M. D. C. França (2011, 2012), Guilherme Schneider (2015), Tzvetan Todorov (1993), Luciana Villas-Bôas (2012) e Zinka Ziebell (2002). Finalizamos esse capítulo com um estudo de caso acerca do modo como Theodor De Bry se apropriou das descrições dos viajantes para compor gravuras que, aparentemente, ajudaram a construir um regime de representação da alteridade. Para essa investigação contaremos com Ronald Raminelli (2002, 2008), Chicangana-Bayona (2006, 2009), Ziebell (2002) e outros.

No quarto capítulo, fizemos uma análise comparativa das representações acerca dos indígenas antropófagos contidas nos relatos dos quatro principais viajantes aqui citados. Usando os conflitos religiosos que ocorreram na Europa no século XVI como fio condutor de nossa análise, tentamos trazer à tona as lutas de representações acerca do Novo Mundo e seus nativos, que foram usadas ideologicamente por católicos e protestantes. Ao mesmo tempo,

elucidando essas diferentes representações, averiguamos a existência de um regime colonial de representação.

Por último, abordamos a questão da leitura, especificamente, com as considerações de Chartier (2002, p.178) no âmbito dos estudos históricos, e salientamos também a influência de alguns editores de coletâneas de viagens, como Richard Hakluyt e Samuel Purchas, que se destacaram por usar esse tipo de literatura em prol dos seus objetivos religiosos e colonialistas. Nessa análise, contamos com os estudos de Andrea Daher (2019), Jean M. D. C. França (2012), Luciana Villas-Bôas (2004, 2010), Ronald Raminelli (1997, 2008), Chicangana-Bayona (2006, 2009) e Zinka Ziebell (2002).

CAPÍTULO 1

NOÇÕES DE REPRESENTAÇÃO E SUAS RELAÇÕES COM A LITERATURA, A CULTURA E A HISTÓRIA

1.1 Literatura como construto sociocultural

Ao lidar com qualquer texto literário devemos estar cientes de que não se trata de um objeto que fala por si só. Nele falam muitas outras vozes além da de seu autor. Como veremos, as vozes de seu tempo, de sua cultura, além da ressignificação de seus leitores também estão implícitas e explícitas em sua construção, e não devem ser ignoradas pelo pesquisador. Sobre isso, Valdeci R. Borges (2010, p.98) observa que no universo dos bens culturais, a expressão literária pode ser tomada como uma forma de representação social e histórica, de modo que ela é testemunha e resultado de uma construção sociocultural de uma época, além de fato estético e histórico, representando as experiências, sentimentos, criações, pensamentos, hábitos e expectativas humanas que circularam na sociedade em determinado período histórico:

A literatura registra e expressa aspectos múltiplos do complexo, diversificado e conflituoso campo social no qual se insere e sobre o qual se refere. Ela é constituída a partir do mundo social e cultural e, também, constituinte deste; é testemunha efetuada pelo filtro de um olhar, de uma percepção e leitura da realidade, sendo inscrição, instrumento e proposição de caminhos, de projetos, de valores, de regras, de atitudes, de formas de sentir... Enquanto tal é registro e leitura, interpretação, do que existe e proposição do que pode existir, e aponta a historicidade das experiências de invenção e construção de uma sociedade com todo seu aparato mental e simbólico (BORGES, 2010, p.98).

Ao estudar as relações atuais que unem Literatura à História, Gabriela de Lima Grecco (2014, p. 45) afirma que tanto a escrita histórica quanto a escrita literária pretendem apreender as realidades humanas, o que evidencia que a força das representações do passado estão propostas nos dois discursos. Assim, muitos historiadores reconhecem no texto literário a possibilidade de se trabalhar com discursos que revelam, em graus variados, o campo da produção simbólica de uma época. Por isso, é fundamental contextualizar o texto que se tem em mãos para elucidar o lugar em que foi produzido, o estilo usado pelo autor, sua linguagem, a sociedade a qual pertence ou à qual é destinado. Fatores como o contexto histórico, sociedade, cultura, bagagem herdada de textos anteriores, bem como convenções de gênero, permeiam os textos exercendo sua influência sobre eles (BORGES, 2010, p. 96).

Entretanto, Chartier (2002, p.127) vê essas características como apenas uma parte do processo de construção da obra, acrescentando a esse os dispositivos resultantes da passagem

do texto ao impresso — o trabalho editorial e o da oficina— considerando que esses também exercem suas marcas no produto final, pois também almejam propósitos próprios, modos de leituras e leitores, que podem corresponder, ou não, aos que foram pretendidos pelo autor. Seria preciso, então, considerar o processo e reconstitui-lo, analisando todas as relações estabelecidas entre o texto, o objeto que o suporta e as práticas de leitura que tomam posse dele (CHARTIER, 2002, p.127). Borges (2010, p. 103) afirma que, seja um texto literário, seja um documento histórico, sua construção se pauta num sistema de regras próprias da escrita que são peculiares ao gênero do texto e específicas ao lugar socioprofissional do autor que o produz, criando, a partir disso, uma ideia de real que está em conformidade com a historicidade e intencionalidade dessa produção, pois todos os componentes dessa operação estão “aprisionados nas teias da cultura e do tempo”:

As representações do mundo social, de uma realidade, tanto objetiva quanto subjetiva, de um tempo e lugar, resultam do entrecruzamento de aspectos individuais e coletivos. O literato não cria nada a partir do nada. Não se faz literatura sem contato com a sociedade, a cultura e a história (BORGES, 2010, p. 103).

Por isso, ele afirma que devemos nos centrar no funcionamento da linguagem literária, na pluralidade e na instabilidade do texto, na recuperação dos diferentes significados, posto que não há um único sentido fixo na obra (BORGES, 2010, 105). Acerca do que seja a “linguagem literária”, Borges (2010, 105) recorre a Chartier para lembrar que cabe ao estudioso historicizar as especificidades do texto literário, reconhecer as fronteiras, conforme as épocas e lugares, entre o que é considerado literatura e o que não é em diferentes períodos.

Segundo Roberto Reis (1992, p. 74), autores e leitores são constituídos por sua posição social e cultural, pois o ato de leitura é um ato político. Se a leitura está relacionada a atos de autoridade e disputa de poder, isto significa que cada texto apresenta uma proposta que intenciona dominar, apagar, ou mesmo distorcer outras propostas de sentido. Cada texto seria, então, a afirmação ou negação de outros textos presentes na sociedade:

A linguagem, matéria de que se nutre a literatura, sendo parte da vida política e social, não só molda nossas percepções como é moldada pelo social. Sendo capital na percepção da realidade, a linguagem tem sido canalizada para atender aos interesses dos grupos dominantes. Os trabalhos de Foucault chamaram a atenção para como as instituições, os discursos e suas respectivas disciplinas são funções do poder porque, sobretudo nas sociedades ditas modernas, distribuem os efeitos do poder. Seria razoável escrever que as formações discursivas são uma réplica das estruturas da sociedade (REIS, 1992, p. 74).

Por isso, o autor insiste que se tenha sempre em mente a lógica da produção, reprodução, circulação e consumo de textos, questionando sempre o estatuto do autor, do crítico e do leitor, pois estes constituem autoridades e receptores desses textos, e estão sempre atravessados por

uma dada historicidade que influencia suas percepções (REIS, 1992, p. 76). Segundo Martanézia Paganini (2007, p. 2), devemos levar em conta a discussão do texto e do contexto no estudo das relações culturais na literatura, considerando o texto ao mesmo tempo como produtor e produto da cultura, que expressa visões de mundo conflitantes, que se encontram, se chocam e dialogam entre si.

A noção de representação se tornou bastante significativa para o estudo das culturas, pois, como afirma Grecco (2014, p.42), é através dela que as sociedades observam a realidade e definem a sua existência. Através dela se define também a existência do outro. A autora lembra que é por meio da representação que alguns grupos impõem sua perspectiva, ou a visão de sua identidade social, e é a Literatura que traz em si uma significativa fonte de análise das diversas visões de mundo em diferentes tempos e espaços. Em outras palavras, a Literatura passa a ser vista, pela História Cultural, como um palco para as diversas representações do mundo social: grupos dominantes puderam apresentar e até mesmo impor sua visão de mundo através do campo literário e, nessas disputas de representações, muitas vozes acabaram silenciadas enquanto outras, em conformidade com o poder hegemônico, foram canonizadas.

Chartier (2002, p. 63) afirma que se tornou claro, para os historiadores que estudam a crítica literária, que nenhum texto — mesmo aparentemente mais documental, ou mais objetivo — mantém uma relação transparente com a “realidade” que busca apreender:

O texto, literário ou documental, não pode nunca anular-se como texto, ou seja, como um sistema construído consoante categorias, esquemas de percepção e de apreciação, regras de funcionamento, que remetem para as suas próprias condições de produção. A relação do texto com o real (que pode talvez definir-se como aquilo que o próprio texto apresenta como real, construindo-o como um referente situado no seu exterior) constrói-se segundo modelos discursivos e delimitações intelectuais próprios de cada situação de escrita.

Isso nos leva a não tratar os textos ficcionais (e acrescento também os históricos) como simples documentos, reflexos realistas de uma determinada realidade histórica, mas a entender a sua especificidade enquanto texto em permanente diálogo com outros textos, inclusive não escritos, e cujas regras de organização e elaboração formal tencionam produzir mais que uma mera descrição (CHARTIER, 2002, p. 63). É nesta linha de pensamento que a ideia de representação, central para os estudos sobre a cultura, vem a ser útil também aos estudos literários. Façamos, portanto, uma breve revisão da noção de representação, mostrando a complexidade que o termo adquiriu ao longo de sua construção histórica e social.

1.2 A construção da noção de representação e sentidos culturais compartilhados

Primeiramente, esclarecemos que neste trabalho optamos por usar a expressão “noção de representação” ao invés de “conceito de representação” para falar sobre o modo como a representação foi compreendida através dos anos e das sociedades. Isso porque, como salientou José d’Assunção Barros (2005, p. 135-136), as “noções” são quase “conceitos”, mas funcionam como forma aproximada do que se quer dizer na elaboração do conhecimento científico, atuando mais como imagens de aproximação (não rigorosamente delimitadas) de um determinado objeto de conhecimento, enquanto os conceitos seriam instrumentos de conhecimento mais elaborados e longamente amadurecidos, o que não significa, por sua vez, que não existam conceitos polissêmicos. Por outro lado, “práticas” e “representações” são ainda noções que estão sendo elaboradas pela História Cultural e também pelos Estudos Culturais.

Nos tempos atuais, a palavra “representação” parece ter adquirido bastante recorrência nos estudos acadêmicos, como afirmou Dominique Vieira C. dos Santos (2011, p. 27) ao identificar em suas pesquisas que este termo tem sido bastante mencionado nos últimos trabalhos historiográficos do Brasil, sobretudo naqueles que partilham o discurso da chamada História Cultural. Entretanto, o autor chama a atenção para o que ele acredita ser um uso aleatório e discriminado do vocábulo, como se este tivesse um único significado e uma história contínua, visto que a maior parte dos trabalhos que mencionam o tema se referem a um número circunscrito de estudiosos articuladores da noção de “representações sociais”, que são quase sempre os mesmos, sem considerar que esses estão inseridos em uma tradição ampla de reflexões, da qual a noção de representação é uma parte importante. Em vista da complexidade dessa noção, o autor sugere que deve haver sempre um estudo aprofundado do conceito e uma revisão dos significados que este adquiriu em diversos contextos.

O termo representação foi abordado ao longo da história por estudiosos de diversas áreas que, ao imprimir-lhe acepções e gamas de sentidos variáveis, demonstraram que essa noção é mais complexa do que se imagina. Além das várias significações que encontramos, por exemplo, em línguas diferentes, podemos perceber ainda que o termo também varia em uma mesma língua, conforme o entendimento que fazem dele as várias áreas do conhecimento, tais como os estudos da linguística, da análise do discurso, das teorias de representação coletiva e etc.

Um indício dessa complexidade já pode ser percebido na etimologia do próprio termo, que é discutida por Hanna Fenichel Pitkin (2006). De acordo com a autora, Lagarde (1937) e

Hauck (1907) identificaram o surgimento do termo no latim com a palavra “*repraesentare*” que significava “tornar presente ou manifesto; ou apresentar novamente”, sendo seu significado quase inteiramente reservado aos objetos inanimados (PITKIN, 2006, p. 17).

Pitkin (2006) demonstra que o sentido da palavra “representação” pode sofrer variações significativas de um idioma para outro, mesmo que os dois sejam próximos. Um exemplo é o do mapa semântico das palavras da família *represent*, na língua inglesa, que não corresponde bem ao de termos cognatos em outros idiomas, como o alemão, que lhe é próximo. A autora constatou no idioma alemão a existência de três palavras distintas como significados do termo “representação”, que eram: *darstellen*, *vertreten*, e *repräsentieren*. Segundo a estudiosa, *darstellen* significa “retratar” ou “colocar algo no lugar de”; *vertreten* significa “atuar como um agente para alguém”; o significado de *repräsentieren* seria próximo ao de *vertreten*, porém, mais formal que este, além de possuir conotações mais elevadas (PITKIN, 2006, p. 16). Ela afirma que, segundo os teóricos alemães da política, *vertreten* pode estar ligado a interesses privados e egoístas, porém, os interesses do bem comum ou bem do Estado devem estar ligados ao termo *repräsentiert*:

Entretanto, o significado de *repräsentieren* não é, de forma alguma, próximo àquele de *darstellen*. Então, para quem fala em inglês o modo pelo qual uma pintura, um pintor ou um ator de palco representam, e o modo pelo qual um agente ou um legislador eleito representam, obviamente, estão ligados ao mesmo conceito. O mesmo não acontece para quem fala em alemão. A história da representação legal, artística, política e de outros tipos de representação entre povos que falam alemão também difere, é claro, da história correspondente entre povos que falam inglês, mas não de uma maneira que corresponda de forma pura e simples àquelas diferenças semânticas. (PITKIN, 2006, p. 16-17).

Com isso, a autora demonstra que o próprio sentido do termo pode ser diferente a depender da língua e da cultura que o conceitua. Isso ressalta a dificuldade que há em encontrar um entendimento que seja o mesmo para uma noção que teve diferentes histórias nos diversos países.

Francisco J. Calazans Falcon (2000, p. 45) também afirma que, etimologicamente, a palavra representação vem do latim *repraesentare*, que significa “fazer presente” ou “apresentar de novo”, ou “fazer presente alguém ou alguma coisa que está ausente”, ou até mesmo “fazer presente uma ideia, por meio da presença de um objeto”. Além desses significados, havia sentidos mais específicos, como o de “apresentar-se diante de um tribunal”, e o de “colocar um objeto no lugar de outro”, ou ainda “encenar um acontecimento rerepresentando-o”. Essas significações adquiriram, na Idade Média, conotações que eram ora teológicas, ora místicas, ora políticas. Nos séculos posteriores, os sentidos associados à palavra “representação”

sofreram algumas variações, dentre as quais podemos destacar um lento processo de cristalização de duas principais acepções: a primeira é a da representação entendida como objetivação, figurada ou simbólica, de algo ausente (um ser, ou objeto, material ou abstrato); a outra é o sentido de representação incorporada à prática política, que significa substituir alguém ausente, podendo-se ou não falar e agir em nome do representado, o que abre a possibilidade de uma ou mais pessoas representarem grupos ou setores sociais.

O historiador Roger Chartier (1991), que se dedicou a estudar as relações entre as práticas e as representações, identificou para o termo “representação” duas famílias de sentidos, quando analisou a cultura do Antigo Regime. Ao investigar as definições antigas do termo, o autor encontrou no *Dicionário Universal* (1727) de Furetière dois sentidos aparentemente contraditórios correspondendo à palavra “representação”. O primeiro sentido apresentaria a ideia de “substituição”, ou, em outras palavras, a de “pôr no lugar de” (CHARTIER, 1991, p. 184). Nesse caso, o autor afirma que a representação faz ver uma ausência, o que, por sua vez, supõe que haja uma diferença clara entre aquilo que representa e o que é representado. Contraditoriamente, no segundo sentido, a representação é a apresentação de uma presença, como, por exemplo, a apresentação pública de uma pessoa ou de uma coisa:

Na primeira acepção, a representação é o instrumento de um conhecimento mediato que faz ver um objeto ausente substituindo-lhe uma "imagem" capaz de repô-lo em memória e de "pintá-lo" tal como é. Dessas imagens, algumas são totalmente materiais, substituindo ao corpo ausente um objeto que lhe seja semelhante ou não: tais os manequins de cera, de madeira ou couro que eram postos sobre a uma sepulcral monárquica durante os funerais dos soberanos franceses e ingleses ("Quando se vai ver os príncipes mortos, exibidos em seus leitos de morte, só se vê a representação, a efígie") ou, mais geralmente e outrora, o leito fúnebre vazio e recoberto por um lençol mortuário que "representa" o defunto. (CHARTIER, 1991, p. 184).

No mesmo dicionário de Furetière, o autor encontra também outro sentido, o de relação simbólica para a representação, que é a atribuição de algum valor moral a imagens ou propriedades das coisas, numa relação que tem de ser decifrável entre o signo visível e o referente significado (CHARTIER, 1991, p. 184).

A real expansão do termo representação começa no século XIII e no início do XIV, quando passou a se dizer, com frequência, que o papa e os cardeais representam a pessoa de Cristo e dos apóstolos, sendo suas próprias encarnações e ocupando seus lugares por sucessão. Nesse mesmo período, os juristas medievais começaram a usar o termo para significar a personificação da vida coletiva, fazendo com que a comunidade fosse vista como uma pessoa. Entre os glosadores existia também a ideia, que derivava do direito romano, de que o príncipe ou o imperador atua pelo povo, ocupando seu lugar e cuidando de seu bem-estar (PITKIN,

2006, p. 18). Nicola Abbagnano (2007, p. 853) escreveu, em seu *Dicionário de Filosofia* (2007), que o termo representação é um vocábulo de origem medieval que indica “imagem” ou “ideia”, ou ambas as coisas, e seu uso foi sugerido pelos escolásticos. No entanto, ele acredita que foi com o fim da escolástica que o termo passou a ser mais usado, passando, às vezes, a indicar o significado das palavras.

Para Falcon (2000, p. 42), quando se encontra o termo “representação” em certos textos de história e ciências sociais, a impressão que se tem é que ele se situa numa constelação de conceitos muito variados, como, por exemplo, o de “imaginários”. Sobre isso, Sandra Pesavento (2008, p. 13) observa que da noção de representação deriva a noção de imaginário, que, segundo a autora, pode ser entendido como um sistema de ideias e imagens de representação coletiva que é construído através da história e que dá significado às coisas. Ela afirma que o imaginário é, ao contrário do que se pensa, um outro real:

Este mundo, tal como o vemos, do qual nos apropriamos e ao qual transformamos é sempre um mundo qualificado, construído socialmente pelo pensamento. Este é o nosso "verdadeiro" mundo, no qual vivemos, lutamos e morremos. O imaginário existe em função do real que o produz e do social que o legitima; existe para confirmar, negar, transfigurar ou ultrapassar a realidade. O imaginário compõe-se de representações sobre o mundo do vivido, do visível e do experimentado, mas também se apoia sobre os sonhos, desejos e medos de cada época, isto é, sobre o não tangível nem visível, que passa, porém, a existir e a ter força de real para aqueles que o vivenciam. (PESAVENTO, 2008, p. 13-14).

Essas diferentes noções se apresentam com vários nomes, geralmente, aplicados ao termo “representações sociais”, como se constituíssem diferentes partes de um todo, que seriam as representações.

Gustavo Blázquez (2000, p. 170) observou que, nos dicionários brasileiros, o significado do item lexical “representação” é construído em quatro eixos: no primeiro, a representação é “o ato ou efeito de tornar presente”, “patentear”, “significar algo ou alguém ausente”; no segundo, ela é “a imagem ou o desenho que representa um objeto ou um fato”; no terceiro, a representação seria “a interpretação, ou a performance, através da qual a coisa ausente se apresenta como coisa presente”; e por fim, no quarto, a representação é “o aparato inerente a um cargo, ao status social” e, assim, “a qualidade indispensável ou recomendável que alguém deve ter para exercer esse cargo”; ou ainda, num novo deslocamento, este termo pode significar “posição social elevada”. O autor afirma que, segundo as três primeiras acepções, a representação supõe a existência de dois conjuntos de elementos entre os quais se estabelecem certas relações de correspondência e que, por sua vez, se atualiza na forma de uma imagem

durante o ato de interpretação, ou como ele diz: a representação seria “a ação ou efeito de por diante dos olhos” (BLÁZQUEZ, 2000, p. 170).

Segundo Blázquez, (2000, p. 171, grifo do autor), nas três primeiras acepções anteriormente citadas, a imagem encontra-se completamente separada do objeto representado, e entre eles não existe nenhuma relação de continuidade (ou metonímia), no sentido em que “representar é ‘estar em lugar de’”. O quarto sentido encontrado pelo autor leva o significado de representação a outra direção. A representação deixa de ser uma substituição de alguma coisa que não está presente e torna-se uma qualidade indispensável ou recomendável que possuem os corpos daqueles que se encontram em uma *posição social elevada*. Desse modo, não há perspectiva nem espaço de separação entre o representado, a representação e o representante, posto que os três se encontram em uma relação de continuidade (metonímica).

Stuart Hall também se debruçou sobre o estudo das representações, passando pelos trabalhos de teóricos como Durkheim, Saussure, Barthes, Foucault e Derrida. Hall (2016, p.31-32) define a representação como “uma parte essencial do processo pelo qual os significados são produzidos e compartilhados entre os membros de uma cultura”. Para explorar como a noção de representação conecta sentido e linguagem à cultura, o autor aborda uma gama de teorias diferentes sobre o assunto, distinguindo três tipos diferentes de abordagem: a reflexiva, a intencional e a construtivista. Na abordagem reflexiva, acredita-se que a linguagem, simplesmente, reflete um significado que já existe no mundo, nos objetos, pessoas etc.; na abordagem intencional a linguagem expressa aquilo que seu falante, escritor ou pintor deseja, por isso seu significado é intencional; na abordagem construtivista, entretanto, o significado do mundo se constrói na linguagem e por meio dela. Esta última, segundo o autor, é a abordagem de maior impacto nos estudos dos últimos anos, e é também a linha teórica seguida por ele.

No dicionário de Oxford, estudado por Hall (2016, p. 32), encontram-se dois sentidos para o termo “representação” (que já foram, inclusive, bastante abordados por outros autores), que são o sentido de “representar algo, trazê-lo à tona na mente por meio de descrição, modelo ou imaginação; produzir semelhança de algo na nossa mente ou em nossos sentidos”; e também o sentido de “simbolizar alguma coisa, pôr-se no seu lugar ou dela ser amostra ou substituto”.

Arthur Ituassu (2016, p. 11, grifo do autor) comenta que Stuart Hall apresenta a ideia de representação “como um ato criativo, que se refere ao que as pessoas pensam sobre o mundo, sobre que ‘são’ nesse mundo e que mundo é esse sobre o qual as pessoas se referem”. Para ele, o estudioso transforma as “representações” em objeto de análise crítica do “real”; ele sugere o

“interrogatório da imagem”, questionando-a e examinando-a sobre os valores contidos nela e além dela. Hall (2016, p. 17) lida de diversas maneiras com a questão da representação. A princípio, ele apresenta a representação como uma das práticas centrais que produz a cultura. Segundo o autor, a cultura diz respeito a significados compartilhados entre seus partícipes, e a linguagem é o meio privilegiado pelo qual damos sentido às coisas, pois seus significados são produzidos e intercambiados pelos que têm acesso comum a ela.

Para explicar o modo pelo qual a linguagem constrói os significados e como permite aos seus participantes interpretar o mundo de maneira semelhante, Hall (2016, p. 18) explica que a linguagem opera como um sistema representacional:

Na linguagem, fazemos uso de signos e símbolos – sejam eles sonoros, escritos, imagens eletrônicas, notas musicais e até objetos – para significar ou representar para outros indivíduos nossos conceitos, ideias e sentimentos. A linguagem é um dos ‘meios’ através do qual pensamentos, ideias e sentimentos são representados numa cultura. A representação pela linguagem é, portanto, essencial aos processos pelos quais os significados são produzidos.

Ao lidar com a questão do sentido, da linguagem e da representação, o autor explica que membros de uma mesma cultura compartilham conjuntos de conceitos, imagens e ideias que lhes permitem interpretar o mundo de modo semelhante, posto que eles compartilham os mesmos “códigos culturais” (HALL, 2016, p. 23). De forma semelhante, Roberto Reis (1992, p. 66) observa que o senso comum, por vezes, não dá conta de todas as dimensões simbólicas da linguagem e da cultura, enxergando como natural o que é cultural. Dando-se através da linguagem, o autor afirma que toda forma de saber é também uma forma de domesticação daquilo que se entende por realidade, de apropriação do objeto sobre o qual se produz conhecimento para recriá-lo em outra dimensão que é ao mesmo tempo, simbólica, humana, social e cultural.

A construção do saber através das representações é um dos pontos vitais dos estudos de Chartier (2002), que observa como o conhecimento histórico e social classifica, divide e delimita o mundo, organizando-o a partir de percepções compartilhadas pelos grupos no qual tal conhecimento é produzido. Segundo o autor, são estes esquemas intelectuais de apreensão do “real” que criam as figuras responsáveis por dar sentido ao presente, por tornar o outro inteligível e decifrar o espaço; e, embora estes esquemas aspirem à universalidade de um diagnóstico que se funda na razão, essas representações do mundo social são, na verdade, determinadas pelos interesses dos grupos que as forjam (CHARTIER, 2002, p. 17).

Hall (2016, p. 24, 34) considera que pensar e sentir são por si mesmos “sistemas de representação”, em que os conceitos, imagens e emoções formadas em nossa mente “dão sentido” ou, em outras palavras, “representam” as coisas que estão, ou podem estar, no mundo. Apoiando-se na teoria saussuriana, ele observa que, na linguística, a representação atua como produtora de significados dos conceitos que temos em nossa mente através da linguagem. Assim, quando pensamos em um objeto, estamos representando-o mentalmente e atribuindo a ele um significado.

O autor analisa a linguagem para demonstrar o modelo geral do funcionamento da cultura e da representação, especialmente através da abordagem semiótica, que estuda a ciência dos signos e seus papéis como veículo de sentido em uma cultura. Porém, Hall (2016, p. 26) admite que a preocupação com a veiculação desses significados teria mudado seu foco de concentração dos pormenores da linguagem para o papel desempenhado pelo discurso na cultura:

Discursos são maneiras de se referir a um determinado tópico da prática ou sobre ele construir conhecimento [...]. Essas formações discursivas, como assim são conhecidas, definem o que é ou não adequado em nosso enunciado sobre determinado tema ou área de atividade social, bem como em nossas práticas associadas a tal área ou tema. As formações discursivas definem ainda que tipo de conhecimento é considerado útil, relevante e “verdadeiro” em seu contexto; definem que gênero de indivíduos ou “sujeitos” personificam essas características.

Para o autor, existem semelhanças e diferenças entre a abordagem semiótica e a discursiva. Uma fundamental é que a abordagem semiótica se concentra em como a representação e a linguagem produzem sentidos, enquanto que a abordagem discursiva se concentra mais nos efeitos e consequências das representações (HALL, 2016, p. 26-27). Os discursos também funcionam como instrumentos de poder, regulando condutas, construindo identidades e o conhecimento, advogando para si a legitimidade e o estatuto de verdade.

O estudioso também afirmou que algumas imagens só ganham significado quando são lidas em seu contexto e relacionadas com outras ou entre si, o que quer dizer que elas não carregam sentidos por conta própria, mas sim, acumulam ou eliminam significados frente a outras, baseando-se em textos e mídias. Ele afirma que, apesar de cada imagem ter um significado específico, quando se trata de como a “diferença” e a “alteridade” são representadas em uma dada cultura e momento histórico, pode se perceber a recorrência de práticas e figuras representacionais (HALL, 2016, p. 150):

Essa acumulação em diferentes textos, em que uma imagem se refere a outra ou tem seu significado alterado por ser “lida” no contexto de outras imagens, chama-se intertextualidade. Todo o repertório de imagens e efeitos visuais por meio dos quais a

“diferença” é representada em um dado momento histórico pode ser descrito como um *regime de representação* (HALL, 2016, p. 150, grifo do autor).

Falcon (2000, p. 49) observou que a história cultural tem dedicado atenção crescente às “representações sociais” enquanto objeto de estudo, no entanto, esta raramente se detém à questão da representação. Ao mesmo tempo, ele alega que este lugar de destaque oferecido às “representações sociais” vem acompanhado de algumas imprecisões conceituais e terminológicas, ao mesmo tempo que esse próprio destaque demonstra uma estratégia discursiva implícita. Essa estratégia discursiva, segundo o autor, tem por objetivo eliminar do campo historiográfico os “problemas filosóficos” que estão, normalmente, implícitos na noção, e também excluir quaisquer referências à consciência individual, que seria fonte de possíveis desvios “psicologistas” ou “humanistas”.

Por isso, historiadores se apropriaram da tradição sociológica e antropológica que deriva de Emile Durkheim, Marcel Mauss e, posteriormente, Lévi Strauss. “‘Consciência coletiva’, ‘consciência social’, ‘mentalidades coletivas’ são expressões que balizam essa preocupação historiadora de evitar as armadilhas das interpretações ‘psicológicas’ e o ‘psicologismo’” (FALCON, 2000, p. 50, grifo do autor). Segundo Pesavento (2008, p. 13):

No início do século XX, os etnólogos Marcel Mauss e Émile Durkheim chamavam a atenção para essa construção social da realidade, realizada por meio de um mundo paralelo de sinais, o qual era surpreendido entre os povos primitivos que então estudavam. Tal realidade representada colocava-se no lugar do real "concreto", até mesmo substituindo-o. Conceito de que os historiadores se apropriaram, as representações deram a chave para a análise desse fenômeno presente em todas as culturas, ao longo do tempo: os homens elaboram idéias sobre o real, as quais se traduzem em imagens, discursos e práticas sociais que não somente qualificam o mundo como também orientam o olhar e a percepção sobre essa realidade.

Chartier faz parte do grupo dos historiadores que se apropriaram dessa tradição sociológica. O autor chama a atenção para o que considera uma falsa noção da existência de uma divisão entre as objetividades das estruturas (através dos documentos seriais, quantificáveis, que acreditam reconstruir a sociedade como verdadeiramente era) e a subjetividade das representações (a qual se ligaria uma história dedicada aos discursos e situada à distância do real). Com base nos escritos de Mauss e Durkheim, Chartier argumenta que as representações não existem apenas enquanto abstração e separadas de uma realidade material, mas estão intimamente ligadas a esta, influenciando-se mutuamente. Sobre essa falsa divisão o autor afirma que para tentar superá-la é necessário, a princípio, “considerar os esquemas geradores dos sistemas de classificação e de percepção como verdadeiras ‘instituições sociais’, incorporando sob a forma de representações coletivas as divisões da organização social”, além

de também considerar “estas representações coletivas como as matrizes de práticas construtoras do próprio mundo social” (CHARTIER, 1991, p. 182-183)

Retornando às teorias de Mauss e Durkheim sobre a noção de “representação coletiva”, Chartier (1991, p. 183) afirma que ela autoriza a articular três modalidades de relação com o mundo social: na primeira, através de classificações e recortes, diferentes grupos sociais constroem suas próprias concepções de realidade, que podem estar em conformidade ou contrastar umas com as outras, produzindo, desse modo, configurações intelectuais múltiplas; em seguida, as práticas desses grupos tentam fazer reconhecer sua identidade social, sua maneira de estar no mundo, seu estatuto e posição social; em terceiro, estes grupos criam suas formas institucionalizadas e objetivadas, por meio das quais seus representantes (instâncias coletivas ou indivíduos singulares) marcam de modo visível e perpétuo a existência do grupo, comunidade ou classe. Com isso, o autor argumenta que uma dupla via se abre: uma delas pensa que a construção das identidades sociais é o resultado da relação entre, de um lado, a imposição feita por aqueles que detém o poder de definir, classificar, nomear e, por outro lado, aqueles a quem essas representações são impostas, e que, por sua vez podem resistir ou aceitá-las. A outra via considera que essa construção de identidade se dá através da tradução do crédito conferido à representação que cada grupo tem de si mesmo (CHARTIER, 1991, p. 183).

O historiador afirma, ainda, que com a noção de representação coletiva, tomada de empréstimo a Mauss e Durkheim, pode-se conciliar imagens mentais, os esquemas que são interiorizados pelos grupos, as categorias incorporadas que gerem e estruturam essas representações. Estas acabam sendo percebidas como modeladas, não por processos psicológicos (singulares ou partilhados), mas, pelas próprias divisões do mundo social. Por isso, a História Cultural toma por objeto a compreensão das representações sociais, visto que “à revelia dos actores [sic] sociais” elas “traduzem as suas posições e interesses objectivamente [sic] confrontados”, que paralelamente, “descrevem a sociedade tal como pensam que ela é, ou como gostariam que fosse” (CHARTIER, 2002, p. 19). Com essas novas percepções, abre-se um novo debate:

[...] será necessário identificar como símbolos e considerar como “simbólicos” todos os signos, actos ou objectos, todas as figuras intelectuais ou representações colectivas graças aos quais os grupos fornecem uma organização conceptual ao mundo social ou natural, construindo assim a sua realidade apreendida e comunicada? A referência fundadora a Ernst Cassirer, reivindicada pela antropologia simbólica americana, depois de o ter sido por Erwin Panofsky, poderia constituir um incitamento nesse sentido, pois define a função simbólica (dita de simbolização ou de representação) como uma função mediadora que informa as diferentes modalidades de apreensão do real, quer opere por meio dos signos linguísticos, das figuras mitológicas e da religião, ou dos conceitos do conhecimento científico. A tradição do idealismo crítico designa

assim por “forma simbólica” todas as categorias e todos os processos que constroem “o mundo como representação” (CHARTIER, 2002, p. 19, sic).

Por isso, destinou-se uma função universal ao espírito do conjunto das produções que vem da ordem da representação ou da figuração, o que fez com que o conceito de símbolo se estendesse ao máximo, remetendo a ele todas as coisas, formas e todos os signos graças aos quais a consciência constitui a “realidade”. Como demonstrou o autor, as representações do mundo social variam de acordo com o meio cultural dos grupos que as fabricam, estando, por isso, sempre em um campo de concorrências e competições que tem tanta importância quanto as lutas econômicas para que se compreenda os mecanismos pelos quais um grupo impõe ou tenta impor a sua concepção de mundo social, seus valores e dominação (CHARTIER, 2002, p 17-20).

Chartier (2002, p. 36) observa também que alguns estudiosos da História intelectual perceberam uma certa concordância entre várias produções intelectuais ou artísticas de certos períodos, seja por empréstimos de influências ou por remeter a um suposto “espírito do tempo” – que seria um conjunto complexo de traços filosóficos, psicológicos e estéticos de uma determinada época.

Pensar de outra forma estas várias relações (entre a obra e o seu criador, entre a obra e o seu tempo, entre as diferentes obras da mesma época) exigia que se forjassem novos conceitos: para Panofsky, o de hábitos mentais (ou *habitus*) e o de força criadora de hábitos (*habit-forming force*); para Febvre, o de utensilagem mental (CHARTIER, 2002, p. 36).

A utensilagem mental é diferente em cada civilização e em diferentes épocas na mesma civilização, renovando-se a cada novo progresso científico ou técnico e se tornando mais adaptada para certas utilizações do que para outras. No entanto, o estudioso ressalta que ela vale apenas pela sociedade que a construiu e pela época em que foi utilizada, não sendo ela perpétua nem universal. Segundo o autor, Levy-Bruhl teria percebido que as categorias de pensamento não são, de modo algum, universais e, por isso, não podem ser reduzidas à mentalidade dos que as estudaram depois, visto que as maneiras de pensar dependem, acima de tudo, dos instrumentos materiais (técnicas) ou conceituais (ciências) que tornaram esse efeito de realidade possível. A tarefa dos historiadores, assim como dos etnólogos seria, portanto, reencontrar as representações antigas em sua irredutível especificidade, sem as envolver em categorias anacrônicas, nem as medir pelos padrões de sua própria utensilagem (CHARTIER, 2002, 37-38).

A história das representações também sofreu a constante acusação de dar ênfase demasiada à noção de representação, definindo-a como objeto fundamental, o que, por sua vez,

resultaria em um esquecimento dos comportamentos concretos, inutilizando o estudo do “mundo real”. Daí a suposta acusação de que esta seria uma história que absorve as práticas dentro das representações e que renuncia ao entrecruzamento de fontes documentais, no qual o documento é reduzido a sua única dimensão textual (CHARTIER, 2011, p. 15-16). Saindo em defesa dessa noção estigmatizada como relativista e idealista, o autor afirma que não consegue conceber que exista uma história possível se não se articulam as representações das práticas e as práticas da representação:

[...] qualquer fonte documental que for mobilizada para qualquer tipo de história nunca terá uma relação imediata e transparente com as práticas que designa. Sempre a representação das práticas tem razões, códigos, finalidades e destinatários particulares. Identificá-los é uma condição obrigatória para entender as situações ou práticas que são o objeto da representação (CHARTIER, 2011, p. 16).

Como exemplo dessa relação entre representações e realidade material, o autor faz menção à sociedade do Antigo Regime, fortemente segmentada, hierarquizada e calcada em representações que tinham por intuito definir a posição dos indivíduos na sociedade, a depender do crédito que é dado a essas, que, por sua vez, através da dominação simbólica, reduzem a necessidade de violência bruta (CHARTIER, 2002, p. 23).

As lutas de representações sociais, que promovem o ordenamento e a hierarquização da própria sociedade (como ocorria no Antigo Regime), centram sua “atenção sobre as estratégias simbólicas que determinam posições e relações, e que constroem, para cada classe, grupo ou meio, um ser-percebido constitutivo de sua identidade” (CHARTIER, 1991, p. 183- 184). Por isso, Chartier (2002, p. 23) constrói sua noção de representação partindo das acepções antigas, visto que a representação era um dos conceitos mais importantes usados na formação da sociedade do Antigo Regime, ajudando na compreensão do seu funcionamento ou das operações intelectuais que lhes permitiam apreender o mundo

O estudioso James O. Young (1999), ao se debruçar sobre o problema da representação no campo específico da literatura, estabelece que há três condições essenciais que devem estar presentes para que algo possa ser considerado uma representação. Primeiro, toda representação de algum objeto, deve representar o objeto. Em segundo lugar, a representação deve ser usada intencionalmente para representar algo, isso é o que o autor denomina condição de intencionalidade. Por último, há a condição de reconhecimento, que diz que uma coisa não pode ser uma representação de algum objeto se o objeto representado não puder ser reconhecido por alguém que não seja a pessoa que pretendeu representá-lo. Assim, “R é a representação de um objeto O se e somente se um sujeito S pretenda que R esteja no lugar de O e um público A (em

que A não é idêntico a S) possa reconhecer que R esteja no lugar de O” (YOUNG, 1999, p. 128, tradução nossa).

A condição de intencionalidade pressupõe que nada pode ser acidentalmente uma representação. Uma pedra que tenha sido esculpida pela natureza e se assemelhe a um objeto não pode ser considerada uma representação deste objeto, pois ela não é um produto intencional de um usuário da linguagem. No entanto, a condição de reconhecimento afirma que apenas a intencionalidade de representar algo não é suficiente para que haja, efetivamente, uma representação. Outras pessoas, que não sejam o criador da representação, devem ser capazes de reconhecer aquilo que se tentou representar. Porém, o autor ressalta que a condição de reconhecimento não exige que absolutamente todos possam reconhecer aquilo que foi representado. No entanto, os membros de uma audiência precisarão ter certas habilidades para reconhecer que algo é uma representação, afinal, muitas, ou talvez, todas as representações são criadas de acordo com regras e convenções, e a familiaridade com essas convenções se faz necessária para que se possa determinar o que está sendo representado (YOUNG, 1999, p. 129). Além disso, os membros da audiência têm de estar familiarizados também com o objeto representado.

Consequentemente, para toda representação há um objeto que é representado, ou objetos que são representados. Alguém que tenha a capacidade de entender uma representação tem a capacidade de visualizar aquilo de que ela trata. A representação vai, então, trazer à mente de um membro de uma audiência qualificada o objeto que é representado. (YOUNG, 1999, p. 129, tradução nossa).

Como visto até aqui, a noção de “representação” é complexa e cheia de variações por conta dos diversos significados que adquiriu ao longo de sua história e da interpretação que cada comunidade linguística e cultural atribuiu a ela. Nas mãos de estudiosos como Mauss, Durkheim, Saussure, Barthes e Foucault, as ideias de representação adquiriram outras conotações e ainda mais complexidade, funcionando conforme a teoria com a qual se relacionavam. No entanto, mesmo em meio a tantas variações, é possível perceber a recorrência de certos sentidos na maioria dos estudos sobre essa noção, como, por exemplo, o sentido de “estar no lugar de”, que denota a representação de algo que está ausente. Em seguida há o sentido de “compor uma identidade”, em que o sujeito faz uma representação de si mesmo. Outro que também é recorrente, apesar de não tão frequente quanto os dois primeiros, é o da “posição elevada”, que também faz supor uma presença. Isso denota que, apesar das inúmeras diferenças, há certa aproximação entre os entendimentos desse tema.

CAPÍTULO 2

REPRESENTAÇÕES EM TEXTOS COLONIAIS

2.1. Códigos culturais partilhados: O caso jesuítico

Chartier (2002, p. 17) afirma que é necessário sempre relacionar os discursos proferidos com a posição de quem os utiliza, visto que as percepções acerca do mundo social não são, de forma alguma, discursos neutros. Elas são produtoras de estratégias e práticas que tendem a impor autoridades sobre outros grupos a fim de legitimar seus projetos ou de justificar, para seu próprio grupo, as suas escolhas e condutas. Se pensarmos sobre o modo como os povos europeus conseguiram ter êxito em seu projeto colonial, podemos perceber de que forma o uso das representações serviram para justificar, para sua própria sociedade, a necessidade de formas de violência e opressão contra os povos que buscavam submeter. O conhecimento sobre o Novo Mundo, produzido através da linguagem, foi uma forma de apropriação e domesticação do *outro* (o não europeu), segundo uma inteligibilidade inscrita no próprio código de representação, compartilhado pelo saber colonial.

Com base nessas reflexões, podemos pensar em um exemplo de representações que ajudaram na construção de um discurso bem conhecido na cultura letrada do Brasil: as produções escritas sobre os povos indígenas do Novo Mundo. Estas adquiriram, nos primeiros séculos de colonização, um *status* de verdade, e legitimaram práticas de dominação na América. Hall (2016, p. 27) afirma que a abordagem discursiva recai, invariavelmente, sobre as especificidades históricas de uma forma ou “regime” de representação e não sobre a linguagem de modo mais geral, focando sobre os significados e a maneira como eles são utilizados em um dado período ou local, e em como essas práticas representacionais operam em situações históricas concretas.

O estudo do pesquisador Adolfo Hansen (1995, p. 88), sobre a prática da correspondência jesuítica no Brasil do século XVI, pode ser bastante ilustrativo sobre essas características da representação. O autor observou que as cartas jesuíticas continham em sua estrutura um modo próprio que orientava sua leitura. Esse modo explicitava a historicidade de certos critérios de verossimilhança presentes na escrita das cartas, e as maneiras do discurso presentes nessa correspondência são práticas que evidenciam o *éthos* ao qual pertenciam os agentes históricos.

Desse modo, a carta jesuítica utiliza códigos amplamente conhecidos e partilhados pelo seu grupo para a tradução de objetos que seriam desconhecidos por estes que não os podiam ver com seus próprios olhos. Esses códigos, por sua vez, poderiam se configurar inclusive em ideias complexas, como por exemplo, a associação da língua indígena à ausência da luz divina. Esse tipo de representação, longe de qualquer fundamento racional, servia de base ao projeto catequizador e civilizador jesuítico. O pesquisador afirma que essas formas discursivas não eram mera técnica aplicada do exterior, mas categorias de pensamento que modelavam a *forma mentis* dos agentes da correspondência (HANSEN, 1995, p.88).

Este estudo pode ser ilustrador para a conceituação de representação proposta também por Young (1999), a partir da ideia de intencionalidade. Hansen (1995, p. 88) demonstra, em sua análise, como a sociedade, a cultura e a linguagem são capazes de moldar a forma como indivíduos de determinados grupos sociais e de determinadas épocas se comunicam e representam o mundo ao seu redor para os seus semelhantes. Ele explica que as cartas jesuíticas eram compostas por um discurso que se apropriava de um modelo para a sua composição, bastante conhecido pelos integrantes da Ordem, e esquematizava retoricamente a enunciação acerca das questões de fé, da ordem e dos assuntos locais.

Composto como função de reconhecimento doutrinário que faz traduções do desconhecido através de um critério teológico e retórico universalmente partilhado, o destinatário é, na carta, personagem sinônimo do “eu” da enunciação, duplicando-o como circularidade de código (HANSEN, 1995, p. 88).

Dessa forma, o que Hansen (1995, p. 93) argumenta é que a carta traz em si os códigos de sua própria decifração. Ao escrever sobre a colônia para dar notícias e descrições, os jesuítas tinham a difícil tarefa de tentar traduzir para os seus irmãos da Ordem, que estavam em outros continentes, as particularidades do Novo Mundo. Para isso, eles utilizavam de um código retórico próprio da comunidade, que padronizava o modelo da carta e orientava o modo como ela deveria ser lida. Esse modelo era conhecido como *ars dictaminis*. Antes de entendermos como a correspondência jesuítica adequou essa nova realidade encontrada nas terras do Brasil a esquemas de percepção próprios do *éthos* daquela ordem religiosa, precisamos entender um pouco mais sobre as características próprias desses escritos.

Segundo Hansen (1995, p. 88-89), as cartas jesuíticas se apropriavam de dois modelos de correspondência: o paulino, da epístola; e o ciceroniano, das cartas. Isso significa que esses textos mesclavam questões de caráter pessoal, como as informações acerca da ação dos membros da Companhia nas terras do Brasil, com questões de ordem geral, como, por exemplo, as referências doxológicas, que são as fórmulas litúrgicas com as quais se glorifica a grandeza

e a majestade divina; ou questões teórico-doutrinárias, que são os dogmas, ritos e liturgias da igreja católica. O autor também ressalta que nas *ars dictaminis* medievais existem dois tipos de cartas diferentes: as de temática *familiaris* e as de temática *negotialis*. A primeira trata de assuntos particulares, visto que o destinatário é tido como “familiar”, e admite até o uso de certa informalidade; enquanto a segunda se refere a assuntos de interesse geral, não sendo, por isso, direcionada a um destinatário específico, o que permite mais erudição e ornamentos ao assunto.

Importante também foi a apropriação feita sobre essa correspondência. Segundo Hansen (1995, p. 90), as cartas dos jesuítas, sejam *familiaris* ou mesmo *negotialis*, foram, a partir do século XVI, publicadas e divulgadas como epístolas pelos membros superiores da Ordem. Em outras palavras, isso significa que elas perdiam seu caráter restrito, passando a circular de forma mais ampla como textos devocionais. As cartas, então, tornam-se outro gênero e passam a se adequar às várias motivações de uma demanda leiga crescente e aos propósitos evangelizadores da Ordem.

Por exemplo, a mesma carta de Nóbrega aos Padres e Irmãos de Coimbra, de agosto de 1549, depois de censurada, traduzida para diversas línguas e publicada numa coletânea de cartas das missões que, ainda no século XVI, é editada várias vezes na Europa, passa a ser lida como texto devocional e apologético, quando não de curiosidades “etnográficas”, ressaltando-se o anacronismo (HANSEN, 1995, p. 90).

Segundo Ernest Robert Curtius (1979, p. 78), a técnica epistolar da *ars dictaminis* surgiu para suprir as necessidades das práticas administrativas no que concerne à composição de cartas e documentos, oferecendo um modelo para tal. A *ars dictaminis*, ou *dictandi*, derivava da palavra *dictare* que, originalmente, significava “ditar”. Sua etimologia remete a um costume vindo da Antiguidade, quando se costumava ditar desde cartas a textos de estilo elevado. De acordo com Hansen (1995, p. 88), esse esquema retórico — desenvolvido ao longo de séculos em estudos como o de C. Julius Victor, Alberico Montecassino e outros — propunha a organização da carta em três ou quatro partes chamadas de *salutatio*, *exordium (captatio)*, *narrativo (argumentatio)* e *subscriptio*, como veremos mais adiante.

Alcir Pécora (2001, p. 17) acrescenta aos estudos de Hansen sobre a *ars dictaminis* o viés renascentista e jesuítico dessa técnica epistolográfica, e especifica pontos do debate teológico típico que se faz “presente na *invenção* retórica dessas cartas”. O interesse do autor é ressaltar que essas cartas não podem ser, totalmente, vistas como uma “tábua em branco impressionada por acontecimentos vividos pelos missionários”, nem de forma objetiva, que as enxerga como representação ou notícia da colônia e de suas gentes, nem de forma subjetiva, quando considera o impacto “sentimental ou expressivo” dessas informações numa mentalidade

católica e europeia (PÉCORA, 2001, p. 18). O estudioso, então, propõe encarar as cartas como um “mapa retórico *em progresso* da própria conversão” (PÉCORA, 2001, p. 18). Segundo sua concepção, essas cartas funcionariam como um instrumento decisivo para a obtenção de êxito nas ações missionárias da Companhia. Desse modo, as convenções dessa tradição epistolográfica, uma vez aplicadas aos diversos casos vividos pelos jesuítas em missão, serviam para sedimentar sentidos que eram adequados aos roteiros do seu mapa retórico.

Assim sendo, o autor afirma que as cartas jesuíticas do Brasil, no século XVI, não testemunham nem significam nada que não possa ser conformado à dinâmica formal que constitui essa correspondência. Ao contrário disso, os conteúdos mais complexos presentes nelas, como as representações do índio, ou, como se refere o autor, “o índio do jesuíta”, não passam de “funções estritas dessa acomodação histórica do gênero” (PÉCORA, 2001, p. 18). Em outras palavras, isso significa que nada que fosse inserido nas cartas poderia fugir dos preceitos que orientavam a sua construção. O novo encontrado na colônia estava fadado a ser submetido às prescrições daquele modelo de escrita e à *forma mentis* da Companhia.

As origens desse modelo remontam a Antiguidade e ele foi alvo de muitos estudos ao longo dos séculos. Pécora (2001, p. 19) afirma que, segundo os estudos de James Murphy, a construção dessa retórica tem um marco muito importante, no século IV, com a obra de C. Julius Victor chamada *Ars rhetorica*. Essa obra se ocupava de diferentes modelos do discurso, como o informal, ou seja, conversacional; e a epístola, incluindo as cartas *negotialis* e *familiaris*. Um ponto essencial que deveria ser observado durante o processo de escrita dessas cartas era o de se fazer distinção entre as posições sociais do remetente e do destinatário. Tanto as saudações quanto as despedidas deveriam explicitar a diferenciação de *status* social, como também o grau de amizade entre ambas partes. Hansen (1995, p. 93) ressalta que, para essa adequação hierárquica, adotava-se os três decoros das antigas *ars dictaminis*. O primeiro orienta que, caso a carta seja dirigida a um superior, não deve haver jocosidade; se ela for destinada a um igual, não deve haver descortesia; e, por último, se for dirigida a um inferior, não deve demonstrar orgulho.

Outro marco, segundo o autor, aconteceu no século XI, com a publicação de *Dictaminum radii*, de Alberico de Montecassino. Esse escritor prescreve que, para o discurso escrito, fosse feita a divisão ciceroniana: *exordium*, narração, argumentação e conclusão. No início da carta, Alberico traça distinções entre a *salutatio*, local do texto em que se evidenciam as pessoas, propósitos e o tema da carta; e o *exordium*, que tem por função predispor o público para o que se segue, tornando-o “atento, dócil e bem disposto” (PÉCORA, 2001, p. 19). A

narratio é onde os acontecimentos são narrados. Segundo Hansen (1995, p. 93, 99), nas cartas jesuíticas, os temas locais são tratados nessa parte. As temáticas aparecem justapostas, como comumente é praticado no gênero, porém, cada uma possui unidade de estilo e sentido para facilitar a sua retomada em cartas posteriores. Por fim, temos a conclusão, também chamada *subscriptio*, que, de acordo com os estudos de Montecassino, é a parte em que acontece uma espécie de resumo dos temas tratados na carta (PÉCORA, 2001, p. 21).

O autor afirma que Bene de Florença, em seu *Candelabrum* (1220), aconselha que a *salutatio* deve sempre ser escrita em terceira pessoa. Ela também deve ser determinada por uma relação de dignidade entre a pessoa que a escreve e seu destinatário, de modo a proporcionar um ajustamento entre ambos, num processo chamado *Collatio personarum*. No *exordium*, deve-se conquistar a simpatia do leitor, o que pode ser feito através de referências do escritor a si mesmo, ao seu destinatário ou ao seu oponente, a depender da ocasião. Ele indica que a *narratio* deve ser concisa, clara e plausível (*brevis, dilucida, verisimilis*). E na *conclusio*, ele propõe que se dê satisfação acerca das expectativas levantadas (PÉCORA, 2001, p. 22).

Ao analisar as *Constituiciones* — conjunto de prescrições que regulam o funcionamento da Companhia Jesuítica — Pécora (2001, p. 26) afirma que é perceptível a importância dessa correspondência no modo como a Companhia se concebe como um corpo único e em como ela atua em favor da fé católica. Em todas as fases da vida religiosa e em todas as divisões da ordem, a “arte epistolar” encontra funções relevantes a cumprir. Segundo o autor, uma das recomendações presentes nas *Constituiciones*, relativa à “conservação no que toca a alma” e ao “aumento das virtudes”, aconselha que, durante a refeição, seja feita uma pregação, a leitura do livro pio, ou das cartas edificantes, de modo que estas sirvam de alimento para a alma também. Isso demonstra que a importância dessa correspondência estava além do mero valor informativo, pois ela servia também para reavivar a perseverança dos inicianos naquilo que eles acreditavam ser a vontade de Deus.

A sétima parte do livro falava acerca da obrigatoriedade dos missionários em, através das correspondências, manter sempre a par dos acontecimentos o seu Superior, para que esse analisasse se era mais conveniente manter o seu subordinado em determinada missão ou realocá-lo para outra, a depender dos resultados alcançados nela. Através das cartas ele também os instrui sobre os procedimentos necessários para alcançar determinados objetivos da Ordem. Todos os resultados alcançados na colônia deveriam ser comunicados para que os missionários pudessem ser aconselhados sobre o modo de agir que fosse mais eficiente. Além disso, a troca mútua de cartas entre superiores e subordinados também servia, na visão da Companhia, para

manter a união entre os jesuítas, pois propiciava que eles tivessem, além das informações sobre as várias missões em que se encontravam, uma “consolação e edificação mútua em Cristo” (PÉCORA, 2001, p. 27). Essa presença e obrigatoriedade da correspondência no cotidiano da Companhia inaciana demonstra que ela adquire importância mediante três aspectos decisivos, que são “o da informação; o da reunião de todos em um; e, enfim, o da experiência mística ou devocional” (PÉCORA, 2001 p. 28).

Segundo o estudioso, existia um esforço jesuítico para capturar, “em letra comunicável”, aquilo que acontecia nos locais onde se encontravam os missionários, mas que, por sua estranheza, exigia um esforço “de vontade e inteligência” para interpretá-los e dotá-los de sentido. Por sua vez, esses acontecimentos, ao serem narrados nas cartas, serviam também para reforçar a unidade espiritual dos membros da Companhia, dispersos pelo mundo, em um propósito comum, que era visto por eles como uma espécie de co-autoria da Providência. Essa união dos membros da Ordem em um só corpo só é, de fato, atingida quando se alcança a “experiência mística”. Em outras palavras, essas cartas, vindas de toda parte do mundo, são, ao mesmo tempo, particulares e exemplares, o que significa que elas se constituem como “referência histórica única e como alegoria espiritual comum” (PÉCORA, 2001, p. 28).

De acordo com Hansen (1995, p. 93), nas cartas jesuíticas o “eu” da enunciação interpreta aquilo que diz para seus destinatários, pondo em cena os códigos institucionais portugueses. Assim, a enunciação produz uma função de reconhecimento ao destinatário, já que esse está ausente e ignorante dos temas locais e, simultaneamente, é conhecedor dos códigos retóricos doutrinários que servem para sua decifração. Isso pode ser entendido como uma circularidade de código, onde o desnível semântico no enunciado pode ser preenchido pelo próprio sistema interpretativo do discurso pelo destinatário:

Assim, somente quando a mediação das categorias teológico-político-retóricas da verossimilhança da carta é ignorada, entendendo-se o discurso como uma cópia realista da empiria, é que se pode afirmar anacronicamente que a informação da nova terra, como descrição de seres estranhos ou das práticas tribais do gentio, não encontra tradução nas opiniões que formam os critérios avaliativos da recepção europeia. A mesma instituição retórica, que prescreve que o autor da correspondência descreva os seres da nova terra como mistos, encontra equivalência na recepção europeia familiarizada, no século XVI, com a obra de Plínio ou com os bestiários medievais e a técnica alegórica de interpretar hieróglifos egípcios. Por isso, ao mesmo tempo que a maravilha ou a fantasia das descrições efetuam-se como novidade e desconhecimento do destinatário, a técnica retórica de composição de mistos suplementa a ignorância, pois propõe os monstros e as maravilhas brasileiras como espécies novas de um gênero conhecido e partilhado (HANSEN, 1995, p. 93-94).

Assim, na produção de sua correspondência, os jesuítas representavam o Brasil e seus nativos pondo em prática os códigos de comunicação partilhados pelo seu grupo e, desse modo,

eles atendiam à condição de intencionalidade, pois suas representações eram elaboradas com o intuito claro de traduzir em ideias conhecidas aquilo que era visto no Novo Mundo. Do mesmo modo, a condição de reconhecimento, que era a finalidade, era atingida pelos seus companheiros no ato da interpretação das cartas.

Interessa-nos o modo como Hansen identificou na linguagem das cartas jesuíticas a utilização de códigos semânticos especialmente usados para a compreensão de seus leitores. Ao construir as cartas tomando como base um modelo de escrita epistolográfica bastante conhecido desde a Antiguidade, eles as inseriam em uma espécie de gênero que ditava o modo como estas deveriam ser compostas. Isso deixaria pouco espaço para uma subjetividade dos autores, ou mesmo para uma objetividade das descrições. Conforme observou Chartier (2002, p. 63), os “materiais-documentos” são fruto de processos de construção e estão investidos de conceitos e obsessões dos seus produtores, em que se estabelecem regras de escrita próprias do gênero do qual emana o texto. O estudioso afirma, então, que o real, ou aquilo o texto acredita ser o real, assume um novo sentido, que não é, efetivamente, a realidade que ele visa (aquilo que está no mundo e ele tenta captar), mas a própria maneira como ele a cria, na historicidade de sua produção e na intencionalidade de sua escrita.

Hansen (1995, p. 94, 100) observou que diante da dificuldade que havia em traduzir aquilo que foi encontrado no Novo Mundo para o destinatário europeu, o enunciatador da carta o representa de modo que faça sentido ao leitor europeu, de modo que possa ser considerado verossimilhante para o receptor. Para isso, ele fará uma representação que se encaixe num modelo interpretativo compartilhado entre ele e seu destinatário. Um exemplo disso está no modo como o padre Manoel de Nóbrega se refere aos *karaíbas* — que eram os xamãs portadores dos maracás com os quais diziam escutar a voz dos mortos — chamando-os de feiticeiros, claramente baseando-se no imaginário europeu acerca da bruxaria. Como concluiu o autor, os europeus não pensavam a nova terra nem seus nativos de forma antropológica. Eles não eram o “outro”, mas o “mesmo”, distanciado da boa semelhança católica. Assim, na ordem colonial portuguesa, o indígena, assim como o europeu, encontrava-se submisso às leis divinas e naturais que ignorava, sendo identificado, portanto, com o demoníaco.

O autor afirma que nem a descrição nem a narração são técnicas neutras e exteriores, pois seus procedimentos são perspectivados, e indicam a mediação das categorias teológico políticas do agente narrador. Como, por exemplo, o uso do termo “negro”, em uma correspondência do padre Nóbrega, para se referir tanto aos índios quanto aos africanos seria decorrente do pensamento analógico que associa ambos a uma carência de bem, como

“gentilidade” herdeira do pecado de Cam, e também a um critério jurídico que se fundamenta na ideia de aristotélica do “naturalmente escravo” (HANSEN, 1995, p. 102).

Não é decorrência de nenhuma confusão, falta de atenção ou incapacidade de distinção empírica das etnias, como se pode ler algumas vezes em enunciados que entende a prática do discurso quinhentista como um “realismo” ou decalque de algo que, com positivismo, sempre deverá ser uma “realidade brasileira”, dada como totalidade prévia ao ato enunciativo. Da mesma maneira, o termo “índio”, como um produto discursivo ou uma metáfora resultante de procedimentos aristotélicos de abstração, composição, amplificação e transferência retóricas, indica muito mais os processos conceituais e técnicos do agente do discurso que propriamente algo empiricamente dado, e que tivesse sido representado ou refletido na carta como transparência de uma unidade verídica de “índio”.

Outro ponto abordado pelo autor é o fato de que alguns enunciados das cartas não são sequer discutidos pelos remetentes por serem, aparentemente, aceitos como verdades óbvias. Isso evidencia que a prescrição aplicada à interpretação das cartas é indiscutível, a exemplo da crença nos dogmas católicos, na justiça de evangelizar o selvagem, na caridade dos castigos exemplares aplicados a índios renitentes, que são contrapostas à heresia dos calvinistas ou das práticas de feitiçaria dos Karaíba, que eram para eles evidências indiscutíveis de uma razão universal justa e lógica (HANSEN, 1995, p. 103).

Assim, percebemos que a existência de ideias largamente aceitas como verdades inquestionáveis nas cartas e a produção de representações baseadas nas culturas e crenças europeias serviam de justificativa às práticas de grupos europeus que desejavam dominar os indígenas no Brasil. O “índio” é tema recorrente nas escritas jesuíticas, bem como sua nudez, sua língua, a antropofagia e seus costumes, no entanto, esses eram concebidos não em suas características próprias, mas dentro de uma perspectiva europeia, renascentista e cristã (HANSEN, 1995, p. 94).

Além das cartas jesuíticas, os relatos dos viajantes também contribuíram à construção de significados acerca do Novo Mundo, em um regime de representação de características coloniais. No caso específico do Estado do Brasil, os escritos de Hans Staden, André Thévet, Jean de Léry e Anthony Knivet compuseram um *corpus* de representações do indígena antropófago e da terra, que seriam seguidamente retomadas pela historiografia e letras brasileiras (SIEGA, 2020). O conjunto de registros coloniais acerca do Brasil e seus nativos ganharia, a partir do século XIX, novos significados perante a necessidade de fomentar sentimentos identitários em relação à pátria e à cultura nacional, resgatando desses relatos, ideias como a de “Paraíso Terrestre”, que se baseava em mitos europeus relativos à localização do Jardim do Éden, que, inclusive, já estariam presentes na carta de Pero Vaz de Caminha ou em obras como *História da América Portuguesa* (1730), de Rocha Pita (1660-1738),

ressurgindo, no contexto pós independência, nas poesias nativistas românticas, na letra do Hino Nacional e também nas cores da bandeira, que representam o “Brasil paraíso” (CHAUI, 2001, p. 63) .

Assim como os jesuítas, os viajantes também tinham a tarefa de tentar traduzir aos seus conterrâneos aquilo para o qual não havia tradução exata na cultura europeia e, por esse motivo, certamente também utilizaram, conforme as singularidades de seus grupos, códigos semânticos que lhes permitissem a sua compreensão, adaptando a imagem do Brasil ao estoque de representações disponíveis em sua cultura. Por esse motivo, as observações de Hansen, apesar das particularidades do objeto por ele tratado, podem ser úteis para pensarmos a construção de um regime representacional, na Literatura de Viagem, acerca da população indígena no Brasil colonial.

CAPÍTULO 3

ALGUMAS CONSIDERAÇÕES SOBRE A LITERATURA DE VIAGEM: UM GÊNERO HÍBRIDO E INDEFINIDO

3.1 Os Livros de Viagem, sua circulação, seu suposto público e recepção produtiva

O gênero viático foi um grande beneficiário do surgimento da imprensa. Esta, a princípio, tratava da única coisa que, na visão renascentista, religiosa e pós-medieval, valia a pena ser contada: as peregrinações, as cruzadas e as viagens à Terra Santa (MELLO, 2010. p. 142). Jean-François Gilmont (1999, p. 49) fala sobre a rápida transformação que a imprensa provocou na fabricação e na aquisição dos livros:

Os impressores haviam percebido gradativamente que a reprodução em série de um mesmo texto acarretava novas coerções comerciais [...]. Há sobretudo modificações profundas na escolha dos textos publicados, sendo ampla a abertura para os autores modernos. Os grandes editores estabelecem redes de difusão para encontrar leitores além do círculo estreito de sua cidade... As oficinas tipográficas multiplicam-se rapidamente... Durante o decênio 1530-1540, dão-se também mudanças na constituição das bibliotecas. É sem dúvida o caso na França, mas provavelmente acontece o mesmo nos outros países da Europa. Os efeitos da redução do preço do livro se fazem sentir: o tamanho médio das bibliotecas cresce de maneira significativa e doravante os livros manuscritos dão lugar aos impressos.

O fato é que o surgimento da imprensa facilitou a ascensão do gênero, o que fez com que este se adequasse cada vez mais às exigências e gostos do seu público:

Com efeito, desde que em 1455 Gutenberg e Fust imprimiram a Bíblia, não parou mais a abundante publicação de narrativas e descrições que criaram um novo público, um novo gosto e novas possibilidades de os leitores manifestarem as suas preferências, pressionando os editores. Não perderam estes tempo a corrigir e manipular relatos antigos e novos para saciar um público ávido de novidades, aventuras e emoções fortes, sobretudo à volta de épicas descobertas e conquistas, e de exóticos cenários de terras estranhas que apelidavam, fascinados, de ‘novo mundo’... Foi este movimento cultural, de forte investimento editorial, o grande responsável pela transformação de um *corpus* predominantemente histórico e antropológico em *corpus* literário *sui generis*... Testemunho flagrante desta passagem qualitativa documental para o literário é o procedimento dos editores das coleções de viagens que deixaram de reproduzir as narrativas originais, e decidiram apresentá-las ‘trabalhadas’, em função do gosto dos leitores (CRISTÓVÃO, 2002. p. 25, grifos do autor).

França (2012, p. 12) ressalta que pouquíssimos escritos sobre o Brasil foram produzidos pelos portugueses e, dentre esses, uma parte menor ainda circulou para além da fronteira colonial ou metropolitana, sendo este o motivo pelo qual os escritos lusitanos não tiveram impacto sobre a construção da imagem do Novo Mundo nos outros países europeus. Ziebell (2002, p. 80) comenta que é muito contrastante a diferença entre a quantidade ínfima de textos

portugueses redigidos sobre o Brasil quando comparados à produção em massa de textos portugueses nos primeiros anos de atividades na Ásia.

Por isso, é compreensível que em 1576, o português Pero Magalhães de Gândavo, no prólogo do seu livro *História da província de Santa Cruz a que vulgarmente chamamos de Brasil*, lamentasse a falta de interesse dos seus conterrâneos em escrever acerca da sua colônia, afirmando, não sem preocupação, que os viajantes de outros países tinham a terra do Brasil “noutra estima” e, além disso, sabiam “suas particularidades melhor e mais de raiz” que os próprios colonos portugueses (GÂNDAVO, 2008, p. 89). Isso, provavelmente, se devia mais à política ibérica de manter segredo sobre suas colônias, para evitar dar qualquer tipo de informação que viesse a constituir vantagem aos demais pretendentes de suas terras.

Desde a tomada de Ceuta, em 1415, Portugal havia iniciado uma política de sigilo sobre seus planos de expansão, cujos objetivos eram frustrar as ambições e a vigilância de Castela, além de violar dois fortes monopólios já bem consolidados: o de Veneza e do sultanato mameluco do Egito (CORTESÃO, 1940, p. 17-18; ZIEBELL, 2002, p. 82). Essa política seria responsável por medidas extremas em relação aos estrangeiros, além do consenso em manter em segredo todas as informações sobre as novas descobertas. É por esse motivo que foram os relatos dos viajantes de outros países que ajudaram a construir e veicular na Europa uma imagem acerca da América e do Brasil; e estes viajantes, não raro, eram de nações que estavam em conflito com os ibéricos.

Luciana Villas-Bôas (2012, p. 73) percebeu que nos países que tentaram a todo custo romper o monopólio ultramarino dos ibéricos foi comum a adoção de políticas propagandísticas com tal finalidade, e o meio privilegiado escolhido para uma divulgação ampla das viagens exploratórias foi o livro impresso. A autora afirma que a imprensa se tornou uma arma contra a soberania de portugueses e espanhóis no Novo Mundo, enquanto o livro seria o palco dessa disputa ao ser usado para promoção dos avanços das potências concorrentes. É por este motivo que as potências rivais desses dois países utilizaram qualquer manuscrito que revelasse mais sobre seus domínios no Novo Mundo, inclusive relatos de viagens. Anthony Knivet (2007, p. 167) fala sobre o medo que seus captores portugueses tinham de que ele regressasse à Inglaterra e relatasse aos seus compatriotas tudo o que vira e aprendera nos vários anos em que esteve cativo no Brasil, o que, de fato, foi justamente o que o viajante fez quando retornou ao seu país de origem, demonstrando que o medo da Coroa Portuguesa não era infundado.

A descoberta de uma quarta parte da Terra — que era de natureza bastante diversa, habitada por povos estranhos sem qualquer concepção de religião cristã, que andavam nus e praticavam a antropofagia — provocou um grande impacto no pensamento do velho continente. Entretanto, essa assimilação, segundo França (2012, p. 22), deu-se de forma lenta e gradativa, não atingindo tão cedo a população mais geral europeia, deixando o Novo Mundo quase despercebido até metade do século XVI.

Desde que Américo Vespúcio esclareceu, em suas cartas de 1503, que a ilha encontrada por Colombo se tratava de um continente, o Novo Mundo teria começado a circular discretamente por algumas bocas da Europa, especialmente entre aquelas pessoas cuja profissão possuía ligações com o mar, como era o caso dos marinheiros, capitães, pilotos e aventureiros, que faziam com que as notícias acerca da América andassem pelos portos não só de Espanha e Portugal, mas também de França, Itália e Inglaterra logo nas primeiras décadas do século XVI (FRANÇA, 2012, p. 23-24).

Assim, segundo França (2012, p. 25), o conhecimento acerca do Novo Mundo teria ainda demorado mais de um século para ganhar as praças, ruas e mercados das cidades do Velho Continente, ou seja, para se instalar no senso comum europeu de maneira geral. Os principais interessados, então, no que se escrevia sobre esta quarta parte do planeta seriam, além dos homens do mar, também os homens de Estado, as pessoas ligadas ao comércio e comércio de grosso calibre:

Foram, como bem sabemos, os interesses religiosos, políticos e econômicos de tais grupos, cujos membros se confundiam, que motivaram e sustentaram as empresas marítima e colonizadora. Mais do que natural, pois que tal público— seletivo e pequeno — demonstrasse grande curiosidade pelas novidades de além-mar, pelas peculiaridades dos lugares onde tinham investido prestígio e, sobretudo, somas avultadas de capital (FRANÇA, 2012, p. 25).

Ziebell (2002, p. 113) afirma que, apesar de não poder se saber ao certo quem era o público consumidor desse tipo de literatura, é possível propor alguns pontos de referência sobre o grupo de leitores cujo interesse pela América ultrapassava a mera curiosidade superficial. Segundo ela, estes seriam, além das pessoas ligadas à administração e comércio exterior; os leigos da burguesia que se interessavam pelas novidades do mercado livreiro; alguns representantes da nobreza, muitas vezes portadores de algum cargo diplomático, e cada vez mais encontravam-se entre esses leitores os representantes da elite intelectual que, apesar de orientarem-se mais pelos autores clássicos, passaram cada vez mais a consultar obras básicas de Geografia, História moderna e Literatura Viática.

Na primeira metade do século XVI, eram as cartas que mantinham a Europa informada sobre as terras de além-mar. Entre os anos de 1493 e 1522, o relato de Colombo teria contado com 22 edições, sendo a metade delas publicada na Itália, Suíça, França, Espanha e Alemanha. As cartas de Vespúcio constituíram sucesso maior ainda, contando com 60 edições, 15 delas apenas entre os anos de 1505 e 1509, escritas em alemão, francês e italiano (ZIEBELL, 2002, p. 109). Só a partir da segunda metade do século XVI, aumentariam as publicações de livros e coletâneas acerca da América.

Em 1557, seria publicado o *História Verdídica e descrição de uma terra de selvagens, nus e cruéis comedores de seres humanos, situada no Novo Mundo da América, desconhecida antes e depois de Jesus Cristo nas terras de Hessen até os dois últimos anos, visto que Hans Staden, de Homberg, em Hessen, a conheceu por experiência própria, e que agora traz a público com essa impressão*, ou mais conhecido nos dias atuais como *Duas viagens ao Brasil*, escrito pelo mercenário alemão Hans Staden, que alcançou dez reedições em cinco anos, sendo traduzido para o holandês, para o latim e para o flamengo; com traduções posteriores para o inglês e francês (SCHNEIDER, 2015, p. 69).

A obra de Thévet, *Singularidades da França Antártica*, de 1557, teve três edições em apenas dois anos, no entanto, não voltaria a ser publicada mais naquele século, ficando a circulação de notícias sobre a América, temporariamente, a cargo de diversos panfletos que passariam a circular na França a partir dos anos 60. Por conta das lutas religiosas no país, estes panfletos traziam a imagem do ameríndio como pano de fundo de suas disputas religiosas, em que as tentativas calvinistas de fundar um reduto na América são tema recorrente (ZIEBELL, 2002, p. 106).

Deve-se considerar a importância da circulação de panfletos que fixaram certos estereótipos também em outras áreas europeias. Os primeiros testemunhos escritos de europeus sobre a América eram cartas de viajantes e testemunhas oculares que, a princípio, circulavam em cópias manuscritas entre um pequeno grupo de pessoas. A seguir, foram publicadas, mantendo ainda a forma de carta, em edições singulares, sendo que, no decorrer do século, vão sendo assimiladas em grandes coleções que passam a se propagar fora do círculo de leitores diretamente endereçado, atingindo um público muito maior.

De acordo com Ziebell (2002, p. 106-107), Gewecke acreditava que o caráter epistolar das primeiras publicações, que eram de proporções relativamente pequenas e publicação não muito dispendiosa, tornava-se um modo bem mais acessível às pessoas que, por sua instrução e necessidade, possuíam uma capacidade e disposição de recepção bastante limitada. Mesmo que uma publicação dessas cartas chegasse a ter, em média, entre 400 e 500 exemplares, é impossível estimar o número de leitores que elas alcançaram baseando-se apenas nesses dados,

visto que esses documentos raramente ficavam arquivados em bibliotecas de particulares e acabavam circulando por vários leitores enquanto ainda pudessem ser considerados atuais.

Segundo Chartier (1991. p. 181), “mais do que se admitiu por muito tempo, é exatamente dos mesmos textos que se apropriam os leitores populares e os que não o são”. Assim, constata que, frequentemente, leitores “populares” achavam-se possuidores de livros que não lhes foram, especificamente, destinados, a exemplo dos romances de Cavalaria que eram, geralmente, destinados à nobreza, mas encontrados entre populares. Com isso, ele expõe a existência de um mercado popular do impresso, inventado por livreiros-editores audaciosos, que reproduzia obras destinadas aos altos segmentos sociais com baixos custos de fabricação, o que, por sua vez, barateava o produto e garantia seu acesso aos leitores mais humildes (artesãos, lojistas, pequenos comerciantes, elites das aldeias). Isso, por sua vez, pressupõe, além de uma fórmula que baixe o valor de mercado, a escolha de textos e gêneros capazes de reter o maior número de leitores (CHARTIER, 1999. p. 118-120). É possível que muitos relatos de viagem tenham adquirido grande circulação em diferentes segmentos sociais e culturais em função dessa estratégia.

O livro de Léry, *História de uma Viagem Feita à Terra do Brasil, também Dita América*, ou mais conhecido atualmente pelo título *Viagem à terra do Brasil*, foi publicado em 1578, duas décadas após o fracasso da França Antártica, e teria sido recebido com críticas de leitores católicos e louvores de seu público protestante, sendo perceptível o sucesso que adquiriu, pelas muitas reedições que teve a obra ainda durante o século XVI, somando cinco ao todo (1580, 1585, 1594, 1599 e 1600). A história verdadeira de Léry, e segundo o próprio, mais verdadeira que a de Thévet, não conseguiu desbancar o relato de seu antagonista católico, passando, então, a rivalizar com ele quando o que estava em jogo era a fixação de uma imagem da experiência francesa no Novo Mundo e de um vocabulário sobre o Brasil (FRANÇA, 2012, p. 90, 109).

A narrativa de Knivet, apesar de se passar durante a última década do século XVI, só chegaria ao conhecimento do público no ano de 1625, sob o nome de *As incríveis aventuras e estranhos infortúnios de Anthony Knivet: Memórias de um aventureiro inglês que em 1591 saiu de seu país com o pirata Thomas Cavendish e foi abandonado no Brasil, entre índios canibais e colonos selvagens*. A obra do viajante se encontra inserida no quarto volume de uma coletânea de relatos de viagem editada por Samuel Purchas, intitulada *Hakluytus Posthumus or Purchas his Pilgrimes*. No ano de 1706, o editor Pieter Vander Aa traria de volta, em uma edição holandesa, o relato de Knivet numa versão incompleta. Após isso, a narrativa do viajante inglês só voltaria a ser impressa em 1878 — numa versão publicada pelo Instituto Histórico Geográfico

Brasileiro — a partir da tradução holandesa. Por esse motivo, essa publicação era também incompleta, pois deixava de fora os capítulos IV e V, existentes apenas no original, que só viriam a ser publicados novamente no século XX (HUE, 2007, p.26).

Paralelamente à publicação destes relatos de viagem do século XVI, alguns ecos da descoberta da América começariam a se propagar entre leitores eruditos, inspirando-os a formular reflexões sobre o novo continente, chegando até mesmo a incluí-lo em outros gêneros literários. As bocas mais célebres que fariam notar a existência da América não eram as dos marinheiros e comerciantes, mas sim, as dos homens que dominavam a escrita. Segundo Ziebell (2002, p. 113), esses leitores mais célebres não só se apropriaram de representações da América e seus povos, como as ressignificaram em novas obras literárias, fazendo aquilo que Gewecke (1986) chamou de “recepção produtiva”. Exemplo disso seriam obras como *Utopia*, de Thomas More, escrita em 1516; também o quinto livro da obra de Rabelais, *Gargantua e Pantagruel*, de 1564, ou o *Ensaio* de Montaigne, publicado em 1580. Thomas More, também conhecido como Thomas Morus, autor de *Utopia* (1516), escreveu a história de um aventureiro português chamado Rafael Hitlodeu. Conhecedor de filosofia e falante de grego e latim, o jovem marinheiro “devorado pela paixão de correr o mundo, amarrou-se à pessoa e à fortuna de Américo Vespúcio”, acompanhando-o em suas viagens à quarta parte do mundo, em que acabou descobrindo a cidade de Utopia (MORUS, 2001, p. 13).

Outro ilustre pensador do século XVI que se empolgou com as notícias vindas do Novo Mundo foi Michel de Montaigne, que não deixou de asseverar, em seu *Ensaio* (1580), que o modo de vida dos povos oriundos da América era, em muitos aspectos, superior ao dos europeus (FRANÇA, 2012, p. 27). Montaigne (2010) afirmou que, para escrever o capítulo *Os canibais*, se serviu das informações que teria lido dado um empregado seu, ex-participante da tentativa de colonização francesa de Villegaignon no Brasil, além de ter usado também aquilo que vira e ouvira em Rouen, na França, durante uma festa tupinambá (que contou com cerca de 50 indígenas trazidos da colônia portuguesa). A dita festa foi oferecida ao rei Henrique II, em 1550, pelos comerciantes da cidade e pelos homens de negócios da Alta Normandia, e tinha por intuito despertar o interesse do rei pela colonização da América austral (FRANÇA, 2012, p. 105). Entretanto, segundo França (2012, p. 47), é pouco provável que a radical reflexão proposta no ensaio do filósofo francês tenha tido origem apenas no que lhe disseram seus poucos contatos pessoais, sendo mais plausível que ele tenha tido acesso às leituras de denúncias, como a do padre viajante Bartolomé de las Casas, ou do cronista viajante Girolamo Benzoni, além da vasta

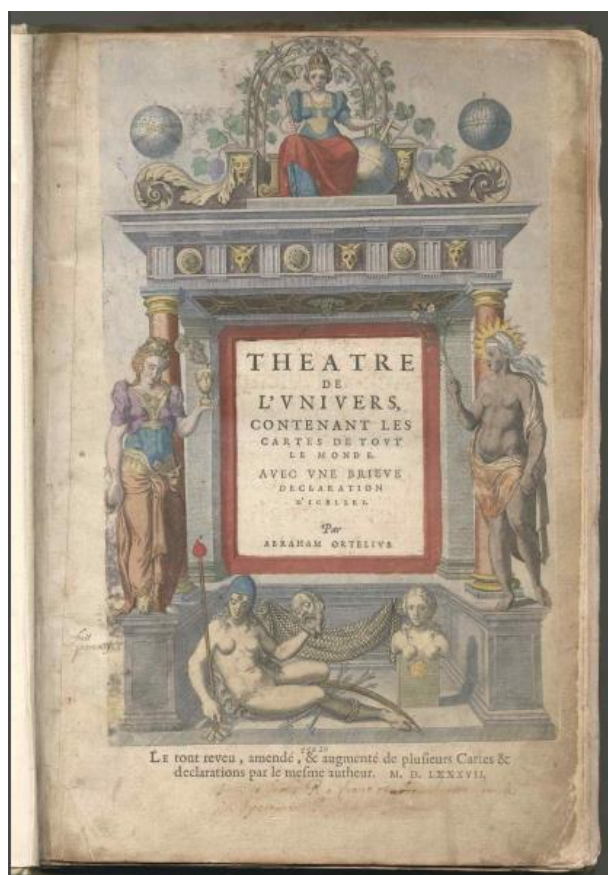
literatura que circulava na França sobre as malsucedidas tentativas de colonização no Novo Mundo.

Ao tratar dos indígenas antropófagos, o ensaísta argumenta que não há nada de bárbaro e selvagem nesses povos, e que esta alcunha se deve ao fato de que cada povo chama de barbárie aquilo que não faz parte do seu costume, pois cada pessoa possui o ponto de vista sobre a verdade e a razão moldado pelos usos do país onde nasceu. Na visão do pensador, os ditos “selvagens” seriam frutos que a natureza por si mesma produziu, enquanto que a verdadeira selvageria é a daqueles que, com uso do conhecimento, alteram e se desviam da ordem comum (MONTAIGNE, 2010, p. 145). No entanto, Ziebell (2002, p. 49) ressalta que não se deve cair na tentação de aceitar o relativismo de Montaigne como um simples questionamento acerca dos preconceitos vigentes na época.

A autora considera, de acordo com os estudos de K. H. Kohl (1981), que a admiração que o ensaísta prestou ao estado natural da população ameríndia estaria imbuído daquilo que foi definido por Norbert Elias como “modelagem civilizatória do afeto”. Elias (1994, p. 193-194) percebeu que, ao longo da história da sociedade ocidental, desenvolveu-se um processo de controle sobre seus membros que era operado por outros, e que, por sua vez, converteu-se em um processo de autocontrole, excluindo da vida comunal as atividades mais animais praticadas pelos seus membros e investido essas práticas de sentimentos de vergonha, afim de regular a vida instintiva e afetiva da sociedade. Isso significa que, talvez, Montaigne teria elogiado o modo de vida dos povos nativos por ter sido vítima desse tipo de pressão social, que o teria levado a buscar alternativas para um processo que impunha o autocontrole (ZIEBELL, 2002, p. 49).

Ziebell (2002, p. 52-53) recorda que as primeiras representações iconográficas da América se baseavam em relatos de viagens. A primeira representação dos continentes nas artes plásticas tinha como fonte sobre a América três relatos sobre as terras do Brasil, os quais seriam o do frei e cosmógrafo André Thévet, o do mercenário Hans Staden e o do navegador Américo Vesúcio. Essa ilustração, feita em 1570, se encontra no frontispício da obra *Theatrum orbis terrarum* do escritor Abraham Ortelius e é a primeira representação alegórica conhecida dos quatro continentes, em que a Europa aparece personificada como uma mulher, ocupando o espaço dominante da imagem, posicionada na margem superior como uma “rainha do mundo”. Ela também é a que mais ricamente vestida se apresenta, visto que à medida que os continentes considerados inferiores são representados, estes estão posicionados abaixo da mulher e com menos vestimentas que essa.

Figura 1: Frontispício da obra *Theatrum orbis terrarum* (1570) do escritor Abraham Ortelius, contendo a representação dos quatro continentes



Fonte: ORTELIUS (1570)

Assim, a nudez ameríndia era usada como representação da diferença e recurso de autoafirmação do europeu e servia de base para a incorporação de dois modelos antagônicos, o do bárbaro e do bom selvagem. Montaigne, um dos precursores da representação que viria mais tarde ser chamada de “bom selvagem”, considerava que a ausência de roupas (e de outros costumes ocidentais) estava associada à noção da existência de um *statu innocentiae* entre os povos indígenas, que seriam donos de uma ingenuidade “tão pura e simples” que nem os filósofos Licurgo e Platão poderiam ter imaginado uma tal sociedade (MONTAIGNE, 2010, p. 146-147; ZIEBELL, 2002, p. 54)

É uma nação, eu diria a Platão, em que não há nenhuma espécie de comércio, nenhum conhecimento das letras, nenhuma ciência dos números, nenhum termo para magistrado nem para superior político, nenhuma prática de subordinação, de riqueza, ou de pobreza, nem contratos nem sucessões, nem partilhas, nem ocupações além do ócio, nenhum respeito ao parentesco exceto o respeito mútuo, nem vestimentas, nem agricultura, nem metal, nem uso de vinho ou de trigo. As próprias palavras que significam mentira, traição, dissimulação, avareza, inveja, difamação, perdão são desconhecidas. Como ele consideraria distante dessa perfeição a república que imaginou! (MONTAIGNE, 2010, p. 147).

Na obra de Rabelais, há uma citação, no livro V do seu *Pantagruel*, sobre um personagem chamado Ouvi dizer. Este era um velho corcunda, cego e sem pernas, que tinha um corte na boca esticado de orelha a orelha, possuía ainda sete línguas fendidas que falavam ao mesmo tempo sobre sete assuntos diferentes, cada uma em um idioma diverso. Ao redor dele ficavam muitos homens e mulheres que escutavam atentamente enquanto o personagem estranho, munido com um mapa-múndi, discorria com bastante elegância e boa memória sobre as coisas prodigiosas do mundo, como as pirâmides do Egito, os pigmeus, os trogloditas e os canibais da América. O motivo de tanta sabedoria seria o fato de Ouvi dizer manter trabalhando para si, atrás de uma tapeçaria, um grupo bastante conhecido de historiadores, dentre os quais estavam Marco Polo de Veneza, Papa Pio II, Heródoto, Plínio, Cadamosto, Jacques Cartier e, aparentemente, ninguém menos que Pedro Álvares Cabral (RABELAIS, 2019, p.788).

Paralelamente à Literatura Viática e aos romances inspirados no novo continente, a Europa também conheceu, nas últimas décadas do século XVI e início do XVII, uma enxurrada de “cartas edificantes”, que eram escritas por religiosos em missão na América. Algumas dessas cartas, sobretudo as jesuíticas, chegaram a ser publicadas em pequenos opúsculos ou reunidas em grandes coletâneas. Antes disso, no entanto, os relatos de missionários portugueses tiveram pouca repercussão fora do território ibérico (FRANÇA, 2012, p. 38-39).

Histórias gerais, coletâneas de viagens, dramas, polêmicas, romances, livros de filosofia, cartas e narrativas jesuíticas e antijesuíticas, pinturas, poesias, livros geográficos, fábulas, enfim, ao longo dos séculos XVII e XVIII nenhum gênero artístico ou cultural passou totalmente imune à América. A produção de tamanha massa de informações, apesar dos limites de circulação entre o público iletrado e mesmo entre o público pouco letrado, indica por si só uma razoável absorção da ideia de América [...] (FRANÇA, 2012, p. 40).

Os romancistas, filósofos, poetas, pintores, geógrafos e historiadores que falaram sobre a América, em sua esmagadora maioria, utilizaram para a construção de seus versos, prosas e imagens, um mesmo *corpus* documental: as narrativas de viagem (FRANÇA, 2012, p. 42).

Da segunda metade do século XVI em diante, o público viria a conhecer a Literatura Viática sob outro formato, o das coletâneas de viagens, que também constituiriam grande sucesso. Ziebell (2002, p. 115) pontua que, para Defert (1987?), este gênero, que encontra sua função junto às cosmografias, logo irá suplantá-las como uma nova forma de organizar e divulgar o saber sobre o mundo, visto que, enquanto as cosmografias eram uma espécie de enciclopédia das coisas ditas sobre o mundo, as coleções de viagens figuravam como uma enciclopédia das coisas vistas ao redor do mundo, o que fez com que a palavra de aventureiros, marinheiros e mercenários passasse a receber crédito pelo caráter único de suas experiências.

3.2 Características gerais do gênero viático.

Tratar da Literatura de Viagem e de seus escritores pode, por vezes, nos fazer enquadrá-la em critérios incompatíveis com esse *corpus* literário. Andrea Daher (2019) acredita que não se pode supor a existência de uma literatura quinhentista — na qual se engloba a viática — ou uma literatura luso-brasileira, sem levar em consideração as formas como essa concepção pode encerrar categorias anacrônicas em relação ao século XVI. A autora ressalta que, nessa época, se desconheciam questões que, atualmente, são de suma importância para o entendimento dessas obras, como, por exemplo, as categorias pós iluministas de autoria, obra e mercado, que fundam a literatura, ou ainda, as unidades “lusitana” e “brasileira”, que acabam sendo, geralmente, pressupostas “fora da dinâmica, contingentemente histórica, em que foram escritos e recebidos os textos” (DAHER, 2019, p. 389).

Sobre a questão da autoria, concordamos com Chartier (2014) quando esse afirma que, supostamente, existe, em todos os casos, uma relação que é original e indestrutível entre obra e autor. Essa, no entanto, não é universal ou sem mediação, visto que todos os textos foram escritos ou pronunciados por alguém, porém nem todos podem ser atribuídos a um único nome. Ele recorda que Foucault, ao questionar a noção de autoria, considerou o autor como um dispositivo que tinha por intuito controlar a proliferação de discursos. Essa consideração do filósofo, no entanto, é posterior ao período que abordamos nesse estudo. Isso significa que questionar a noção de autoria, especialmente nesse caso, nos obriga a resistir à tentação de considerar “universais, implícita e inapropriadamente, categorias cuja formulação ou uso têm variado enormemente ao longo da história” (CHARTIER, 2014, p. 32).

Como veremos mais adiante, a produção desses textos estava sujeita a diversas adaptações que visavam objetivos ou públicos específicos, e que podiam ser feitas tanto pelas mãos de seu autor, quanto do editor ou colaboradores. Além disso, como vimos no primeiro capítulo, Chartier (2002, p. 183) afirma que é preciso compreender que os esquemas que geram os sistemas de classificação e percepção (como a literatura), são verdadeiras “instituições sociais”, que incorporam sob a forma de representações coletivas as divisões da organização social. Desse modo, é “razoável escrever que as formações discursivas são uma réplica das estruturas da sociedade” (REIS, 1992, p. 74). Os relatos de Viagem ao Brasil do século XVI obedecem a categorias que não dependem unicamente de seus autores, mas são, antes de tudo, reflexos das diferenciações sociais, das condicionantes culturais, bem como de processos

ideológicos e, não menos importante, características do gênero em que esses textos se enquadram.

Para que se compreenda como a Literatura Viática obteve êxito em construir representações sobre mundos desconhecidos, é necessário, primeiramente, entender as formas retóricas que constituíram esse gênero. Como ressaltou Adolfo Hansen e Marta M. C. de Carvalho (1996, p. 9-10), os objetos discursivos pressupõem uma classificação que os posiciona em “regimes de legibilidade e intencionalidade de sua função autoral”, o que faz com que sua própria forma prescreva “os modos e sentidos com que este deve ser lido”. Assim, como afirmam os autores, se esses objetos acabam por adaptar o sentido de sua representação a um modelo que segue “um ponto de vista”, essas determinações serão básicas para se especificar a *forma mentis* que organiza esse discurso como um padrão ou modelo cultural.

Também devemos ter em mente que a cultura, segundo Reis (1992, p. 66), é um conjunto de sistemas simbólicos, de códigos, que prescrevem, regulam e limitam a conduta humana. Isso significa que, no interior de qualquer formação cultural, as camadas dirigentes executam mecanismos de cerceamento social, ou, em outras palavras, eles se valem de diversas formas discursivas, transformando em ideologia as que podem assegurar seu domínio. As sociedades que conheceram a escrita, utilizaram-na como uma forma de manter o poder nas mãos de poucos. Isso significa que a linguagem também hierarquiza e engendra em seu bojo mecanismos de poder, na medida em que é forjada no seio de uma dada cultura, na qual as ideologias lutam para garantir sua dominação social. Sobre isso, Reis (1992, p. 69) afirma que:

Depois dos estudos de Michel Foucault, sabemos também que todo discurso é uma violência, uma prática que impomos às coisas e ao mundo. A escrita e o saber, na cultura ocidental, estiveram via de regra de mãos dadas com o poder e funcionaram como forma de dominação. Todo saber é produzido a partir de determinadas condições históricas e ideológicas que constituem o solo do qual esse saber emerge. Toda interpretação é feita a partir de uma dada posição social, de classe, institucional. É muito difícil que um saber esteja desvinculado do poder. Com isso deduzimos que os textos não podem ser dissociados de uma certa configuração ideológica, na proporção em que o que é dito depende de quem fala no texto e de sua inscrição social e histórica. O que equivale a afirmar que todo texto parece estar intimamente sobredeterminado por uma instância de autoridade.

O que ele sugere é que por trás de noções como linguagem, cultura, escrita e literatura se esconde a noção de poder. Um exemplo disso consiste no próprio ato de dar nomes aos locais encontrados no Novo mundo, como o fez Cristóvão Colombo ao nomear topograficamente os locais pelos quais passou, mesmo que estes já tivessem sido nomeados anteriormente, rebatizando-os com nomes que considerava justos, usando este ato como um modo de tomar posse daquela terra (TODOROV, 1993, p. 27).

Essa junção entre viajar e possuir, própria das sociedades europeias, nem sempre significava posse física. Segundo Faraz Anjum (2014, p. 200), os estudos de Bill Ashcroft (2009) mostram que, desde muito tempo antes da corrida para construir os impérios ocidentais, já existia uma associação entre descoberta e conhecimento, que caracterizava o desejo de posse, realizado em atos de descrição por escrito, cujo registro material dá de forma permanente e sempre acessível o objeto descrito. É nessa concepção, que une linguagem, viagem e dominação, que a Literatura de Viagem se insere como instrumento de poder, no qual uma cultura pôde, através do discurso, tomar posse de outra.

Olivera Popovic (2013, p. 271) percebeu que, embora os livros de viagem tenham sido bastante populares por séculos, eles só vieram a se tornar objeto de estudo literário e teórico nas últimas décadas, principalmente devido ao estudo da imagologia, que abriu um leque de questões acerca da abordagem dos diários de viagem, seu *status* literário, valor documental, papel do escritor desse tipo de narrativa, o choque entre culturas, entre outras questões. Já para Anjum (2014, p. 191) a volta dessa popularidade nas últimas décadas poderia ser atribuída, entre outros motivos, à ambiguidade em que essa literatura se instala, entre o fato e a ficção.

Ao tentar identificar uma origem etimológica para a palavra *travel*, Anjum (2014, p. 192) afirma que o pesquisador Christopher K. Brown descobriu que essa palavra teria derivado de *travailen*, pertencente ao inglês arcaico, que significava trabalhar ou fazer uma jornada de trabalho, e esta, por sua vez, era emprestada do francês antigo, cuja palavra *travaillier* significava trabalhar, ou ainda, trabalhar arduamente em atividade física ou mental. Assim, o termo *travel*, em sua essência, não denotava uma atividade de férias, mas uma atividade séria e cheia de adversidades, dificuldades e desconfortos, quase como uma espécie de trabalho.

Talvez seja por se comparar a um trabalho físico e mental árduo que, segundo Popovic (2013, p. 371), os estudiosos da temática enfatizam o lugar central que a alegoria de viajar ganhou como uma jornada de maturação do viajante, visto que, apesar de haver o ato concreto da viagem, que é um deslocamento através do espaço, cheio de dificuldades e perigos, esse percurso é visto também como uma experiência interior que tem por finalidade a elevação espiritual e a busca de uma existência virtuosa, influenciando, assim, o relacionamento do viajante com o mundo exterior, de modo que os lugares e os esforços da viagem adquirem também um sentido figurativo.

Segundo Marcel Lúcio Matias Ribeiro (2017, p. 1), as narrativas de viagem têm uma longa história na tradição literária ocidental; no entanto, apesar de suas origens remontarem à

antiguidade clássica, essa literatura ainda se apresenta como um ponto de dificuldade para críticos e teóricos que pretendem defini-la em seu aspecto formal e contedudístico. Segundo Anjum (2014, p. 192), foi a complexidade desses textos que impediu a sua definição exata em contornos bem delimitados, visto que as narrativas viáticas fazem parte de um gênero amplo, que está em constante mudança. Cristóvão (2002, p. 16) também chama a atenção para as divergências existentes na concepção de Literatura Viática por parte dos estudiosos do tema:

Exemplo eloquente dessa situação confusa é a perplexidade de quantos se debruçam sobre os textos e se interrogam sobre o que entender por Literatura de viagens, estranhando a existência, por parte dos historiadores e críticos literários, de classificações e pontos de vista tão diversos. E que constatam, ao mesmo tempo, uma verdadeira cascata de ambiguidades terminológicas, porque é compósito o corpus da Literatura de Viagens, porque os critérios aceitáveis são irredutíveis a uma concepção rígida do subgênero, por que também é de natureza ambígua o próprio fenômeno literário.

Para demonstrar como é grande a falta de consenso, ele recorda que vários pesquisadores portugueses utilizavam a mesma designação de Literatura de Viagem para se referir a coisas diferentes, bem como usavam diferentes termos para se referir à mesma coisa. O autor afirma que a estudiosa Carmen Radulet percebeu que algumas expressões como: literatura de viagens, narrativas de viagens, relações de viagens, literatura de expansão ou Ciclo dos Descobrimentos adquiriram certa oscilação terminológica (CRISTÓVÃO, 2002. p. 15). Mary Anne Junqueira (2010, p. 45-46) concorda nesse ponto ao afirmar que se tornou usual entre os estudiosos que se interessam por relatos de viagem que este é um *corpus* consideravelmente diversificado, tornando bastante improvável encontrar homogeneidade entre eles. Segundo a estudiosa:

Entre os relatos de viagem mais comuns, há os oficiais (governamentais), científicos, pessoais etc. [...] mesmo um relato de viagem oficial pode conter muito de pessoal e [...] uma narrativa pessoal pode vir carregada de informações científicas. Se cada viagem é única, o mesmo se pode dizer dos vários produtos da viagem (guias, notícias ou artigos publicados em jornais, textos ficcionais, entre outros); em particular, do relato da viagem (JUNQUEIRA, 2010, p. 46).

O gênero viático pode acomodar tanto o diário privado, quanto o ensaio, ou mesmo o poema em prosa, misturando livremente narrativa e escrita discursiva, num estilo que se caracteriza por sua descontinuidade e justaposição de características textuais que diferem de tom, tornando-o dotado de várias camadas de vozes, vocabulários e estilos. Isso reforça o suposto caráter indefinível do gênero, apesar das várias tentativas.

Para Susana Margarida C. Cabete (2010, p. 130), definir a Literatura de Viagem é, antes de qualquer coisa, tomar consciência da dificuldade dessa tarefa, posto que se trata, primeiramente, de um subgênero em movimento. Assim, por ainda não se haver elaborado uma norma que estabeleça uma delimitação rígida do que pode e do que não pode ser incluído na

categoria “Literatura de viagens”, Cristóvão (2002, p.15) acredita que o melhor seria concordar com Radulet (1991) sobre a adoção de “uma fórmula de definição mais ampla” que sugira características de validade universal. Mas, o que poderia ser essa fórmula de definição mais ampla? Cristóvão (2002, p. 35) arrisca dizer que:

Por Literatura de Viagens entendemos o subgénero literário que se mantém vivo do século XV ao final do XIX, cujos textos, de carácter compósito, entrecruzam Literatura com História e Antropologia, indo buscar à viagem real ou imaginária (por mar, terra e ar) temas, motivos e formas. [...] E não só à viagem enquanto deslocação, percurso mais ou menos longo, também ao que, por ocasião da viagem pareceu digno de registro: a descrição da terra, fauna, flora, minerais, usos, costumes, crenças e formas de organização dos povos, comércio, organização militar, ciências e artes, bem como os seus enquadramentos antropológicos, históricos e sociais, segundo uma mentalidade predominantemente renascentista, moderna e cristã.

Marcando cronologicamente o início da Literatura de Viagem no século XV, concomitante às navegações de “descoberta” e exploração, Cristóvão (2002, p. 36) a distingue dos relatos de viagem que existiram desde a Antiguidade, a exemplo das narrativas de peregrinações ou mesmo o famoso relato de Marco Polo. Segundo ele, considera-se que nesse período houve uma mudança no gênero, gerando um conjunto de textos que imprimiam características especiais ao modelo, e que rompiam com a mundividência dos relatos da Era Clássica, não apenas no quesito espaço, mas também no quesito tempo. Assim, o autor explica que:

Para os Gregos, em especial, o princípio do eterno retorno, teorizado por Aristóteles e pelos estóicos e pitagóricos, governa a sua concepção do tempo ciclicamente repetido, ou abolido, e implica, em última instância, a rejeição da História, em manifesta oposição à concepção cristã do tempo linear projectado para o infinito, o futuro, a evolução histórica (CRISTÓVÃO, 2002, p. 36 sic).

No entanto, Cabete (2010, p. 126,130) afirma que associar o gênero viático, simplesmente, ao gênero da Literatura de expansão, como fizeram alguns críticos literários, seria um claro reducionismo, uma vez que este não o esgota nem é suficiente para o definir e balizar cronologicamente. Ela também observa que, à primeira vista, o que distingue a Literatura de Viagem de outras literaturas, que também elegem a viagem como ingrediente literário, parece ser seu estatuto genológico de viagem, visto que o deslocamento do viajante é uma característica desse gênero, pois possibilita a este uma experiência fundamental de alteridade, um encontro com o “outro” desconhecido e diferente. Porém, segundo a estudiosa, um olhar mais aprofundado mostra que essa característica por si só ainda não é suficiente para classificar o vasto *corpus* da Literatura Viática; por isso, ela considera que “a especificidade dos textos que se inserem na Literatura de Viagem reside, fundamentalmente, nas particularidades que possuem a nível semiológico e histórico” (CABETE, 2010 p. 126).

Uma tentativa de definição do gênero viático é encontrada em um verbete elaborado por Ana Paula Seco Menardi (2006), que tentou estabelecer características mais específicas destes relatos. A autora acredita que, apesar da diversidade das narrativas de viagem, ainda pode ser encontrada certa homogeneidade no que se refere à sua estética. Assim, por Livros de Viagem ela entende todos os relatos que, através de um deslocamento físico feito por um tempo determinado, ou seja, através de uma viagem, construíram a visão acerca da América para o continente europeu.

Ela afirma também que os Livros de viagem são vistos como um gênero próprio, que reúne em si diversos estilos ao mesmo tempo, como, por exemplo, o estilo histórico, o literário, o ficcional e o científico, além de figurar como produtor de representações sociais e estar condicionado a uma experiência específica: a viagem. Do mesmo modo, ela afirma que, apesar da multiplicidade de sentido, os relatos de viagem apresentam, por um lado, certa homogeneidade, no que se refere à forma e, por outro, apresentam diversidade, quanto às condições de produção e de temas, visto que estes estão ligados às diferentes condições históricas. Nesses relatos é possível encontrar vários mecanismos retóricos que são usados por seus autores numa tentativa de tradução do *outro* e do novo, como, por exemplo, a comparação, a inversão, a classificação, a associação aos mitos e maravilhas e tudo mais que possibilitasse a compreensão, daquilo que era visto, para o próprio viajante e seus leitores (MENARDI, 2006).

A viagem nesse gênero literário é concebida como uma prática caracterizada pelo movimento humano através do espaço feito com uma perspectiva de retorno ao local de partida. Anjum (2014, p. 193) chama atenção para o fato de que os escritos de viagem, como afirmava Martel (1994), podem ter sido construídos durante a própria jornada do viajante, em formato de notas, diários ou cartas, ou muito tempo depois, utilizando certa habilidade literária, o que, por sua vez, torna o gênero ilimitado em suas formas de expressão. Uma observação de Cabete (2010 p. 127) é que, apesar desse subgênero possuir certa autonomia, ele se caracteriza, fundamentalmente, por um forte hibridismo discursivo, assumindo, assim, variadas modalidades semânticas e genológicas. Desse modo, a viagem funciona como elemento unificador dos diversos modos discursivos que esse subgênero pode assumir, pois é ela que possibilita a sua existência.

De modo semelhante, Junqueira (2010, p. 55) também trata da Literatura de Viagem como um gênero variável e revisa algumas considerações a respeito. Segundo ela, o crítico literário Jam Borm (2004) foi bastante elucidativo ao chamá-la de um gênero híbrido que se nutre variados tipos de discursos, aproximando o relato de viagem de outros gêneros literários,

desde os ficcionais como os romances, as novelas, contos e poemas, os autobiográficos, discursos científicos, textos memorialísticos (alguns mais comuns a partir do século XIX), que permitem compreender melhor a heterogeneidade que atravessa esses textos. Percebe-se, assim que estes textos são um *corpus* literário variável cujo ponto unificador é o tema da viagem e cuja definição permanente é impossível.

A interação entre o viajante e o espaço ou cultura desconhecida é capaz de gerar reações que vão desde a alienação, o antagonismo ou mesmo uma abertura em relação ao *outro*. Assim, a observação direta do viajante sobre o local desconhecido e no que diz respeito ao *outro*, não é capaz de nos apresentar uma descrição objetiva destes (ANJUM, 2014, p. 194). Essa dificuldade de percepção diz respeito à ausência de significados culturais compartilhados entre viajantes e nativos, visto que a língua e a cultura são os meios privilegiados pelo qual damos sentido às coisas. As divergências linguísticas e culturais, acabariam por dificultar o acesso aos verdadeiros significados daquilo que era testemunhado pelo estrangeiro. De acordo com Peter Burke (2007, p. 10), viajar é um duplo processo que engloba descontextualização e recontextualização, em que o primeiro passo é se apropriar de algo desconhecido para depois domesticá-lo, num processo que deve ser encarado com um ponto de vista duplo: o primeiro é o do receptor que obtém uma forma de ganho, enriquecendo sua cultura por conta dessa adaptação hábil; e o segundo é o ponto de vista do doador, no qual a tradução é uma forma de perda, que leva, muitas vezes, à incompreensão, violentando as origens.

Nos relatos de viagem também há a adoção de um esquema de tradução que compreende o uso de notas, glossários, esclarecimentos, introduções, indicações diversas, e tudo mais, para que seus leitores possam se reencontrar num mundo que lhes é estranho. Outra constante é o uso de palavras ou expressões da língua do *outro* junto à língua de narração, como um tipo de estratégia de autenticação do texto e prova do testemunho do autor (ZIEBELL, 2002, p. 85). Sobre isso, os viajantes aqui estudados ilustram bem essa questão. Staden e Thevet incorporam várias palavras do vocabulário tupinambá ao longo de seus escritos, Knivet (2007, p. 217), ao final do quarto capítulo de seu livro, reproduz um discurso na língua dos potiguares, que, segundo ele, serviria como uma espécie de saudação para ajudar os seus conterrâneos que resolvessem se aventurar em terras brasileiras a conseguir a amizade e colaboração desses indígenas. Léry (2007, p. 275) vai além, ele reproduz, ao final de seu livro, um colóquio “em lingua brasílica e francesa”, referindo-se à língua falada pelos tupinambás e tupiniquins.

Havia também a possibilidade de que as expectativas dos leitores sobre o lugar visitado acabassem criando uma situação difícil para o viajante, pois, se esse falasse o que viu de

maneira simples, corria o risco de desapontar seus leitores, o que o impulsionaria, muitas vezes, a embelezar a verdade para cumprir as expectativas daqueles. Frequentemente, viajantes também acabavam inserindo elementos fictícios em seus relatos, de modo a dar-lhes a verossimilhança necessária para criar uma ponte de entendimento entre seu conhecimento sobre o assunto e as expectativas de seu público leitor (ANJUM, 2014, p. 197-198).

Outra recorrência nesse gênero literário é que seus escritores, muitas vezes, podem pegar emprestado o que viajantes anteriores a eles relataram em suas narrativas, visto que muitos deles, antes ou durante suas viagens, estudavam ou mantinham consigo testemunhos de outros que os precederam, sendo, talvez, esse o motivo pelo qual algumas obras pareçam pouco originais (ANJUM, 2014, p. 198). O relato de Anthony Knivet, por exemplo, carrega fortes semelhanças com a narrativa de Hans Staden, pois o viajante inglês afirma ter escapado de um ritual antropofágico, no qual seus companheiros portugueses acabaram vítimas, afirmando ser francês, pois os franceses eram aliados dos tupinambás. Ele, coincidentemente (ou não), repete a façanha já escrita por Staden em seu livro publicado há mais de 50 anos.

Popovic (2013, p. 372-373) afirma que antes do século XVI, relatos de viagem não precisavam exatamente produzir uma imagem confiável da realidade material, como no caso de Marco Polo. Entretanto, ao longo do século XVI, a tendência a enriquecer as narrativas de viagem com a imaginação sofrerá críticas frequentes, fazendo com que a imagem do viajante estivesse geralmente associada a ideia de uma pessoa que faz narrativas acerca da sua própria jornada, mas que raramente condizem com realidade. Anjum (2014, p. 198) recorda que Percy Adams (1962) chegou a produzir um estudo acerca dos “mentirosos de viagens” e também sobre a noção já bastante antiga de *travel lies*. Porém, para os pesquisadores dessa literatura, é difícil dizer, com propriedade, que um viajante está mentindo, mesmo quando seu relato não se sustenta, pois não se pode sempre ter a certeza se isso é resultado de uma ignorância ou de sua intenção. Além disso, havia também a possibilidade do viajante ter seu relato alterado, seja por um editor ou tradutor, contemporâneo ou posterior, que, sentindo a necessidade de tornar o relato original mais atraente para o público ou mais útil para atender a outras necessidades, acaba por fazer mudanças significativas no rascunho original do autor (ANJUM, 2014, p. 198).

A Literatura de Viagem do século XVI, apesar de sua, aparente, relação mais direta com o mundo real em relação à ficção, é carregada das especificidades do nicho cultural de seu autor, das conveniências do gênero viático, da revisão de seu editor, das tendências exercidas pelo horizonte de expectativas e as várias significações dos seus públicos leitores. Entre estes, podemos incluir o gravurista Theodor de Bry, que, apesar de jamais ter visto um ritual de

antropofagia nem estado no Brasil, representou visualmente os povos antropófagos, asseverando características de selvageria, a partir da leitura de narrativas de viagem como as de Hans Staden e Jean de Léry, interpretando-as sob a luz de um imaginário, especificamente, europeu e representando aqueles povos de acordo com os padrões estéticos e modelos retóricos próprios daquele período histórico, como veremos mais adiante.

Se a Literatura de Viagem, por um lado, se pretende um relato objetivo, sendo, muitas vezes, mais vista como texto histórico do que literário, e até mesmo como um registro fiel feito por parte de seu escritor acerca de um determinado fato, Grecco (2014, p. 49) afirma que a subjetividade é sempre uma parte integrante na reconstrução de um passado, pois até mesmo o historiador tem um discurso que emerge de seu contexto social e suas representações são construídas a partir da sociedade em que vive.

3.3 O horizonte cultural da Literatura de viagens: códigos e pré-saberes comuns aos viajantes europeus

Após alguns esclarecimentos sobre a natureza da Literatura de Viagem, podemos retornar a um questionamento feito no capítulo anterior, sobre a existência de códigos culturais partilhados entre autores e leitores desses relatos de viagem. Lembremos que Hall (2016, p. 17, 31) nos fala que as representações constituem uma parte essencial de um processo em que significados são produzidos e compartilhados pelos membros de uma mesma cultura e que, por isso, a cultura diz respeito, justamente, aos significados compartilhados por um grupo que tem acesso comum a uma mesma língua/linguagem. Por esse motivo, Hansen (1995) conseguiu identificar esses códigos culturais partilhados nas cartas jesuíticas sobre o Brasil no século XVI, desvendando os mecanismos de tradução próprios do grupo. Os produtores das cartas empregavam códigos de interpretação bem conhecidos dos seus interlocutores, de modo a tentar traduzir aquilo que testemunhavam —o qual não tinha correspondente exato na sua cultura— em algo que fosse conhecido pelos seus leitores.

Do mesmo modo, os viajantes também utilizariam de códigos culturais partilhados para traduzir aquilo que viram, com base em seus interesses, crenças e conhecimentos. Ao usarem esses códigos como técnica de tradução, eles também atendiam às condições de representação propostas por Young (1999), em que para haver uma representação, é necessário que algo seja representado (os indígenas ou o Novo Mundo), é preciso haver a intenção de representar (os relatos de viagens) e deve haver também o reconhecimento da representação por parte de outro

que não seja quem representou (o público europeu). Longe de simples ignorância, essas representações também serviriam aos propósitos de grupos que tinham por intuito classificar, hierarquizar e dominar outros povos.

Zinka Ziebell (2002, p. 18) investigou as representações que se formaram sobre o continente americano, especialmente sobre o Brasil durante o século XVI. Para ela, as origens dessas são muito anteriores ao conhecimento da existência da América, remontando à Antiguidade Clássica, com os escritos de alguns filósofos gregos, geógrafos alexandrinos, navegadores e legionários da Roma imperial; e ao longo da Idade Média com eruditos mulçumanos e judeus, missionários franciscanos na China, mercadores genoveses e venezianos.

Ziebell (2002, p. 18) afirma que, Penrose (1962), definiu a mistura sincrética de três elementos como possibilitadores do advento da expansão marítima, os quais seriam o mito, a teoria e a realidade. A teoria se baseava nas tentativas de alguns sábios de explicar o mundo conhecido e, especialmente, o desconhecido, do qual pouco se sabia; enquanto que os mitos serviam de reforço a esse conhecimento teórico, acrescentando a ele elementos ficcionais e fantásticos a respeito de terras distantes, o que, por sua vez, também ganhava respaldo através de relatos reais de viajantes como Marco Polo e seus sucessores, que visitaram terras desconhecidas e ajudaram a alimentar os mitos e teorias acerca delas. Com base nisso, Ziebell (2002, p. 19) considera que, durante esse primeiro século de expansão ultramarina, é evidente que ainda não se havia efetuado uma completa ruptura entre medievalidade e Renascimento, existindo, ao invés disso, uma coexistência entre teorias científicas, filosóficas e fantasias mitológicas que vão, aos poucos se integrando ao experiencialismo próprio desse momento de descobertas. Isso significa que certos elementos vindos da Antiguidade Clássica e do Cristianismo medieval ainda exerciam influência sobre o pensamento da Renascença.

Além disso, a autora destaca também a contribuição de mulçumanos e judeus durante a Idade Média, que serviram muitas vezes como mensageiros e informantes sobre as terras do Oriente, o que resultaria na construção de um atlas Catalão, feito por Abraão Cresques em 1375, que fazia parte de uma série de mapas constituintes do conhecimento geográfico da época. Estes incluíam informações sobre viagens à China, como a de Marco Polo e dos missionários que o sucederam, além de viagens dos comerciantes venezianos e genoveses ao Oriente Médio e à África (ZIEBELL, 2002, p. 20-21).

Ziebell (2002) ao tentar elucidar o horizonte epistemológico comum ao viajante europeu renascentista, percebe que este, ao se deparar com o Novo Mundo, se vê diante de uma realidade

desconhecida, para a qual não há algo equivalente em sua cultura materna, e para interpretá-la e traduzi-la, ele recorre aos padrões e modelos de descrição e de avaliação com que está familiarizado, e assim, ele “explora logicamente o desajustamento entre o herdado”, ou seja, aquilo que ele sabe em teoria, “e o vivenciado”, aquilo que ele sabe empiricamente (ZIEBELL, 2002, p. 21). Além disso, o antagonismo entre o empirismo e os princípios racionais vigentes na época, é considerado pela autora, um processo dialético que consiste na integração progressiva da experiência e do saber, que se dá através de uma “tensão entre a superação e a edificação de obstáculos” (ZIEBELL, 2002, p. 21).

Além disso, com base nas ideias fundadas desde a Antiguidade e desenvolvidas durante a Idade Média sobre a existência de terras de seres monstruosos e maravilhas no Oriente, os leitores europeus já possuíam expectativas em relação aos relatos de viagem que viriam a se popularizar no século XVI (SCHENEIDER, 2015, p. 15). De modo semelhante, Ziebell (2002, p.22) percebeu que há uma série de *topoi* recorrentes no conjunto de textos que constituíram o discurso da descoberta, e estes têm base em uma tradição literária com mais de dois mil anos. Por isso, quando os europeus descreviam a paisagem e os nativos dessas regiões geográficas incomuns, a vivência do homem ocidental dava espaço a especulações fantasiosas que se geravam com base no temor ou na esperança frente ao desconhecido.

A autora afirma que essas expectativas e representações acerca do novo continente tinha sua base desde a era helênica, quando se desenvolveu uma ambivalência fundamental ao qual o autor H. Baudet (1965) denominou *outside world*, que denotava a existência de um dualismo já presente no modo como os gregos teriam delineado as primeiras formas do que viria a ser o espírito europeu, opondo-o à Ásia, e, simultaneamente, orientando-se em direção a ela, numa combinação de hostilidade e inclinação, rejeição e reabsorção, sobretudo em matérias espirituais, transmitindo, mais tarde, essa dualidade ao pensamento judaico-cristão. Assim, residia na consciência do europeu um dualismo entre a realidade e o mito. A primeira tinha como base as experiências políticas das relações concretas entre europeus e não europeus, enquanto que o segundo tinha base nas imagens formadas a respeito desses outros povos não europeus (ZIEBELL, 2002, p. 22-23). Exemplo bastante pertinente dessa relação pode ser percebido em uma edição pirata do relato de Hans Staden feita por Weigand Han em 1557. Não conseguindo se apropriar das xilogravuras do original, o editor usa, em seu lugar, uma imagem retirada do relato de Ludovico Varthema, retratando a canibalização de idosos que ele afirmou ser praticada pelos mulçumanos de Java, na Indonésia (VOIGT, BRANCAFORTE, 2014, p. 371).

Figura 2. Gravura da edição pirata do relato de Hans Staden, feita por Weigand Han (1557)



Fonte: STADEN/edição pirata (1557)

Diante da ausência de imagens que representassem os indígenas antropófagos, o editor achou perfeitamente aceitável utilizar a imagem de um mulçumano praticando a antropofagia, numa espécie de associação entre os povos não europeus.

Junto ao novo, trazido pela modernidade, coexistia a persistência de mitos, crenças fantasiosas e senso comum, que estiveram presentes até boa parte do século XVI, sendo gradativamente substituídas pelo testemunho da experiência, da comprovação, e, mesmo assim, não o sendo por completo, como se pode notar se levarmos em consideração que relatos como o de Hans Staden e o de Anthony Knivet, que, apesar de separados por décadas, apresentam em ambos elementos do maravilhoso e do mítico. As crenças no sobrenatural e nas maravilhas pareciam ser recorrentes no imaginário cristão pós medieval, e desse modo, não surpreende que elas estejam presentes nas representações dos viajantes sobre a América. A teologia cristã presente na mentalidade europeia renascentista, assim como os relatos de viagem medievais, cheios de povos e criaturas maravilhosas sustentaram alguns mitos nas narrativas sobre o Novo Mundo.

Segundo Guilherme Schneider (2015, p. 23), Santo Agostinho, uma das maiores autoridades que influenciaram o pensamento no medievo, chegou a escrever sobre raças ou povos monstruosos que existiam fora do território cristão, e questionava-se se esses “monstros humanos” seriam descendentes de Adão e Noé, se seriam possuidores de alma, ou filhos de Deus. Porém, sendo um dogma católico a ideia de que os homens foram feitos à imagem e

semelhança de Deus, como poderiam existir raças monstruosas de homens? Para se evitar dúvidas de que poderiam pôr em xeque a veracidade bíblica, ele achou necessário o esclarecimento da procedência desses povos, tomando como base as Sagradas Escrituras, afirmou que nenhum povo no mundo poderia constituir um erro do Criador, posto que a obra divina é perfeita. Desse modo, os “homens monstruosos” poderiam ser diferentes do homem comum, mas ambos compartilhavam a mesma essência (SCHNEIDER, 2015, p. 29).

Ao olharmos para os relatos de viagens, podemos perceber que alguns europeus, ao se depararem pela primeira vez com nativos de características bastante peculiares, chegaram a crer que estavam diante desses povos monstruosos, tais como as obras antigas falavam. Um exemplo encontrado em diversos relatos, como o de Antônio Pigafetta, era o dos famosos gigantes da Patagônia, segundo o qual, ele teria encontrado em sua primeira viagem de circunavegação do mundo (SCHNEIDER, 2015, p. 104-105). Em seu relato, o navegador afirmou que encontrou, naquela região, “homens a quem chamam ‘canibais’ que comem carne humana, e um destes homens, grande como um gigante, veio ao navio do capitão... Este homem tinha a voz como a de um touro” (PIGAFETTA, 1874, p. 123, tradução nossa). Assim, Pigafetta acabaria por inaugurar uma lenda que seria constantemente retomada por muitos dos viajantes posteriores.

O frei André Thévet (1978, p. 180) também testemunhou a existência dos gigantes do Novo Mundo, ressaltando que eram antropófagos, e que ao correr podiam ser extremamente rápidos como os mais velozes animais, além de viverem longamente, muitos chegando até os 150 anos. De forma semelhante, Jean de Léry (2007, p. 82) também faria a mesma afirmação acerca da existência desses gigantes, reafirmando que eram extremamente velozes, sendo capazes de agarrar “com as mãos os cabritos na corrida”. Knivet (2007, p. 202-203) relatou ter visto com seus próprios olhos os cadáveres dos mesmos gigantes da Patagônia, além de suas enormes pegadas.

Em Port Desire, que é o porto próximo dos estreitos de Magalhães, vivem gigantes de quinze ou dezesseis palmos de altura. Garanto que em Port Desire vi as pegadas deles na praia, e que tinham a extensão de quatro pés de um de nossos homens. Vi também dois deles que tinham acabado de ser enterrados e um tinha quatorze palmos de comprimento. [...] Dois ou três dos tripulantes capturados na costa do Brasil contaram que os gigantes jogaram pedras imensas, com cordas, na direção deles, de modo que tiveram que levantar âncora e se afastar da costa. Vi outro desses no Brasil [...]. Esse gigante, embora fosse apenas um rapaz, já tinha mais de treze palmos de altura.

A existência de gigantes na América parece ser bem aceita pelos viajantes europeus, e a explicação para isso pode estar no Antigo Testamento, no qual a existência desses seres é confirmada, assim como a existência dos sátiros, criaturas que também foram citadas nas escrituras e cujo frei André Thévet afirma também existirem no Novo Mundo (SCHNEIDER,

2015, p. 105; THEVET, 1978, p. 108). Percebe-se, então, que parte das representações acerca do novo continente e de seus povos de aparência e costumes bastante diferentes do conhecido, poderiam facilmente ser interpretados à luz das crenças em monstros e seres fantásticos presentes no imaginário do viajante, principalmente quando se embasavam no conhecimento religioso.

Além disso, os conhecimentos geográficos que precederam a chegada dos europeus à América também devem ser levados em consideração para se compreender o impacto que o novo continente teve sobre o imaginário europeu. Ziebell (2002, p. 23-24) afirma que o conceito de *ecumene*, criado na Grécia Antiga, iria determinar a imagem cultural e geográfica do mundo, fixando uma postura “etno e geocêntrica” que se perpetuaria e que concebia como mundo apenas uma porção de terra habitada pelos gregos e seus semelhantes, cujos limites eram teoricamente supostos, sendo circundada pelo oceano. Os gregos dividiam a *ecumene* em duas zonas: as regiões do Norte e as do Sul, que mais tarde, no século V a. C., passariam a ser chamadas de Europa e Ásia, e posteriormente, com o acréscimo da Líbia (África), feito por Heródoto, tornar-se-iam uma divisão tripartida. A partir de então, seria visto como especulação e mito sem bases geográficas, a ideia da existência de terras habitadas fora da *ecumene*.

Dessa forma, Ziebell (2002, p. 25-26) afirma que o Cristianismo herda essa ideia da Antiguidade, e a estrutura de maneira hierárquica, na qual é a Europa que figura no topo; além de lhe acrescentar, ainda, um caráter moral influenciado pelos escritos de Dionísio e de Santo Agostinho. Isso contribuiu para a elaboração de uma visão do cosmos que vinculava, pela primeira vez, o universo físico ao moral, gerando a ideia de que os habitantes da cidade divina só poderiam ser encontrados num mundo em que se integram as três partes da *ecumene* que, segundo a crença cristã, estariam perfeitamente divididas entre os três filhos de Noé.

Essa concepção místico-geográfica da velha *ecumene* grega passa a assumir o caráter de “aldeia de Deus”, ou seja, a identificação que se realiza entre os conceitos de *oikumene* e *cristianitas*, baseada no princípio de que a palavra de Cristo havia sido levada a todo mundo habitado através do *disperso apostolorum*, torna-se base e fundamento de toda concepção cósmica cristã (ZIEBELL, 2002, p.26)

A autora mostra que no mapa-múndi de Hartman Schedel (1493), mesmo após a chegada de Colombo a América, a Terra está representada com a repartição da *ecumene* em três regiões, cada uma associada a um dos três filhos de Noé, graficamente (ZIEBELL, 2002, p. 26-27).

Figura 4. Quadro de Vasco Fernandes (atribuído), a *Adoração dos Magos* (1501-1506).



Fonte: CHICANGANA-BAYONA (2013)

Outra associação que esteve presente nas representações da América foi com a noção de paraíso, com base no livro do Gênesis, que se sustentava nos mitos acerca da real localização do jardim do Éden. Schneider (2015) afirma que a difusão do Cristianismo pela Europa durante a Idade média influenciou na crença sobre a existência de regiões paradisíacas, que se fundamentavam em passagens bíblicas.

Todo esse imaginário acompanhava os europeus que rumavam ao Oriente buscando suas riquezas. Por isso, ao chegar à América sem perceber que se tratava de outro continente, o europeu julgou estar próximo das regiões paradisíacas que séculos de tradição e crença o haviam transmitido. Quando anos depois se confirmou que essas terras se tratavam de um lugar novo e desconhecido, a representação de um paraíso nas terras situadas à oeste do mar Oceano já havia se formado, transferindo o paraíso para o Novo Mundo, e cada vez mais apareciam relatos que respaldavam a proximidade com o Éden[...] (SCHNEIDER, 2015, p. 2).

Assim, a partir do século XVI, a Europa toma para si o status de civilizadora e dominadora do mundo, usando, num primeiro momento, o Cristianismo como fundamentação religiosa para o colonialismo, manifestando um eurocentrismo sob o signo do universalismo cristão (ZIEBELL, 2002, p. 30). Este estaria presente nos textos coloniais produzidos sobre o novo continente.

Os Romances de cavalaria também constituíram certa influência sobre os viajantes que escreveram suas aventuras no Novo Mundo, assemelhando-as, por vezes, às crônicas das cruzadas ou das lutas contra os mouros, que elevavam os protagonistas da história ao nível dos

heróis de feitos gloriosos, que superam todos os perigos e obstáculos. Os romances de Alexandre Magno (356-323 a.C.) construíram uma série de mitos acerca de regiões maravilhosas no Oriente, a exemplo do reino das Amazonas. Havia, também, a narrativa de Megasthenes (350-290 a.C.), geógrafo grego que teria sido enviado para preencher um posto de embaixador na Índia, e que acabou escrevendo o relato intitulado *Índica*, no qual descrevia as maravilhas encontradas naquele país (SCHNEIDER, 2015, p. 16, 21-22).

Além disso, os relatos de viagem medievais serviram para reiterar os clichês que já circulavam nas obras sagradas. Marco Polo, que viajou pela Ásia por muitos anos, escreveu, em 1298, o seu *Description du monde*, e alcançou grande popularidade entre os comerciantes devido, principalmente, às informações que fornecia sobre o continente asiático (ZIEBELL, 2002, p. 33). O relato de Polo, sobre sua visita à corte do imperador mongol Kublai Khan, também constituía parte do horizonte que precedeu a Literatura de Viagem da era das grandes navegações. O viajante que, supostamente, permaneceu por mais de vinte anos no Oriente, escreveu, após seu retorno, sobre as regiões e povos que visitara, dando especial ênfase ao comércio, às riquezas e aos costumes dos habitantes daquele lugar (SCHNEIDER, 2015, p. 41). A história de Marco Polo ilustra bem o poder que os relatos de viagem tiveram na construção dos povos não europeus no repertório intelectual do velho continente. Após a publicação de Polo sobre os domínios do Grande Cã, a China, que após a morte de Kublai Khan fica sob domínio da dinastia Yuan, inicia um processo de fechamento de seu território a estrangeiros, o que tornaria os relatos de viagem ao Oriente bastante raros pelos próximos séculos, deixando a narrativa de Marco Polo sem muitos concorrentes e transformando-a numa referência exemplar sobre a cultura do Oriente (FRANÇA, 2012, p. 44).

Também a obra *Travels of Sir John Mandeville*, publicada entre 1357 e 1371, obteve ainda mais repercussão, apesar de sua veracidade ser hoje questionada, e foi bem recebida como um relato de viagem ao Oriente, que incluía diversas fábulas e mitos relacionados à região (ZIEBELL, 2002, p. 34). Este suposto cavaleiro inglês, que teria seguido viagem, no ano de 1322, em direção à Terra Santa e outras regiões, foi tido como um dos viajantes cujo relato era dos mais ricos e prazerosos. Alcançou enorme popularidade na época e chegou a ser considerado um best-seller, além de ter contado com dezenas de edições em vários idiomas até o século seguinte, tornando-se um belo exemplar da narrativa de viagem (SCHNEIDER, 2015, p. 44).

Popovic (2013, p. 373) afirma que a principal diferença entre o relato de Marco Polo (e acredito que também o de Mandeville) e os de viajantes dos séculos posteriores é que, para os

primeiros, o desejo pelo entretenimento prevalece sobre o de transmissão de experiências, visto que essa característica só viria a ser mais comum nos relatos a partir do século XVI, quando começariam a se definir os critérios de validação para o gênero viático.

Assim, a partir da tomada de conhecimento sobre a existência da América, mudanças essenciais se operam nos relatos de viagem. A descoberta da existência de uma quarta parte do planeta trazia implicações econômicas, religiosas, morais, identitárias e ideológicas. O século XVI representou esse período de transição, em que crenças religiosas e mitos confrontavam-se com a realidade, seja negando-a, aceitando-a como atualização do saber, ou, como aconteceu muitas vezes, misturando-se a ela. Os conhecimentos sobre o mundo que estavam amplamente enraizados na mentalidade europeia pós medieval, aos poucos, vão cedendo lugar ao relato da experiência daqueles que puderam ver com os próprios olhos aquilo para o qual havia apenas teoria. Isso, por sua vez, não significou uma interpretação correta dos viajantes sobre aquilo que testemunharam na nova terra. Havia entre os europeus e os povos americanos uma barreira intransponível, que impedia àqueles uma perfeita compreensão dos ameríndios, essa era a barreira cultural, provocada pela ausência de códigos linguísticos em comum.

Um ponto importante sobre a Literatura Viática é a questão de como tradutores, viajantes e acadêmicos construíram ao longo do tempo a imagem do Novo Mundo e do Brasil, vinculando este trabalho de representação aos seus interesses para usá-lo como justificativa do domínio sobre seu território e sua gente. O viajante se depara com um mundo que sua língua não consegue apreender de forma plena e, por esse motivo, ele deve empregar meios de traduzir para sua cultura aquilo que tem a oportunidade de testemunhar, o que faz com que viagem e tradução estejam bastante inter-relacionadas (ANJUM, 2014, p. 196). Segundo Anjum (2014, p.196-197), para a estudiosa Monga (2007), tradução significa transpor algo (palavras, ideias ou imagens) de um lugar para outro, o que seria mover não apenas frases de um idioma, mas também transpor realidades físicas para enunciados verbais, o que faz dos viajantes tradutores de um mundo distante e inexplicável aos seus ouvintes.

Tzvetan Todorov (1993, p. 28-29) afirma que Cristovão Colombo, ao tentar compreender o que lhe diziam os primeiros indígenas que encontrou, pareceu demonstrar bastante ingenuidade quanto a concepção de linguagem, visto que acabava, constantemente, vendo os nomes confundido às coisas, pois a ele escapavam os valores intersubjetivos e o caráter arbitrário dos signos. Talvez, por esse motivo, ao tomar conhecimento do vocábulo cacique, o navegador tenha se preocupado menos em saber o que esta posição significaria na hierarquia dos indígenas do que em encontrar uma palavra exatamente correspondente na língua

de seus interlocutores espanhóis, visto que ele interpretava o uso das palavras como se fossem naturais, ao invés de convenções. Um exemplo pertinente foi quando o explorador disse que ainda não conseguira compreender se a palavra cacique significava rei ou governador. Os indígenas tinham também uma outra palavra para os grandes, que chamavam *nitayno*, mas ele afirmava não saber se essa designava um fidalgo, um governador ou um juiz. Assim, o autor afirma que, em uma suposição um tanto ingênua, Colombo não parece duvidar nem por um instante que os indígenas fazem distinções entre fidalgos, juizes e governadores, e procura na língua daqueles o equivalente para estes termos.

O que parecia mais surpreendente era o fato de Colombo agir como se compreendesse bem o que lhe diziam os nativos e, ao mesmo tempo, dar provas de sua incompreensão. Um exemplo disso foi quando ele afirmou terem os indígenas lhe contado acerca de uma ilha bastante extensa, com grande comércio, muito ouro, mercadorias, naus e mercadores; mas, logo adiante, o mesmo escreve que não compreende a linguagem deles. Logo, o autor deduz que o que Colombo interpreta da sua comunicação com os indígenas é, simplesmente, um resumo dos livros de Pierre d'Ailly e Marco Polo, principalmente, porque este afirmou terem os índios lhe falado que os navios do Grande Can costumavam vir com frequência àquela terra (TODOROV, 1993, p. 31).

Eduardo Luis Araújo de O. Batista (2009, p. 296-298) argumenta que as relações interculturais, nas formas da Literatura de Viagem e da tradução, são marcadas pelas relações de poder, que acabam criando verdadeiros atos encobertos de dominação sobre a cultura que é descrita e traduzida. O autor analisou a relação estreita que existe entre tradução, literatura e identidade cultural, demonstrando de que modo a estratégia da descrição e da tradução funciona como discurso de dominação, encontrando-se presente desde as primeiras produções sobre o Brasil. Ele afirma que o uso do relato de viagem e da tradução como instrumento da colonização já se encontrava presente desde a primeira carta de Caminha sobre o Brasil, visto que essa inaugura uma imagem do indígena que ainda se propagaria pelos séculos posteriores, além de demonstrar as primeiras dificuldades sentidas por causa do desconhecimento mútuo entre os europeus e os indígenas.

A incompreensão perante a língua dos povos encontrados no Brasil levou Pedro Álvares Cabral a considerar a hipótese de levar dois indígenas à força para Portugal no momento de sua partida. Isso, porém, acabou não acontecendo, pois refletiu que não seria tão proveitoso levá-los à Europa por serem “jente que njmguem [sic] entende” (CAMINHA, 1999a, p. 77). Ao

invés disso, a tripulação resolveu deixar três degredados para aprender os costumes dos nativos e para servir de mediadores e interpretes em um próximo encontro.

E portanto se os degredados que aqui am de ficar aprenderem bem a sua fala e os entenderem, nom doujdo segundo a santa tençam de vosa alteza fazerem se christãos e crerem na nossa samta fe aa qual praza a nosso Senhor que os traga porque çerto esta jente he boa e de boa sijnprezidadee enpremar se aligeiramente neeles qualquer crunho que lhe quiserem dar e logo lhes nosso Senhor deu boos corpos e boos rostros coma a boos homeens. e ele que nos per aquy trouue creio que nom foy sem causa e por tanto vosa alteza pois tamto deseja acreçentar a santa fe catolica. deue emtender em sua saluaçam. (CAMINHA, 1999a. p. 98-99 [sic]).¹

Ao dizer que “esta jente he boa e de boa sijnprezidade [sic]”, ou seja, “esta gente é boa e de boa simplicidade”, o viajante atribui aos indígenas um status de inocência, e sua menção à possibilidade de poder imprimir-lhes “qualquer crunho [sic] que lhe quiserem dar”, revela outra visão recorrente no imaginário do colonizador, a de que o indígena poderia ser visto como uma página em branco, reduzindo-o a um significante vazio, destituído de valores universais e pronto para ser preenchido pela cultura do europeu civilizado e cristão (CAMINHA, 1999a., p. 98-99; CAMINHA, 1999b, p. 54; BONIN, KIRCHOF, 2012 p. 224). A estratégia, na opinião de Batista (2009, p. 298), apesar de parecer mais pacífica, não é capaz de encobrir os interesses dos portugueses em dominar os nativos, reforçando a ação dos intérpretes para que esse objetivo pudesse se concretizar.

Ao primeiro contato com os nativos, parece ser unânime o que mais chamava a atenção dos primeiros viajantes: sua nudez. Segundo Ziebell (2002, p. 46), esse parece ser um aspecto crucial aos olhos dos viajantes, visto que confrontar um homem despido parece ser tão chocante para o europeu quinhentista, que se torna o ponto mais repetido pelos primeiros a darem notícias do Novo Mundo. Em seus diferentes relatos, eles estão sempre reiterando, sublinhando e reforçando o fato daqueles povos nativos andarem nus.

Colombo se mostrou bastante impressionado ao perceber que naquela terra desconhecida as pessoas viviam todas nuas e sem nenhum embaraço. Além disso, aos seus olhos, estes povos também eram desprovidos de propriedades culturais, seja pela ausência de costumes ou religião. Essa ideia se baseava na teologia cristã que dizia que, após a expulsão do

¹ E portanto, se os degredados, que aqui hão de ficar aprenderem bem a sua fala e os entenderem, não duvido que eles, segundo a santa intenção de Vossa Alteza, se hão de fazer cristãos e crer em nossa santa fé, à qual praza a Nosso Senhor que os traga, porque, certo, esta gente é boa e de boa simplicidade. E imprimir-se-á ligeiramente neles qualquer cunho, que lhe quiserem dar. E pois Nosso Senhor, que lhes deu bons corpos e bons rostos, como bons homens, por aqui nos trouxe, creio que não foi sem causa. Portanto Vossa Alteza, que tanto deseja acrescentar a santa fé católica, deve cuidar da sua salvação. (CAMINHA, 1999b, p. 54).

paraíso, teriam os seres humanos passado a cobrir seus corpos com vestimentas, por vergonha de terem se percebidos nus (TODOROV, 1993, p. 33-34).

A nudez, para Vespúcio, sugere algo diferente. Para ele, ela está relacionada à ausência de armas dos indígenas e, conseqüentemente, à suposta covardia da qual ele os acusa (ZIEBELL, 2002, p. 55). Ziebell (2002, p. 55) afirma que Joachim Moebus (1982) percebeu que, a partir dos relatos de Colombo, teria se criado um estereótipo que associava a ausência de armas — que significaria uma impossibilidade de defesa, bem como incapacidade de ações ofensivas — à nudez do corpo, que era vista como uma vulnerabilidade física. Apesar de ter visto diferentes povos, Vespúcio (2013, p. 9) parecia associar essa característica a todos eles unanimemente, chegando até a fazer afirmações absurdas como a de que os indígenas não seriam caçadores por medo de enfrentar os animais em sua nudez, pois “não ousam expor-se nus, sem proteções e armas, a tantos perigos”.

Desse modo, parece claro para Ziebell (2002, p. 55) que aquilo que Vespúcio faz é projetar o seu próprio modelo de pensamento nos indígenas, sem nunca sequer ter se comunicado com eles, interpretando o que via conforme suas próprias expectativas ao inverter a perspectiva. Esse mecanismo de inversão, segundo a autora, também tem uma função de hierarquização, pela qual um povo que se depara com outro de costumes distintos do seu, usa o elemento contrastante de modo a elogiar a sua própria cultura, transmitindo a própria imagem de superioridade. Ao longo do século XVI, essas associações passaram a ser percebidas de modo automático, ora inseridas na tradição do “bom selvagem”, ora na do “bárbaro”, que se tornam uma constante nos relatos de viagem até os séculos seguintes.

Numa representação iconográfica que mostrava a repartição da terra entre os filhos de Noé, a nudez do indígena adquire importância quando este é associado ao terceiro filho, Cam (Cão), que é também o último na escala de valores (ZIEBELL, 2002, p. 46-47). Um trecho da obra *Dialogo sobre a conversão do gentio*, escrito no ano de 1557 pelo padre Manoel de Nóbrega, também pode ser demonstrativo sobre essa associação:

Isso podem-vos dizer chãmente, falando a verdade, que lhes veo [veio] por maldição de seus avoz [avós], porque estes creemos serem descendentes de Chaam [Cam], filho de Noé, que descobrio as vergonhas de seu pai bebedo [bêbado], e em maldição, e por isso, ficarão nus e têm outras mais miserias. Os outros gentios, por serem descendentes de Set e Japher, era razão, pois eram filhos de benção, terem mais alguma vantagem (NÓBREGA, 2006, p.11 [sic], grifo nosso).

Por outro lado, a religião cristã também seria responsável por outra interpretação acerca da nudez ameríndia, dessa vez de forma positiva, associando-a à ingenuidade e

desconhecimento do pecado capital, como era no Éden (ZIEBELL, 2002, p. 47). Essa imagem está presente desde a primeira descrição dos povos indígenas feita em 1500 por Pero Vaz de Caminha (1999a, p. 105), quando este relata ao rei que a “a jnoçença desta jemte he tal que a dadam nõ seria maj[sic] quanta em vergonha”². Era, sobretudo, a nudez feminina que exerceria mais fascínio sobre Caminha, a ponto de ser frequentemente mencionada em sua carta, como quando o autor descreve as “vergonhas” de uma mulher indígena que viu, ao dizer que “[...]e sua vergonha que ela nõ tijnha tam graçiossa, que a mujtas molheres de nossa terra, veendo lhe taaes feições feezera vergonha, por nom teerem a sua como ela [sic]”³ (CAMINHA, 1999a, p. 71).

Knivet também parece não se importar tanto com a nudez dos indígenas. Talvez, por ter vivido tempo suficiente no Brasil em contato com esses povos, de modo que sua nudez não provocasse mais nenhum choque a este, ou ainda, porque a essa altura, na última década do século XVI, a nudez indígena já fosse bastante conhecida dos europeus por conta das inúmeras descrições anteriores e não precisasse mais ser reiterada. Assim, ele menciona o fato com mais frequência no capítulo em que faz descrições de tribos específicas. A certa altura de sua narrativa, Knivet, após escapar de um ritual antropofágico, é assimilado pelos Tamoios, os quais, segundo sua descrição, “trazem sempre na cabeça arranjos de penas de várias cores que fazem um bonito efeito, e andam inteiramente nus”, e acrescenta “... Lá vivi por dezoito meses, e andava nu como os canibais” (KNIVET, 2008, p. 197).

Jean de Léry (2007, p. 121) também enxergou de modo mais benevolente a nudez das mulheres tupinambás, e ainda aproveitou esse fato para traçar críticas moralistas às vestimentas espalhafatosas das mulheres francesas.

Antes, porém de encerrar este capítulo, quero responder aos que dizem que a convivência com esses selvagens nus, principalmente entre as mulheres, incita à lascívia e à luxúria. Mas direi que, em que pese às opiniões em contrário, acerca da concupiscência provocada pela presença de mulheres nuas, a nudez grosseira das mulheres é muito menos atraente do que comumente imaginam. Os atavios, arrebiques, postiços, cabelos encrespados, golas de rendas, anquinhas, sobre-saias e outras bagatelas com que as mulheres de cá se enfeitam e de que jamais se fartam, são causas de males incomparavelmente maiores do que a nudez habitual das índias, as quais, entretanto, nada devem às outras quanto à formosura. [...] Não é de meu intento, entretanto, aprovar a nudez contrariamente ao que dizem as Escrituras, pois Adão e Eva, após o pecado, reconhecendo estarem nus se envergonharam; sou contra os que

² “a inocência desta gente é tal, que a de Adão não seria maior, quanto a vergonha” (CAMINHA, 1999b, p. 57)

³ “e sua vergonha (que ela não tinha) tão graciosa, que a muitas mulheres da nossa terra, vendo-lhe tais feições, fizera vergonha, por não terem a sua como ela” (CAMINHA, 1999b, p. 40-41)

a querem introduzir entre nós contra a lei natural, embora deva confessar que, neste ponto, não a observam os selvagens americanos.

Léry traz à tona uma amostra do que viria a ser conhecido como relativismo cultural, fenômeno que traz a problemática dos povos não europeus para servir como crítica e reflexão acerca do modo de vida da sociedade de origem, nesse caso, da sociedade francesa (ZIEBELL, 2002, p. 49). Apesar da defesa de Léry, o erotismo ainda seria uma marca associada aos povos que viviam abaixo da linha do Equador.

A autora ressalta que a tese de Nobeit Elias é de suma importância para se compreender o assombro com que os europeus confrontaram a nudez ameríndia em relação à própria cultura do colonizador. Para isso, ela toma como base o conceito de *civilité*, proposto pelo estudioso (ZIEBELL, 2002, p. 50). Em resumo, esse conceito diz respeito ao modo como o Ocidente produziu, ao longo de sua história, um processo de controle das emoções e condutas, que atribuiu a algumas práticas um *status* negativo e as investiu de sentimentos de vergonha, passando a regular, assim, toda a vida instintiva e afetiva, o que resultou num gradativo processo de autocontrole feito pelos próprios membros dessa sociedade (ELIAS, 1994).

Segundo Ziebell (2002, p. 50), esse conceito seria responsável por definir formas de comportamento social, e teria, segundo a autora, recebido um cunho mais específico no século XVI, após a publicação do escrito de Erasmo de Rotterdam, *De civilitate morum puerilium* (1530), no qual o autor trata do comportamento dos homens em sociedade, colocando especial ênfase no “*externum corporis decorum*”, ao advertir ao leitor que este não deve se despír sem necessidade, nem expor os membros dotados de pudor. Desse modo, o conceito de *civilité* se liga à noção de pudor, que condena a nudez, definindo os bons modos da época.

André Thevet teria sido um representante exemplar daqueles que expressaram o cunho específico que a noção de *civilité* adquiriu no século XVI. Ele considerou os indígenas que andavam nus como povos depravados, atribuindo sua depravação ao clima tropical dos trópicos (THÉVET, 1978, p. 248; ZIEBELL, 2002, p. 51).

[...] esta região era e ainda é habitada por estranhíssimos povos selvagens, sem fé, lei, religião e nem civilização alguma, vivendo antes como animais irracionais, assim como os fez a natureza, alimentando-se de raízes, *andando sempre nus tanto os homens quanto as mulheres, à espera do dia em que o contato com os cristãos lhes extirpe esta brutalidade, para que eles passem a vestir-se, adotando um procedimento mais civilizado e humano*. É por isto que devemos louvar afetosamente ao Criador por ter permitido que possuíssemos uma ideia mais clara das coisas, não deixando que fôssemos assim brutais como estes pobres americanos (THÉVET, 1978, p. 98, grifo nosso)

Essa associação entre nudez e depravação fica mais evidente quando o frei se refere aos canadenses que, na sua opinião, são diferentes dos americanos e estão mais próximos da *civilité*, justamente por se vestirem com peles de animais (THÉVET, 1978, p. 251; ZIEBELL, 2002, p. 51).

As mulheres estão quase sempre representadas exibindo traços de sexualidade e, não raro, foram descritas e ilustradas de maneira que denotava luxúria, como nos relatos de Thévet e nas gravuras de De Bry. O hábito das indígenas de se banharem várias vezes durante o dia também pode ter sido mal interpretado pelos europeus, visto que isso era um costume bastante incomum na Europa, principalmente depois que os banhos públicos (costume herdado da Antiguidade) adquiriram má fama por serem associados a bordéis, sendo proibidos a partir do século XVI. Por isso, as mulheres da América, pelo fato de andarem nuas e se banharem várias vezes ao dia, eram vistas dentro de um contexto que seria facilmente associado à prostituição na Europa (ZIEBELL, 2002, p. 56).

Outros costumes ameríndios eram na visão cristã relacionados às forças infernais, como a idolatria e veneração dos maracás citadas por Staden (2007, p. 87) que afirmou que, após ser preso, os indígenas “beberam cauim e cantaram em honra aos seus ídolos, chamados maracás, que são matracas de cabaças”. Havia também a manifestação da entidade Anhangá/ Anhã que foi interpretada pelos viajantes como demoníaca. Staden (2007, p. 138) afirma que os tupinambás não costumavam sair sem fogo das suas cabanas à noite por temerem o “diabo” chamado por eles de Anhangá. Thévet (1978, p. 115) também falou sobre a existência dessa entidade que, segundo ele, era um “mau espírito”, ou um “demônio”, que perseguia os indígenas, “atormentando não só as almas, mas também – especialmente – os corpos”, e que era chamado por eles de Anhã.

Anhã castiga e machuca excessivamente os índios, fazendo com que por vezes se possa ouvi-los gritando medonhamente e suplicando a algum cristão que porventura se encontre por perto: “não estás vendo que Anhã me bate? Defende-me, se quer que te sirva e corte árvores para ti.”

Thévet (1978, p. 115) afirma que teria, a princípio, duvidado da existência da entidade chamada *Anhã* até ele próprio ter, supostamente, testemunhado um exorcismo feito por um cristão que expulsou o *Anhã* invocando o nome de Cristo. Também Knivet (2007, p. 101) narra a existência de uma entidade chamada Curupira ou *Abaçai* que possuía apenas nativos e os levava à morte, de modo que, não teria o viajante visto “um só deles escapar depois de ficar nesse estado”. Jean de Léry também associou as manifestações dessas entidades às obras infernais. Ele afirma a existência de um diabo chamado *Ainhãm* que atormenta as almas dos

indígenas e de um espírito maligno de nome *Kaagerre*. O francês conta que, quando atormentados pela entidade, os indígenas gritavam “Defendei-nos de *Ainhan* que nos espanca” e a descreviam as vezes como um ser quadrupede, outras vezes como uma ave ou qualquer ser estranho (LÉRY, 2007, p. 207). A manifestação do *Anhangá* ou *Anhã* era vista pelos europeus como uma obra diabólica que assolava aqueles povos que não conheciam o cristianismo (SCHNEIDER, 2015, p. 88).

Os pajés também foram acusados, por frei Thévet (1978, p. 117-118), de invocarem espíritos malignos e de induzirem os indígenas a adorarem ao diabo. Schneider (2015, p. 32) recorda que também fazia parte do imaginário europeu a crença acerca da magia, principalmente, a partir da baixa idade média, quando aquela passa a ser associada ao diabo e as forças infernais, o que explica as referências feitas por Marco Polo sobre a existência de feiticeiros diabólicos que viviam nas terras pagãs. Isso, certamente, contribuiu para a associação de práticas rituais indígenas àquilo que era considerado “magia negra” pelos viajantes, visto que a caça às bruxas atingia uma fase crítica na Europa nesse mesmo período.

Staden (2007, p. 156) também demonstra esse pensamento quando escreve um capítulo sobre o modo como os tupinambás “transformam suas mulheres em feiticeiras”

Primeiro, os selvagens vão para uma cabana, pegam todas as mulheres da cabana e aplicam-lhes fumaça. Depois a mulher precisa gritar, pular e dar voltas até que fica tão exausta que cai ao chão como se estivesse morta. Então o feiticeiro diz: “Vejam, agora ela está morta. Logo a farei viver novamente.” Quando ela volta a si, ele diz que doravante está apta a adivinhar coisas futuras, e quando vão guerrear, as mulheres devem fazer adivinhações sobre a guerra. Eles têm muitos desses costumes.

Outro costume indígena que também poderia tomar conotações negativas, na interpretação dos europeus, era o hábito de as índias de depilarem as partes íntimas, ato que, além de ser pouco comum na Europa, era utilizado apenas nos processos contra bruxaria feitos pela Inquisição; devido a crença comum de que a mulher praticante de magia possuiria algum tipo de sinal diabólico na área genital (ZIEBELL, 2002, p. 59).

A Europa parece estar sempre colocada de forma oposta à América nas representações alegóricas dos quatro continentes. Ziebell (2002, p. 52) afirma que Sabine Poeschel (1985) acreditava que a “descoberta” da América levou a Europa a reforçar a sua autovalorização, ou a sua dignidade, baseando-se na ideia de superioridade do Velho Mundo sobre o novo e estabelecendo, assim, uma maneira de ver os continentes que diferia da que havia na Antiguidade, quando se sobressaíam os critérios políticos e econômicos, ou mesmo da maneira que vigorava da Idade média, em que se avaliava os aspectos religiosos. O Velho Mundo

estabeleceu, perante a América, uma diferenciação que se baseava nos aspectos culturais, hierarquizando o que era civilizado e não-civilizado, europeu e não-europeu. Para Schneider (2015, p. 4), perante a alteridade, o maravilhamento do viajante diante do novo pode levar a uma identificação, assumindo, assim, a existência das semelhanças; ou à alienação total do outro, ora se confundido, ora se diferenciando ao ponto de justificar qualquer atitude.

Por esse motivo, é preciso reconhecer que a Literatura de Viagem também está ligada à formação de identidades. Anjum (2014, p. 200) ressalta que a estudiosa Indira Ghose (1998) via o gênero viático como um paradigma ideal para se compreender a intersecção de diferentes eixos constitutivos da identidade. Isso permite entender como o viajante constituiu o *outro* em suas narrativas, partindo de duas formas contraditórias: na primeira, o *outro* é uma negação do eu, um ser completamente diferente; e na segunda maneira, o *outro* é assimilado como o mesmo, porém incompleto. Essa concepção acerca do *outro* foi exemplificada por Hansen (1995, p. 94) quando constatou que, para os missionários jesuítas, os indígenas não eram seres completamente diferente dos europeus, pois também eram povo de Deus, mas, não gozavam ainda da luz divina da religião cristã.

Há, no entanto um elemento comum a ambas as formas de percepção do *outro*, que é o fato delas serem moldadas em comparação a um eu, e terem também, por esse motivo, a função de servir como modelo para uma autodefinição do europeu. Em outras palavras, foi através dos relatos de viagem que os viajantes criaram a imagem do “resto do mundo” na imaginação dos seus leitores e, ao mesmo tempo, criaram uma imagem do que é ser europeu (PRATT, 1999 p. 28-29). Como afirmou Hall (2016, p. 25), existem práticas simbólicas que concedem sentido à ideia de pertencimento a uma cultura nacional. Ele fala que é difícil conceber uma ideia de identificação e pertencimento a um determinado grupo sem o conhecimento do que representa a identidade desse grupo, ficando, desse modo, difícil, por exemplo, saber o que “ser inglês”, - ou francês ou qualquer outra nacionalidade – significa fora do escopo em que esses conceitos e imagens de identidade e cultura nacionais foram representados.

O contato com a cultura do outro, no caso da Literatura de Viagem, vem em auxílio da autodefinição ou reforço da identidade do europeu, visto que, diante do ameríndio e seus costumes considerados “exóticos”, estabelece-se um discurso de definição do que seria a cultura correta, civilizada e benigna, que é, na maioria das vezes, a do europeu. Assim, ao descrever o indígena das Américas, o viajante não está só definindo esse, mas, também está se autodefinindo perante este. Desse modo, o encontro entre europeus e demais povos do mundo criou uma espécie de dualismo entre o eu e o outro, que se baseava no conhecimento produzido

pela Europa, que era quem detinha a função normativa (ANJUM, 2014, p. 201). Os limites do mundo perdem seu caráter que antes era geográfico, e que passa, agora, a ser ideológico. O princípio hierárquico se estabelece através do recurso linguístico, visto que o novo continente “é criado e estruturado linguística e psiquicamente na sua função de respeitar a hierarquia e superioridade daquele que é mais velho” (ZIEBELL, 2002, p. 21).

Percebemos, então, que o narrador de um relato de viagem não carrega consigo apenas os elementos experienciados em sua viagem ou vida pessoal, mas, une a esses as representações coletivas do seu grupo, a memória proveniente do convívio social e dos demais elementos que compõem seu arcabouço intelectual (SCHNEIDER, 2015, p. 11). Apesar das diferenças entre os viajantes do século XVI, algumas interpretações pareciam recorrentes, pois faziam parte de um código de interpretação europeu mais amplo do que as particularidades do grupo ao qual cada viajante pertencia. É, através do conhecimento desses mesmos códigos, que os leitores contemporâneos desses relatos irão compreender a interpretação do viajante e não a verdadeira natureza do fenômeno, reapropriando-se e ressignificando aquela informação a partir de suas próprias experiências.

Reis (1992, p. 68-69) ressaltou que, para Terry Eaglon, os sentidos são históricos, e o próprio ato de interpretar seria, então, radicalmente histórico. Isso quer dizer que o texto é entendido dentro de uma teia de códigos culturais que, por sua vez, inclui outros textos, sejam estes explicitamente aludidos ou não. Por esse motivo, ele afirma que em um texto se leem outros textos também. O autor crê que o espaço da leitura é a cultura, que é entendida por ele como um conjunto de textos e contextos de diversa natureza. Nesses, a dimensão simbólica se superpõe àquilo que chamamos de realidade. A leitura, então, ocorre pela mediação estabelecida pelo leitor, o contexto, as leituras anteriores e o mundo tido como real.

Essa característica do ato de ler permite uma pluralidade de interpretações, o que só é possível porque os leitores estão munidos de diferentes tipos de conhecimentos prévios. Reis (1992, p. 65, 68) salientou que todo leitor acumula, ao longo de sua vida, um repertório de “pré-noções”, que são conhecimentos adquiridos em leituras anteriores. Através desses, o leitor irá se acercar de novos textos, confrontando esse conjunto de expectativas com aquilo que está escrito. O autor afirma que toda cultura inculca em seus participantes um conjunto de saberes textualizados. Segundo ele, interpretar implica em enquadrar o que deve ser compreendido, em um conjunto de referências culturais que todos possuímos. Por isso, interpretar é um ato dialogal por excelência. Em outras palavras, o ato de interpretar é o produto do diálogo entre a bagagem cultural prévia do leitor e o novo. É justamente esse ato dialogal que o viajante usa para

compreender e traduzir o que viu para os seus leitores do século XVI. Esses, por sua vez, munidos desses mesmos códigos, reinterpretem e ressignificam esses testemunhos.

3.4. A apropriação dos relatos viáticos sobre as terras do Brasil na iconografia de Theodor De Bry

Theodor De Bry, antes de ser editor, foi um grande leitor do gênero viático. Ao longo de sua carreira editorial, ele acabou relançando muitas obras que considerava valiosas. Como já dissemos antes, De Bry nunca esteve na América e nunca viu pessoalmente um tupinambá. Baseando-se na leitura de relatos e xilogravuras de viajantes, o editor representou visualmente, de forma bem detalhada, os costumes tupinambás, especialmente, seus rituais antropofágicos. Com suas técnicas artísticas, ele cria e recria gravuras impressionantes que ajudam a reiterar, de um lado, a selvageria e barbárie indígena descrita pelos viajantes e, do outro, a crueldade da colonização espanhola nas Américas. Para isso, ele não só se apropria das informações dadas pelos viajantes, mas também preenche as lacunas do que ele não conhecia, através da imaginação e tomando como base os seus pré-saberes culturais. Por isso, não devemos deixar de nos ater ao fato de que as gravuras de De Bry nos revelam “as várias formas de narrativas profundamente enraizadas nas representações mentais dos europeus dos séculos XVI e XVII” (PEREIRA, 2009, p. 3).

De Bry foi um grande editor e gravurista de coletâneas de relatos de viagem que, através de seu trabalho, ajudou na construção dos sentidos que se deram sobre a América e seus povos nativos, no século XVI. Natural de Liège, na Bélgica, sofreu perseguição por parte dos espanhóis católicos pelo fato de ser calvinista, perdendo todos os seus bens e sendo obrigado a se exilar de seu país (PEREIRA, 2009, p. 1). Estabeleceu-se em Estrasburgo, grande centro de expansão do protestantismo que possuía um importante mercado editorial, além de ser uma zona de liberdade religiosa e política (BRASILIANA, s/d; PEREIRA, 2009, p. 1).

Após conhecer Richard Hakluyt, De Bry decide criar a sua própria coletânea de viagens chamada *Thesaurus de Viagens* ou *Collectiones Peregrinatorum in Indiam Occidentalem et Indiam Orientalem*, mais conhecida pelos volumes das *Grands Voyages*, dedicado às viagens à América, e das *Petits Voyages*, dedicado às viagens à África e ao Oriente (BRASILIANA, s/d). O terceiro volume de sua coletânea, publicado em 1592 e dedicado às viagens feitas à América,

se chama *Americae Tertia Pars*. Nele constam as obras dos viajantes Hans Staden e Jean de Léry. Ao todo, sua coletânea contou com mais de 500 gravuras acerca do Novo Mundo e seus habitantes, dando um polimento final às representações iconográficas do indígena americano (PEREIRA, 2009, p. 2; ZIEBEL, 2002, p. 97).

A apropriação e ressignificação das representações dos viajantes através dos códigos culturais do gravurista já pode ser percebida no modo como esse representa os aspectos físicos dos tupinambás que foram descritos por aqueles. A descrição de Léry figurava um tupinambá como um homem nu, bem proporcionado de membros, depilado, de cabelos raspados semelhante ao de um frade, com as faces furadas e adornadas com pedras e ossos, entre outras características. De Bry recria imgeticamente aquilo que ele entende por homem nu e bem proporcionado, obedecendo a padrões estéticos que correspondem a uma categoria universal de um corpo idealizado nas artes renascentistas (CHICAGANA-BAYONA, 2006, p. 16).

Segundo Stuart Hall (2016, p. 189), um regime de representação da alteridade envolve um conjunto de práticas representacionais conhecidas como estereotipagem. O estereótipo se apossa de poucas características de um indivíduo, reduzindo-o a esses poucos traços que são, ao mesmo tempo, exagerados e simplificados por quem os representa. Dessa forma, fixa a diferença e divide o que é considerado normal e aceitável daquilo a que considera anormal e inaceitável, excluindo ou expelindo tudo que considera diferente.

A estereotipagem, em outras palavras, é parte da manutenção da ordem social e simbólica. Ela estabelece uma fronteira simbólica entre o "normal" e o "pervertido", o "normal" e o "patológico", "aceitável" e o "inaceitável", o "pertencente" e o que não pertence ou é o "Outro", entre "pessoas de dentro" (*insiders*) e "forasteiros" (*outsiders*), entre nós e eles (HALL, 2016, p. 192, grifos do autor).

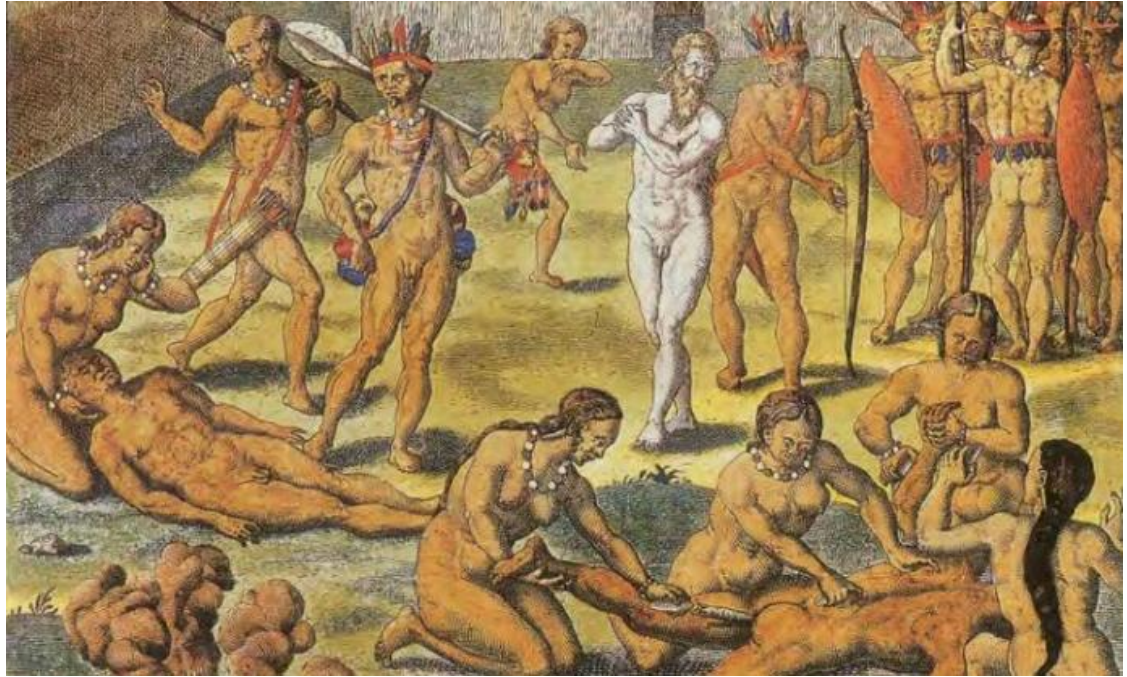
A estereotipagem, segundo o autor, é uma prática de produção de significados bastante importante para a representação das diferenças raciais (HALL, 2016, p. 190). É, então, através de seus efeitos que se constrói um regime de representação da alteridade e, através de sua repetição e fixação, ele se torna dominante.

Ao tratar acerca das imagens que representam a diferença e a alteridade, Hall (2016, p. 145) afirma que é comum que os indivíduos, significativamente diferentes de algum modo, sejam sempre representados de forma binária, ou seja, por meio de extremos opostos como: bom/mau, civilizado/ primitivo, o diferente que repele/o exótico que cativa. Às vezes, esses indivíduos podem ser dos dois modos ao mesmo tempo. As gravuras de De Bry parecem asseverar os binarismos entre indígenas e viajantes europeus, como veremos a seguir.

A idealização da ética do europeu protestante fica a cargo de Staden que aparece em todas as cenas do ritual antropófago expressando sua reprovação perante o que presencia (Figuras: 5, 6, 7 e 8). De acordo com Yobenj A. Chicangana-Bayona (2006, p. 21), De Bry também representou indígenas e europeu de formas opostas. Enquanto os primeiros são retratados com gestos e expressões agressivas, o segundo mantém o semblante sereno, o que seria uma forma de externar as emoções dos personagens da cena. Nesse caso, os indígenas demonstram seu sentimento de vingança contra o inimigo sacrificado.

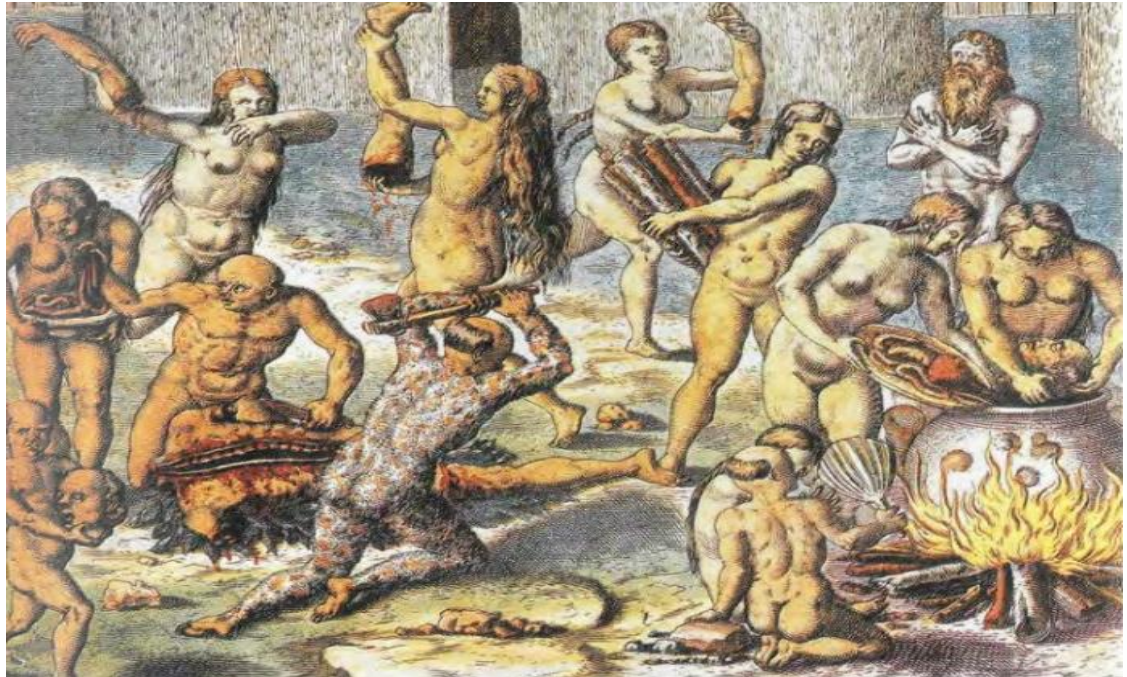
Beatriz C. J. dos Santos (2020, p. 365) afirma que os nativos são retratados com expressões bestializadas e demoníacas. Além disso, ela ressalta que as índias mais velhas são representadas com seus corpos degradados se comparadas aos demais personagens (Figura 8). Isso poderia ter relação com a ideia corrente na época que associa a decrepitude do corpo à decadência da alma, pois uma crença comum era a de que o indivíduo que tem a mente submetida aos vícios, ao demônio e ao pecado refletiria isso em seu corpo (CHICANGANA-BAYONA; SAWCZUK, 2009, p. 521-522).

Figura 5: O corpo do prisioneiro sendo preparado pelas mulheres para ser cozido.
Theodor De Bry. *Americae Tertia Pars* (1592).



Fonte: *Americae Tertia Pars* (1592)

Figura 6. Desmembramento do corpo do prisioneiro e mulheres correndo com partes do corpo da vítima, conforme o ritual descrito por Staden. Theodor De Bry. *Americae Tertia Pars* (1592).



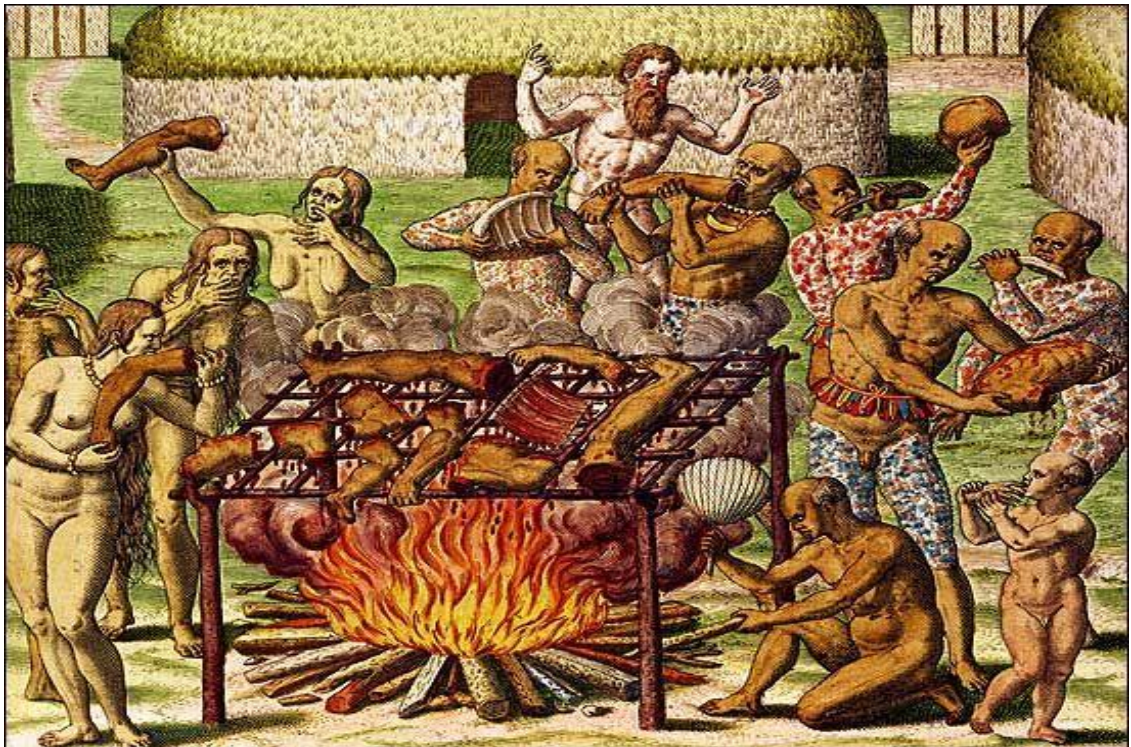
Fonte: *Americae Tertia Pars* (1592)

Figura 7. Staden aparentemente repreendendo os indígenas acerca da antropofagia.
Theodor De Bry. *Americae Tertia Pars* (1592).



Fonte: *Americae Tertia Pars* (1592)

Figura 8. Cenas do corpo do prisioneiro sendo assado para o moqué. Theodor De Bry.
Americae Tertia Pars (1592)



Fonte: *Americae Tertia Pars* (1592)

Essa aparente relação entre a imagem das mulheres indígenas idosas e a ideia de decadência da alma também se fundamentava na descrição dos próprios viajantes. Léry (2007, p. 198), por exemplo, afirma que, ao contrário dos outros integrantes da aldeia, as velhas eram as únicas que devoravam a carne humana realmente por gula.

São recorrentes as imagens de velhas de seios caídos nas gravuras da obra *Grandes viagens*. Elas simbolizavam o afastamento do ameríndio da humanidade, decorrente de suas falsas idolatrias, de sua nudez e de sua antropofagia. Essa recorrência intensifica-se com o correr da obra e, nos últimos volumes, a selvagem de seios caídos assume feições monstruosas (RAMINELLI, 2002, p. 36)

Essas representações também se associavam às ideias de vício, pecado capital ou bruxaria. É possível, ainda, que a inspiração do editor se deva ao seu mestre Etienne Delaune. Esse criou duas alegorias chamadas *A fome* e *A Inveja*, nas quais esses sentimentos foram personificados na imagem de uma velha que tem aos seus pés um cadáver esquelético. Essas imagens se baseavam em um evento canibal ocorrido, em 1573, durante o cerco da cidade de Sancerre na França — acontecimento que, inclusive, foi presenciado por Jean de Léry — quando um casal faminto comeu o próprio filho de três anos, aconselhados por uma mulher idosa. Antes de Delaune, seu mestre Albrecht Dürer criou, em 1507, o quadro *A avareza*, que era representada também por uma anciã de aparência enrugada e com um seio pendendo para fora do vestido (CHICANGANA-BAYONA, SAWCZUK, 2009, p. 514).

Figura 9, Albrecht Dürer. *A Avareza*, Viena, 1507



Fonte: CHICANGANA-BAYONA (2009)

Figura 10. Parte da alegoria *A fome*. Etienne Delaune (1575)



Fonte: CHICANGANA-BAYONA, SAWCZUK (2009)

Figura 11. Close na gravura *Preparo e consumo da carne humana assada no moqué* Theodor De Bry



Fonte: *Americae Tertia Pars* (1592)

Para os que partilhavam desse código cultural, a representação da mulher idosa de seios caídos personificava práticas e sentimentos condenáveis. Lidas nesse contexto, as velhas indígenas das gravuras de De Bry parecem representar a decadência da alma daqueles que praticam a antropofagia. Como vimos no primeiro capítulo, Hall (2016, p. 145) afirma que as imagens não carregam sentidos em si mesmas, mas os acumulam frente a outras e através de uma variedade de textos e mídias. Desse modo, o estudioso percebe que, em determinadas culturas e momentos históricos, quando a alteridade e a diferença são representadas, é possível identificar uma repetição de “figuras representacionais semelhantes”, com algumas variações

entre si. Como já vimos, o autor dá a essa acumulação de significados e referências entre imagens o nome de intertextualidade, e o repertório que essas imagens usam para representar a alteridade é o que ele denominou regime de representação.

As gravuras de De Bry sobre a América e seus povos carregam características presentes no imaginário europeu e reforçadas por seu momento histórico. Apropriando-se dos relatos e das xilogravuras de Staden e Léry, o editor as transformou em cenas ainda mais perturbadoras que, por exalarem um certo fascínio e flerte com a morbidez, conseguiram espantar e extasiar a Europa letrada ao fim do século XVI (BUENO, 2007, p. 10).

CAPÍTULO 4

OS VIAJANTES E OS ANTROPÓFAGOS: A CONSTRUÇÃO DA IMAGEM DO INDÍGENA “CANIBAL” NO HORIZONTE DA LITERATURA VIÁTICA E AS DISPUTAS PELA POSSE DA VERDADE.

4.1. A construção da imagem do antropófago e a disputa de representações

Como vimos no primeiro capítulo, Roberto Reis (1992) afirma que autores e leitores são constituídos por suas posições social e política, visto que a leitura também se relaciona com as disputas de poder, e que cada texto apresenta propostas a que pretende dominar, apagar, distorcer ou legitimar. O que significa, de acordo com o autor, que cada texto é uma afirmação ou negação de outros textos que circulam na sociedade. Na ideia de luta de representações, proposta por Chartier (1991, p.17, 183-184), os diferentes grupos sociais constroem suas versões da “realidade”, que variam conforme o meio cultural em que as fabricam, e estão sempre em um campo de competições pelo poder de impor a sua concepção de mundo social. Junto às práticas, essas representações fazem reconhecer a identidade social dos grupos e significam simbolicamente seu estatuto e sua posição. O trabalho de Chartier sobre as lutas de representações, cujo foco é o ordenamento e a hierarquização da estrutura social, centra sua atenção sobre as estratégias simbólicas dos grupos, que determinam posições e relações e que também constroem para estes a forma como é percebida sua identidade.

Do nosso ponto de vista, os relatos dos viajantes do século XVI são uma boa amostra da disputa de poder entre grupos sociais. As representações do Novo Mundo, realizadas pelos europeus que aqui estiveram, longe de apoiarem-se em observações objetivas da realidade — como elas se pretendiam— criavam, como afirmou Chartier (2002), figuras que tinham por função dar sentido ao presente, tornar o *outro* inteligível e decifrar o espaço. Representações essas que eram determinadas pelos interesses dos grupos que as forjavam, seja de forma inconsciente, como quando os viajantes interpretaram a cultura dos povos indígenas com base em seus próprios códigos culturais, ou de forma mais explícita e deliberada, quando usaram o que viria a ser o Brasil e seus povos como pano de fundo às suas disputas religiosas, políticas e econômicas.

Diante do monopólio ultramarino de Espanha e Portugal sobre a América, países como França e Inglaterra tentaram, por meios diversos, driblar a hegemonia de seus rivais ibéricos

que era legitimada pelo Tratado de Tordesilhas. A França se lançaria em um projeto colonial no litoral brasileiro, do qual resultaria uma série de escritos, com diferentes versões sobre o ocorrido. Paralelamente, os conflitos religiosos que ocorriam na Europa, entre membros da Igreja Católica e adeptos da Reforma, também se refletiriam nas representações dos povos da América. Na França, por exemplo, os colonizadores representariam a antropofagia sob duas perspectivas divergentes e em disputa pela “verdade”. Na Alemanha, ela seria usada também como apologia ao protestantismo, após o fim da Guerra de Esmalcalda (1546-1547). A Inglaterra, como veremos, usaria o livro impresso para veicular representações anti-ibéricas que legitimavam os atos contra seus concorrentes, utilizando a imagem do indígena para esse fim. Seja a imagem do canibal bárbaro ou a do bom tupinambá, a representação do indígena serviria como parâmetro, antagonista ou súdito em potencial. É possível afirmar, seguindo o ponto de vista de Hall (2016), que, relacionadas entre si, essas imagens constituiriam parte de um repertório de representações da alteridade.

Das representações do indígena antropófago que se inserem na disputa de sentidos, a de um mercenário alemão e protestante é uma das mais afamadas, deixando marcas na produção letrada da terra, em que a antropofagia se afirmaria como constante temática ao longo dos séculos (SIEGA, 2020, p. 3). Acredita-se que Hans Staden tenha nascido em Homberg, em meados de 1525, e que era filho de Gernand Staden, um amigo de infância do professor universitário Dryander. Este último viria a editar e escrever o prefácio do livro do viajante alemão (ZIEBELL, 2002, p. 239). Como se depreende de seu relato, Staden sai de Bremen decidido a seguir viagem para a Índia. Entretanto, ao chegar no porto de Portugal, os navios que seguiriam para esse destino já haviam partido. O alemão, então, decide tomar outro navio que rumava para o Brasil. Depois de passar mais de um ano nessa expedição, ele retorna a Portugal, mas viaja novamente para o Brasil, dessa vez, numa expedição espanhola, em 1550. Acometida pelas várias dificuldades da viagem marítima, a tripulação sofre com a fome, naufrágios e deserções. Após o desmembramento da equipe, alguns seguem de barco até São Vicente, naufragando no caminho, próximo a Itanhaém. É nesse momento que o alemão se separa do restante do grupo ao conseguir com os colonos portugueses um emprego como artilheiro no forte de Bertioga (STADEN, 2007, p. 31, 42-59).

É perceptível que Staden não era um profissional religioso, da mesma forma que o eram Léry e Thevet. Ao contrário, Staden se mostra bastante desprendido das disputas entre reformistas e contrarreformistas, visto que ele, apesar de ser protestante, trabalha indistintamente ao lado de portugueses e espanhóis católicos quando lhe é conveniente

(ZIEBELL, 2002, p. 237). Em momento algum de seu relato esse fato é visto como um problema, antes o contrário, pois, segundo ele, são esses que se mostram solidários ao tentar livrá-lo do cativeiro em que ele se encontraria, de modo que o alemão não expressa traços de anticatolicismo, como fariam os viajantes Léry e Knivet. É possível que Staden, na época de produção de seu relato, não estivesse preocupado em difamar os adeptos da religião católica. Suponho que esse posicionamento amistoso também fosse motivado pela recém conquistada Paz Religiosa de Augsburgo, assinada pelo rei Carlos V e a Liga Esmalcáldica, que aliviou parte da tensão entre católicos e protestantes no Sacro Império Romano-Germânico.

Mesmo assim, todo o relato de Staden é evidentemente um “testemunho de fé”, um instrumento de afirmação e propagação da religião protestante. Isso se deve, provavelmente, mais aos seus colaboradores do que ao próprio autor, visto que, para a edição da sua obra, Staden contou com a ajuda de Johannes Dryander, mais conhecido como Eichmann, um professor de matemática e anatomia da cidade de Marburg (ZIEBELL, 2002, p. 243). O professor era amigo de infância do pai de Staden que, como ele afirma, “sempre demonstrou ser uma pessoa correta justa e dedicada, e versado ainda nas melhores artes” e, por esse motivo, ele teria aceitado o pedido de Staden para que revisasse, corrigisse a aperfeiçoasse a sua narrativa (DRYANDER, 2008, p. 19). Levando em consideração a sua relação duradoura com Gernad Staden e por acreditar que “a maçã não cai longe da árvore”, o editor atestaria a boa procedência e boa conduta do autor (DRYANDER, 2008, p. 19). Devemos prestar certa atenção nesse prefácio de Dryander, pois nele o professor já antecipa dois aspectos importantes que são constantemente reiterados na narrativa de Staden:

Eu me ocupo com estas coisas com grande prazer, ainda mais quando observo que as experiências são relatadas de forma aberta e fidedigna e que não existe a mínima dúvida de que este Hans Staden não narra e descreve suas viagens e experiências de acordo com relatos de outras pessoas e sim *a partir de uma experiência pessoal aprofundada e certa, e sem erros*. Ele não se deixa levar pela busca da fama e pelas vaidades mundanas; ao contrário, quer unicamente servir à honra de Deus e testemunhar a gratidão pela graça recebida de sua libertação. *Seu maior desejo é divulgar esta história de forma que qualquer um possa ver quão clemente foi Deus Nosso Senhor ao proteger, contra todas as evidências*, Hans Staden de tantos perigos, quando este teve de lhe pedir ajuda, e como Ele lhe permitiu retornar a Hessen, sua pátria amada. Durante os nove meses passados em meio aos selvagens hostis, teve de levar em conta, dia após dia, hora após hora, que a qualquer momento poderia ser impiedosamente morto e devorado (DRYANDER, 2008, p. 19-20 grifo nosso).

O primeiro aspecto diz respeito acerca da veracidade da história, que já é afirmada no título que diz *História verídica e descrição de uma terra de selvagens, nus e cruéis comedores de seres humanos...*, instando o leitor a dar credibilidade aos fatos narrados pelo viajante. Segundo Villas-Bôas (2010, p.137), o editor argumenta que somente os iniciados nas sete artes

liberais poderiam, com base na infalibilidade das predições matemáticas —que à época englobavam a astronomia e a geografia—, atestar a verdade de um relato viático à América. Entretanto, Chartier (2002) já havia nos alertado que nenhum texto, por mais objetivo que se proponha, mantém relações claras e diretas com a realidade que tenta captar. O segundo aspecto é a constante afirmação acerca da proteção de Deus para com Staden, diante dos perigos representados pelos “comedores de seres humanos”. Para fortalecer seu argumento, lembra as supostas testemunhas citadas por Staden com o fim de afirmar sua honestidade. Esses dois aspectos são essenciais se pensarmos que, através deles, o relato de Staden se apresenta como uma prova real da ação de Deus para salvar um devoto fiel e, diga-se de passagem, protestante.

Ao retornar a sua terra, Staden é tratado como um estrangeiro e, somente com o seu relatório aos oficiais da região e com a publicação de sua história de salvação, ele é readmitido na comunidade religiosa de Hessen, e com a dedicatória a Deus e ao príncipe ele marca sua posição de escritor piedoso e súdito fiel (VILLAS-BÔAS, 2004, p. 192). A homenagem na nota introdutória da obra diz “AO ILUSTRÍSSIMO E GLORIOSO PRÍNCIPE e Senhor Felipe, Landgrave de Hessen, Conde de Katzenelnbogen, Diez, Ziegenhain e Nidda, meu misericordioso Senhor!” (STADEN, 2008, p. 17). Não era incomum que a dedicatória de uma obra homenageasse alguém de grande importância, no entanto, Ziebell (2002, p. 243) afirma que, de acordo com os estudos de Toscano Del Banner, teria sido Landgrave Philipp — um dos mais importantes defensores do protestantismo na Alemanha— a pessoa mais essencial para a produção do relato de Staden, o que, provavelmente, foi intermediado por Dryander. A prova de tal participação está na utilização da vinheta pessoal de Landgrave, em forma de coroa, que figura ao final da primeira parte de seu livro.

A história de um protestante que esteve sob ameaça de ser devorado por “selvagens canibais” e que é salvo por sua crença, poderia acentuar as recentes conquistas dos reformados, como a paz Religiosa de Augsburgo, o que era do interesse do príncipe. Villas-Bôas (2004, p. 194-195) recorda que Philipp teria sido um dos primeiros a reivindicar o princípio *cuius régio, eius religio*, que propõe que se siga a religião do dono da região, o que possibilitaria a ele e a outros príncipes protestantes deter poder sobre a igreja e determinar a fé de seus súditos, transformando profissão de fé em ato político. Como nos recordou anteriormente Reis (1992), a linguagem, que é capital para a percepção da “realidade” e também faz parte da vida política e social, tem sido canalizada para atender os interesses dos grupos dominantes. Assim, a publicação do livro de Staden consolida e reconhece a autoridade principesca em assuntos religiosos (VILLAS-BÔAS, 2004, p.195).

Depois de suas desventuras a caminho da América pela segunda vez, Staden conta que um dia, enquanto buscava a carne da caça feita por seu escravo, acabou sendo capturado e feito prisioneiro por uma tribo tupinambá. O chefe indígena que o capturou “falava e lhes contava que comigo eles tinham capturado um peró – assim chamavam os portugueses [...] e que agora, comigo, iriam vingar a morte de seus amigos”, e os outros mordiam os braços, mostrando, de forma ameaçadora, que pretendiam comê-lo (STADEN, 2007, p. 63). Assim, confundido pelos indígenas com um dos colonos portugueses, que eram seus inimigos, o alemão se tornou um prisioneiro destinado ao ritual antropofágico. Para escapar da morte, Staden iria fingir ser francês, pois sabia que esses eram aliados dos tupinambás, e, assim, ganharia tempo para fugir.

Desde o primeiro momento de sua captura, o viajante menciona as constantes agressões físicas e ameaças que sofreu ao longo de sua prisão. A história de sua captura por povos “bárbaros” e “selvagens” acaba por encontrar terreno em um gênero bem comum na Alemanha da época, o “*captivity accounts*”, que eram relatos de cativo no Império Otomano. O diferencial de Staden é que, em seu caso, o indígena faz o papel que era geralmente representado pelo turco (ZIEBELL, 2002, p. 249). Sua narrativa, portanto, reforça a ideia de alteridade que já havia entre europeus cristãos e demais povos não cristãos.

Sob essa circunstância, é compreensível que o ponto de vista do viajante sobre os indígenas fosse moldado pela hostilidade, visto que aquele poderia ser objeto iminente de um ritual antropofágico, o que não era tido como natural em sua cultura, da mesma forma que o era entre os nativos. O inglês Anthony Knivet, por exemplo, relataria uma situação bem semelhante à de Staden quase quarenta anos depois, afirmando que também fingira ser francês e, assim, conseguiu, além de escapar do ritual antropofágico, se tornar aliado de seus captores, num posicionamento sobre os indígenas menos antagonico do que as memórias narradas por Staden.

Além dos infortúnios, o protestante alemão narra também as constantes provas de sua fé. Os diálogos entre Staden e os índios opõem sempre a figura do cristão ao pagão, de modo que, o primeiro, apesar de sofrer duras provações, acaba sempre sendo protegido, enquanto o segundo, mesmo estando em vantagem numérica e bélica, é punido por ser infiel e selvagem. Por exemplo, em um momento de sua narrativa, o viajante relata que muitos parentes do seu “dono” caíram doentes. Então, um irmão de seu senhor vai até Staden, acreditando ser a doença um castigo do Deus cristão, e pede ao viajante que orasse a Deus para que lhes desse a cura. O indígena diz “Meu irmão acha que o teu Deus está zangado”, ao que o marujo responde “Sim. O meu Deus está zangado, porque seu irmão queria me comer” (STADEN, 2008, p. 85). Este

trecho é uma amostra de algo recorrente na narrativa de Staden: a representação da intervenção divina em prol do cativo cristão.

Ao longo da obra, o alemão se aproveita de diversas situações para provar aos indígenas as ações de Deus a seu favor. Ele utiliza esse artifício quando surgem doenças, previsões, sonhos ou nuvens ameaçadoras, afirmando serem sinais do seu Deus que castiga os infiéis por ameaçarem lhe comer. O Deus protestante figura como uma força invisível na história, com ações que compõem parte da trama, sempre concedendo livramentos para o protagonista em momentos bastante oportunos. É possível questionar se algumas dessas passagens não teriam sido mais elaboradas para atender à expectativa do público alvo, o que não é improvável, considerando os envolvidos com a publicação da obra.

A noção de “bárbaro canibal” está presente em todo o relato de Staden, visto que o adjetivo “selvagem” já aparece no título original da obra. O encontro do alemão com Cunhambebe, chefe mais importante de uma tribo a que ele é levado, é ilustrativo nesse sentido. O viajante narra que o guerreiro tinha diante de si um cesto cheio de carne humana e, enquanto conversavam, ofereceu-lhe um pedaço de uma perna que comia, ao que o europeu respondeu “um animal irracional não come outro igual a si, e um homem deveria comer um outro homem?”, ao que o chefe retruca “Jauará ichê. Sou uma onça. É gostoso” (STADEN, 2007, p.110). Na representação, os posicionamentos do protestante e o do chefe indígena, mais uma vez, demonstram a função antagônica do último, ajudando o primeiro, conforme vimos em Grecco (2014), a definir sua própria identidade social e, conseqüentemente, a definir a existência do outro, impondo uma visão de mundo.

Essa noção também se faz presente nas xilogravuras que estão na primeira edição da obra. Elas colocam a imagem dos antropófagos matando e devorando o prisioneiro, em contraste com a imagem do europeu que, de mãos unidas, parece estar fazendo uma oração. O gravurista Theodor De Bry, décadas mais tarde, recriou as ilustrações dos rituais antropofágicos presentes no livro de Staden, promovendo, assim, uma iconografia que reafirmou e perpetuou na Europa a visão da selvageria ameríndia (RAMINELLI, 2002). Imagens essas que, se lidas junto ao relato de Staden e no contexto de dominação e exploração da Europa sobre o que essa denominava América, construía uma noção de alteridade e marcavam um dos repertórios do regime de representação do Antigo Regime.

Figura 12. Xilogravura da primeira edição do livro de Staden mostrando o preparo da cabeça do inimigo para ser comida



Fonte: STADEN (2007)

Nos indígenas representados por Staden não se encontram as qualidades que seriam posteriormente descritas por Thevet e Léry, o que muito se deve à posição de prisioneiro que o alemão ocupava, que, por sua vez, não foi vivida pelos franceses. Mas diferente do europeu, os prisioneiros indígenas pareciam encarar de forma muito diferente o seu destino. Staden (2008, p. 91) conta que ao aproveitar um momento a sós com um prisioneiro maracajá, lhe questiona se este está preparado para morrer, ao que o maracajá ri e responde “Sim, estou com todo o equipamento, apenas a muçurana não é bastante longa. Em casa temos melhores” referindo-se a corda que é usada para imobilizar a vítima do ritual (STADEN, 2008, p. 91). A aceitação do próprio destino pelo prisioneiro no ritual fúnebre choca o europeu que se mostrava incapaz de compreender o sentido ritual que a antropofagia, plausivelmente, assumia para os tupinambás. Sem compartilhar os mesmos códigos culturais de seus inimigos, o marujo conclui “Ele falava como se estivesse indo a uma quermesse” (STADEN, 2008, p.91). Ainda assim, o europeu, querendo se mostrar um bom cristão, faz um esforço de conversão do prisioneiro à beira da morte, “dizendo-lhe que devia consolar-se, pois eles comeriam apenas a sua carne, mas que seu espírito iria para um outro lugar, para onde também vão os nossos espíritos, e que lá havia muita alegria” (STADEN, 2008, p. 91).

Ele também roga em defesa de um escravo carijó que, segundo ele, lhe caluniava e incitava os tupinambás a devorá-lo, mas que, por ter caído doente, acabou sendo morto com “um golpe na cabeça de forma que os miolos saltaram para fora” e depois devorado (STADEN, 2008, p. 100):

Depois andei pelas cabanas. Numa delas estavam assando os pés, numa outra as mãos, na terceira, partes do tronco. Então lhes contei que o Carijó, que estavam assando ali

e que queriam comer, sempre me caluniava e lhes dizia que eu tinha matado a tiros alguns amigos deles enquanto eu estava com os portugueses. Isso era mentira, e ele nunca me tinha visto lá. “Agora vocês bem sabem”, continuei, “que ele esteve alguns anos entre vocês e nunca tinha adoecido. Mas agora o meu Deus ficou zangado por causa das mentiras que ele espalhou sobre mim. Deixou-o adoecer e vos fez chegar à mente a idéia de o matar e comer. Meu Deus agirá dessa forma com todas as pessoas más que me causaram ou causarão sofrimento!” Frente a tais palavras, muitos dos selvagens ficaram temerosos. Para tanto agradei a Deus todo poderoso por ter-se mostrado em tudo tão prestativo e misericordioso ... POR ISSO PEÇO AO LEITOR que preste atenção no que escrevo. Pois não faço esse esforço porque me apraz escrever algo novo, mas unicamente para trazer à luz do dia as benfeitorias que Deus me concedeu (STADEN, 2008, p. 100 sic).

Na verdade, o que o alemão faz é aproveitar as circunstâncias a seu favor. Ao carijó caluniador, a antropofagia seria um castigo divino, mas, quando o devorado é o mameluco cristão chamado Jerônimo, Deus teria enviado uma nuvem negra sobre a aldeia como sinal de descontentamento (STADEN, 2008, p. 117). Mais uma vez, o Deus da história de Staden mostra aos indígenas — ou melhor, aos leitores de sua narrativa — o seu desagrado pelos costumes dos antropófagos, e mais ainda, a sua proteção aos verdadeiros cristãos. De fato, segundo Villas-Bôas (2004, p. 189), grande parte da popularidade do livro de Staden se deve ao seu apelo religioso protestante e também sensacionalista de representar o “Novo Mundo”.

Na segunda parte de seu livro, Staden faz uma espécie de relato pré-etnográfico — visto que o conceito de etnografia ainda não havia sido definido —, tentando traduzir os costumes tupinambás para os seus coetâneos. Segundo Luciana Villas-Bôas (2010, p. 133, 141-142), as informações de Staden sobre os costumes nativos destacam-se do que escreveram os demais viajantes, como Léry e Thevet, pela sua forma de apresentação, visto que ele é o único que faz uma “descrição etnográfica sistemática” separada de sua experiência pessoal, de modo a servir ao propósito da descrição, e, ao mesmo tempo, validada pela sua viagem, que pressupõe o conhecimento empírico do viajante. Sobre os motivos de devorarem os seus inimigos, ele dá a explicação que seria repetida muitas vezes nos relatos posteriores.

Não fazem isto para saciar sua fome, mas por hostilidade e muito ódio, e, quando estão guerreando uns contra os outros, gritam cheios de ódio: debe marã pá, xe remiu ram begué, sobre você abata-se toda desgraça, você será minha comida. Nde akanga juká aipotá kurine, eu ainda quero esmagar a tua cabeça hoje. Xe anama poepika re xe aju, estou aqui para vingar em você a morte do meu amigo. Nde roó, xe mokaen será kuarasy ar eyrna riré etc., tua carne será, ainda hoje, antes que o sol se ponha, o meu assado. Tudo isso, fazem-no por grande inimizade (STADEN, 2008, p. 157).

Nesse trecho temos duas coisas dignas de nota. A primeira é a justificativa do motivo da prática antropofágica, que seriam o ódio e inimizade que os indígenas teriam de seus inimigos. A ele escapavam outros sentidos tradicionais verossimilmente inerentes à prática, restando interpretar aquilo pelo que lhe parecia, tomando por base seus próprios códigos culturais. A segunda coisa digna de nota é o uso de palavras na língua nativa, o que é uma

estratégia de provar a veracidade dos fatos narrados, essencial para Staden. Apesar disso, o alemão consegue refutar uma crença há muito alimentada por Vespúcio e Sebastian Münster – de que a antropofagia fosse praticada pelo seu valor alimentar –, evidenciando o seu valor ritual ao descrever os ritos dos processos de captura, assimilação, morte e cozimento do prisioneiro (VILLAS-BÔAS, 2004, p.190).

O mercenário alemão também fornece outra informação interessante. Ele diz que, quando trazem um prisioneiro de guerra, os tupinambás “dão-lhe uma mulher, que o alimenta e também se entretém com ele. Se ela recebe um filho dele, criam-no até que fique grande e depois, quando lhes vem à mente, matam-no” (STADEN, 2008, p. 160). A mesma informação também é dada por André Thevet e Léry. No entanto, Staden não relata se lhe foi oferecida uma mulher, conforme era o costume. É possível que isso não tenha ocorrido ou, por questões morais, tenha sido ocultado por seu editor e colaboradores.

A descrição do ritual, feita na segunda parte do livro, apresenta características da escrita etnográfica, provavelmente, elaborada com a ajuda de Dryander, que refletia uma preocupação humanista, acerca da sistematização do conhecimento empírico no âmbito de um discurso enciclopédico (VILLAS-BÔAS, 2010, p. 133). O autor descreve como alimentam bem o prisioneiro até o dia em que é chegada a sua hora. Então, produzem boa quantidade de sua bebida em recipientes enfeitados e também enfeitam a maçã com que matam o prisioneiro. Depois fabricam uma grande corda chamada muçurana, que deverá servir para amarrá-lo. Feito isso, convidam outras aldeias para que os visitem. Ao chegarem lhes dizem “Agora venham e ajudem a comer o vosso inimigo”, e dito isso passam o dia a beber enquanto as mulheres decoram a maçã e enfeitam o prisioneiro (STADEN, 2007, p. 161).

Ao raiar do dia, levam o prisioneiro a uma clareira, onde ele fica amarrado na cintura pela muçurana — Thevet, por sua vez, afirma que a vítima é levada até a praça pública, o que é uma clara tentativa de tradução aos europeus. Muitas pessoas seguram a corda de ambas as pontas, de modo que ele não consiga sair do lugar. Fazem uma fogueira próxima a ele, e a mulher que foi lhe dada aparece correndo com a *ibira-pema*, a maçã com que será morto, passa a sua frente e, com gritos de contentamento, mostra-a para a vítima. Enquanto isso, o chefe da cabana passa a maçã entre as pernas do prisioneiro, o que Staden informa constituir uma grande honra. Então, aquele que irá lhe matar grita “Sim, estou aqui, quero matá-lo porque a sua gente também matou e comeu muitos dos nossos” e é respondido pela vítima “Tenho muitos amigos que saberão me vingar quando eu morrer” (STADEN, 2008, p. 160-166). Conforme seu relato:

Nisto, o algoz golpeia o prisioneiro na nuca, de forma que lhe jorre o cérebro. Imediatamente as mulheres pegam o morto, arrastam-no para cima da fogueira, arrancam toda a sua pele, deixam-no inteiramente branco e tapam seu traseiro para que nada lhe escape ... Depois que a pele foi limpa, um homem o segura e lhe corta as pernas acima dos joelhos e os braços rente ao tronco. Aproximam-se, então, as quatro mulheres, pegam os quatro pedaços, andam ao redor das cabanas e fazem uma grande gritaria de contentamento. A seguir separam as costas junto com o traseiro da parte dianteira. Dividem tudo entre si. As vísceras ficam com as mulheres. Fervem-nas, e com o caldo fazem uma massa fina chamada mingau, que elas e as crianças sorvem. As mulheres comem as vísceras, da mesma forma que a carne da cabeça. O cérebro, a língua e o que mais as crianças puderem apreciar, elas comem. Quando tudo tiver sido dividido, voltam para casa, e cada um leva seu pedaço (STADEN, 2008, 165-166).

Em suma, a descrição de Staden acerca do ritual condiz muito com o que também foi dito por Thevet, Léry e Knivet. Villas-Bôas (2010, p. 143-146) afirma que, na perspectiva etnográfica da segunda parte do relato, os tupinambás não são vistos como preternaturais ou monstruosos, mas são perfeitamente naturais e, apesar de raros e estranhos, eles são passíveis de serem conhecidos. Para ela, a segunda parte do livro, essencialmente descritiva, foge ao propósito político e religioso em que a história narrada da primeira parte foi construída. Apesar disso, aquela não pode ser tomada como uma estratégia discursiva objetiva, visto que a presença mediadora do viajante continua presente. Assim, parecem ser diferentes os objetivos das duas partes do relato de Staden. Enquanto a primeira narra os eventos miraculosos que garantem a reintegração de Staden na sua comunidade religiosa, o propósito do texto etnográfico, que situa os indígenas no campo do estranho, mas natural, parece incerto para a autora.

Temos, então, uma história, que se diz verídica e incontestável, sobre um cristão possuidor de uma fé inabalável que, no fim, é recompensada pela graça de “Deus todo-poderoso” que o livrou “do poder desses horríveis e cruéis selvagens” (STADEN, 2007, p. 121). Assim, como era de se esperar de um relato de sobrevivência, as adversidades por ele enfrentadas são as mais perigosas e ameaçadoras e, por esse motivo, é dessa forma que são representados os antropófagos brasileiros. Eles são o oposto do cristão e servem também para mostrar a misericórdia divina. Quanto maior é a ameaça, maior também é a graça da sobrevivência concedida por Deus. A história de um protestante que venceu os seus inimigos através da fé e da ajuda de Deus não poderia vir em momento mais oportuno do que após os conflitos religiosos entre a Liga de Esmalcalda, composta por líderes protestantes, dentre os quais Landgrave, e os católicos, representados por Carlos V. A frase que encerra a primeira parte de seu livro, “*Verbum Domini Manet Inaeternum*”, lema luterano que quer dizer “Eterna é a Palavra de Deus”, deixa claro a que grupo ele representa.

Na mesma época em que Staden escapava do seu cativeiro entre os tupinambás, uma expedição com pouco mais de 600 integrantes saía da França em direção ao Novo Mundo com o intuito de criar uma nova colônia (ou um reduto protestante, como muitos afirmam). Desse

projeto não se realizaria a sonhada colônia francesa, entretanto, o resultado seria um conjunto de narrativas que colocariam em disputa as representações do antropófago brasileiro. Segundo França (2012, p. 47), é possível que o *corpus* mais consistente e de maior circulação na Europa a respeito da América, na segunda metade do XVI, tenha sido aquele que resultou da experiência francesa na Bahia de Guanabara.

Além das obras estudadas nesse trabalho, haviam outras menos conhecidas que incluíam cartas, panfletos e narrativas curtas, e que também tiveram a sua importância na época, visto que, além de haver um público sedento por novidades das coisas exóticas da América, esses mesmos relatos também serviam para a disputa de representações religiosas. A missão colonizadora francesa, fortemente conectada à crescente ideologia protestante, facultou o desenvolvimento do “mito do selvagem americano dócil e convertível” estrategicamente desenvolvido junto ao mito do “espanhol cruel e usurpador” (DAHER, 2019, p. 397). Mais que isso, essas representações também acirravam a disputa religiosa em território nacional.

A festa tupinambá de Rouen, citada no segundo capítulo, teria sido o pontapé inicial da aventura da França Antártica. Segundo França (2012, p. 105), o evento foi impulsionado por uma série de fatores que incluíam a pressão dos comerciantes, além da necessidade de expandir os negócios de além-mar. O resultado disso veio em 1551 quando o rei de França enviou, em missão exploratória à terra do Brasil, o cartógrafo Guilherme Le Testu, que rapidamente percebeu as vantagens estratégicas, comerciais e militares de colonizar um certo local da costa brasileira, conhecido como Guanabara. Assim, em 1553, o projeto seria encabeçado por Nicolau Durand de Villegaignon, que era um cavaleiro da ordem de Malta. Esse mantinha relações próximas com o rei e era amigo do almirante Gaspar Coligny, que, juntos, lhe ajudaram a conseguir os recursos necessários para montar uma esquadra de três navios com 600 homens — muitos deles, recrutados nas prisões de Rouen — e seguir para o Brasil em 14 de agosto de 1555.

Sobre os motivos de Villegaignon para empreender uma tentativa de colonização no Brasil, Ziebell (2002, p. 178-179) afirma que a versão mais conhecida é a de que o cavaleiro tinha como objetivo a criação de um reduto de tolerância religiosa, em que os adeptos da reforma pudessem conviver de forma pacífica com católicos. Reforça essa tese a conversão temporária de Villegaignon ao protestantismo, visto que este, inclusive, fora colega de Calvino na Universidade de Paris. Entre todos que vieram da França, havia uma dezena de calvinistas entre outros tantos tipos de homens, somando, ao final, em torno de novecentos, dentre os quais estavam André Thévet e Jean de Léry (RIBEIRO, 1995, p. 92).

Apesar do desfecho da história da França Antártica ser, em geral, conhecido, é preciso que se faça um apanhado rápido de seus principais acontecimentos para que se compreenda questões relacionadas as obras de Thevet e Léry — que não se resumem a uma simples vontade de narrar suas aventuras, ou ainda, descrever o modo de vida dos nativos. De acordo com Darcy Ribeiro (1995, p. 92), os conflitos religiosos que se instalaram entre os próprios franceses, somados à revolta dos indígenas que se negavam a aceitar o papel que aqueles lhe atribuíram na colonização, bem como o enfrentamento com os indígenas aliados aos jesuítas, resultaram no fracasso da tentativa de colonização feita por Villegaignon, este próprio, metade monge, metade soldado e cheio de ardor religioso.

Ainda, segundo o autor, a convivência mais cordial do cunhadismo, que se deu a princípio, foi cedendo lugar à disciplina religiosa e a um clima insuportável de tensão. Os pastores, na tentativa de acalmar os fervores eróticos de seus fiéis, enforcavam alguns deles e castigavam também as mulheres indígenas com quem se deitavam (RIBEIRO, 1995, p. 92). Tornando-se um fanático puritano e defensor da moral, Villegaignon se envolve em vários conflitos resultantes, em parte, de suas atitudes autoritárias que proibiam e castigavam a fornicação entre os homens franceses e as mulheres indígenas. Essa situação fez com que vinte e seis de seus homens conspirassem para sua morte, segundo a versão dada por ele e também por Nicolas Barré após regressarem à França (ZIEBELL, 2002, p. 179).

Contidos os revoltosos, Villegaignon decide, para tentar manter a disciplina entre seus homens, mandar vir de Genebra um maior número de protestantes, que de pronto são escolhidos por Calvino e enviados ao Brasil. Segundo Gaffarel (2007, p. 20), alguns escritores protestantes afirmam que Villegaignon teria ludibriado os reformistas ao exibir documentos de tolerância; mas, os autores católicos acreditam que Villegaignon teria sido sincero em suas intenções e mudado de ideia com o surgimento de novas circunstâncias. Segue-se, com a chegada dos huguenotes, um período de discussões e discórdias, o que provoca crises paranoicas no cavaleiro de Malta a respeito da lealdade de seus subordinados (ZIEBELL, 2002, p. 182-184). Léry (2007, p. 99) afirma que a repentina mudança de opinião de Villegaignon se deveu às cartas que recebera do Cardeal de Lorena, censurando-lhe por abandonar a religião católica, o que o deixou temeroso e fez voltar atrás em sua decisão. O cardeal pertencia à família Guise, que eram chefes do Partido Católico, e tinha bastante influência. Ele era, inclusive, um dos protetores de André Thevet, tendo-o levado, anteriormente, em uma viagem à região do Levante, como veremos mais à frente.

A vida na colônia se torna tão insuportável que um grupo de huguenotes decide deixar o forte e se estabelecer no continente, vivendo como aliados dos indígenas até que tivessem a oportunidade de regressar à França. Dentre esse grupo estava Jean de Léry, e foi graças a esse período em que se refugiou próximo aos indígenas que pôde observar seus costumes, que depois narrou com riqueza de detalhes em sua obra.

O ponto alto dessa história — que motivaria a repentina onda de panfletos católicos e protestantes sobre a França Antártica, e que também serviria de combustível para a guerra religiosa que se acirraria a partir de 1560 — se deveu, principalmente, ao episódio ocorrido com os huguenotes do continente que decidiram retornar à França em um navio. Após quatorze genebrinos tomarem o barco de volta para casa, esse sofre uma pane pouco tempo após zarpar, o que fez com que cinco integrantes do grupo decidissem retornar à colônia e implorar pelo perdão de Villegaignon. Ele, no entanto, desconfiado que estes retornavam para preparar novamente um levante, manda prendê-los, condenando-os como hereges, e, após submetê-los a uma espécie de teste sobre dogmas teológicos, manda afogar três deles e manter os outros dois a seu serviço (ZIEBELL, 2002, p.185). Esses acontecimentos teriam grande repercussão em meio às disputas religiosas francesas, e seus desdobramentos impulsionariam Jean de Léry a criar a sua versão do antropófago das terras do Brasil, como ficará mais claro adiante. Antes dele, porém, o católico André Thevet daria a sua versão do ritual antropofágico tupinambá, num livro que mistura relato viático e cosmografia, que era a especialidade do autor.

No ano de 1558, o leitor europeu interessado na América já contava com duas obras essenciais acerca do novo continente e de seus habitantes (excetuando-se as cartas dos primeiros exploradores, que eram menos detalhadas). A primeira era a obra de Staden, e a segunda, publicada pouco tempo depois, era do frei André Thevet. Cercado de polêmicas, ele conseguiu, após seu relato, se tornar protegido do rei Henrique II de França, o que facilitou sua aceitação pelos círculos cultos da sociedade europeia. Seu sucesso não parou por aí, pois ele também conseguiu se tornar capelão da rainha Catarina de Médici e cosmógrafo oficial do rei, tornando-se requisitado por sábios e comerciantes interessados em seu conhecimento acerca do Novo Mundo (FRANÇA, 2012, p. 107). Thevet nasceu em Angoulême, cidade francesa, no ano de 1516, e era proveniente de uma família de cirurgiões-barbeiros (uma profissão comum na área médica desde o período medieval) mas não seguiu o ofício familiar, indo para um convento franciscano ainda criança, onde se tornou monge (ZIEBELL, 2002, p. 187). Seu livro *As singularidades da França Antártica* não foi a primeira obra do católico, visto que, em 1554, ele

já havia publicado a *Cosmographie du levant* como resultado de suas peregrinações pelo Oriente junto ao cardeal Jean de Lorraine (Cardeal de Lorena) (FRANÇA, 2012, p. 107).

Aconselhado pelo seu amigo, o Cardeal, ele segue para a França Antártica na expedição de Villegaignon. Porém, não fica mais que três meses nas terras do Brasil e retorna para a França na primeira oportunidade. Sobre seu regresso precoce, Thevet (1978, p. 197) afirma que, tendo ele permanecido tempo suficiente para o que se propusera fazer e satisfeita a sua curiosidade acerca da América, passou a esperar a oportunidade e meios de regressar, visto que não tinha intenção de prolongar mais a sua estadia. Ziebell (2002, p. 190), no entanto, ressalta que o estudioso Lestringant (1985) acreditava na possibilidade de Thevet ter se desentendido com Villegaignon, visto que o comandante e os conflitos religiosos da colônia não são muito citados pelo frei.

A obra de Thevet demorou dois anos para ficar pronta, o que, segundo M. de La Porte (1978, p. 15), que escreve a “Advertência ao leitor”, teria sido motivado por uma febre que acometera o autor e também pela morte de Ambroise de La Porte, pai do prefaciador e “pessoa estudiosa e versada na língua francesa, à qual fora entregue a inteira incumbência desta edição”. O prefácio reitera o critério da experiência do autor como forma de afirmar a veracidade de sua obra. Segundo ele, aqueles que ousassem duvidar das descrições de Thevet, tomando por base os estudiosos, deveriam lembrar que esses não eram inteiramente dignos de crédito, visto que “não realizaram a mesma viagem”, e por isso não poderiam, assim como o cosmógrafo, “estabelecer a indubitável verdade” (LA PORTE, 1978, p. 15).

É importante fazer uma observação acerca da produção editorial da obra de Thevet. Antes de sua publicação, ele tratou de solicitar o Privilégio real ao rei Henrique II de França. Segundo o documento escrito pelo rei, que está anexado em seu relato, o frei receava que “outros impressores de nosso reino, pretendendo frustrar-lhe o labor, publiquem o dito livro, ou vendam aqueles que tiverem sido editados por outra pessoa que não por ele encarregada de tal incumbência” (THEVET, 1978, p. 9). Conforme vimos em Chartier (1991, p.181), sob formas impressas diferentes, os mesmos textos podem ter sido “diversamente apreendidos, manipulados, compreendidos” por editores e seus leitores. Staden, por exemplo, rapidamente teve sua obra pirateada por Weigand Han (ZIEBELL, 2002, p. 251). O privilégio real proibia a distribuição, venda e impressão do livro feita por outra livraria ou impressora que não a original, pelo prazo de dez anos desde a primeira edição, garantindo à família La Porte os direitos de publicação e venda da obra (RAMINELLI, 2008, p. 196). Entretanto, é possível que esse

cuidado em garantir os privilégios sobre a obra também se devesse à omissão quanto à participação de terceiros em sua elaboração.

É certo que, em 1557, Thevet foi processado por um tal Mathurin Héret, cirurgião e tradutor, que exigia dele uma indenização e também a reimpressão da primeira folha de seu livro, constando o seu nome. Ao final do processo, Héret conseguiu uma indenização de vinte “écus” e vinte exemplares do livro, que lhe foram dados em troca da abdicação da *co-signatura* da obra. Desse modo, mesmo lucrando menos, Thevet conseguiu garantir que todo o crédito da obra fosse atribuído apenas ao seu nome. Entretanto, anos depois, a colaboração na construção das primeiras obras de Thevet, incluindo *As singularidades...*, também seria reivindicada por François de Belleforest em um de seus livros. Através de um processo judicial, o frei consegue que a página do livro que continha a revelação de Belleforest fosse substituída (ZIEBELL, 2002, p. 191-193). As polêmicas, no entanto, não parariam por aí. Sua obra ainda sofreria severos ataques, como a resposta de Jean de Léry (2007, p. 36), vinte anos depois, que publica seu relato com o objetivo de denunciar as “mentiras e erros” escritos pelo católico sobre a América.

Léry acusava Thévet de “mentir cosmograficamente” ao afirmar a existência de uma cidade chamada Henriville, e também de difamar a missão protestante enviada por Calvino à França Antártica. O frei também foi ridicularizado por relatar a existência de povos míticos, como as amazonas brasileiras, numa época em que já não mais se acreditava em sua existência. Além disso, falsidade ideológica, incompetência geográfica e desonestidade intelectual eram mais algumas das acusações que pesavam contra o viajante católico, sem contar, ainda, o seu apoio aos métodos de colonização dos espanhóis na América, que eram considerados cruéis por outros povos europeus (SOUZA, 2014, p. 422). Ziebell (2002, p. 189) afirma que, para Lestringant (1991), as mentiras contadas por Thevet tinham por intuito garantir a verossimilhança de informações que ele teria adquirido clandestinamente. Segundo Daher (2019, p. 406):

Hiperbólica e sinedótica, crivada de helenismos imputados ao seu escriba e, não menos, de falsificações, a coletânea de singularidades” brasileiras” de Thevet opõe-se à história, no sentido de Léry, de compilação de “coisas vistas” e de “verdadeira história” como panfleto anticolonialista.

De fato, é possível que alguns desses adjetivos possam realmente ser imputados a essa obra que se pretendia grande e única quanto ao seu conteúdo. Já no “prefácio aos Leitores”, nota-se o esforço de Thevet por demonstrar uma grande erudição e conhecimento dos saberes Antigos. Cada parágrafo é abarrotado de citações a filósofos, escritores e personagens clássicos

como Homero, Sócrates, Platão, Temístocles, Antíoco, entre outros (THEVET, 1978, p. 12-13). Dessa forma, é possível entender que o relato de Thevet não é direcionado ao público leigo, mas explicitamente estruturado para agradar aos altos círculos sociais, especialmente seus superiores e protetores. Corroborando para isso o fato de o frei ter recolhido, entre as comunidades indígenas, uma série de objetos com os quais presenteou seus superiores, de modo a garantir um sistema de patronagem, bem como comprovar suas observações (RAMINELLI, 2008, 197). Nesse ponto, diferencia-se de Léry, que usava de uma linguagem mais moderna (para a época) para atingir um público maior, mas especificamente protestante.

Segundo Michel Jeanneret (2016, p. 112), existe uma distinção que determina duas categorias de textos que denotam “intenções” diferentes dos viajantes: os textos descritivos e os textos normativos. Os autores do primeiro grupo, segundo ele, são chamados de “pragmáticos”, pois são aqueles para quem a informação geográfica e etnográfica é considerada por seu próprio valor. Enquanto o segundo grupo reúne os “moralistas”, que são aqueles que irão decifrar a nova realidade em função de princípios pré-existentes. Para ele, pode-se dizer que Jean de Léry estaria incluso no primeiro grupo enquanto André Thevet faria parte do segundo:

A descoberta e seu relato operam então no interior de um quadro ideológico, que preside a seleção e interpretação dos fatos. A experiência é carregada de uma significação, torna-se o suporte de um discurso filosófico ou moral sobre o homem, a sociedade, o mundo. Essa leitura alegórica pode se aplicar, por sua vez, em duas direções opostas: ela adota o objeto distante como modelo e articula, a partir dessa norma, a crítica da realidade familiar; ou ela julga, ao contrário, o fenômeno novo com relação ao já conhecido, que serve de ponto de referência (JEANNERET, 2016, p.112).

Segundo o autor, essas duas atitudes levam, ainda, a outra subdivisão. Aquela considerada “utópica”, que é quando o viajante condena o seu local de origem, tomando por base a sociedade que observa, interpretando-a de modo superestimado e integrando-a a um sistema idealista em que o inédito é elegido como paradigma, o que motiva a reprovação da realidade imediata do viajante. Por outro lado, a atitude dos moralistas adota os critérios e valores ocidentais para julgar as demais civilizações. Nesse caso, o observador acredita ser detentor da verdade e projeta o seu saber sobre o novo (JEANNERET, 2016, p.113). A primeira atitude pode ser percebida em Léry, enquanto a segunda parece se aplicar a Thevet.

Ao contrário de Staden, Thevet não chega a ser hostil aos povos indígenas que encontrou no Brasil. Sua situação era muito mais favorável que a do alemão. Por ser francês e aliado dos tupinambás, foi recebido como amigo nas aldeias que visitou. Ele relata a sua chegada na aldeia da Bahia de Guanabara, cujos índios “arrumaram-nos um verdadeiro palácio à moda da terra,

todo alcatifado ao derredor de belas folhas e ervas odoríferas, querendo os selvagens com isso representar sua satisfação, complementando-a com ostensivos sinais de alegria” (THEVET, 1978, p. 89). A boa hospitalidade dos nativos é mais de uma vez citada por Thevet (1978, p. 102) que se admira em ver como este povo sempre reparte entre si todos os alimentos de forma igual, incluindo também os cristãos na partilha, quando estes estavam presentes, e sempre fazendo questão de demonstrar sua gentileza aos visitantes. No entanto, nenhum dos sinais de amizade que os indígenas demonstraram iriam poupá-los do olhar civilizador do frei franciscano.

Thevet assume, perante os indígenas do Novo Mundo, dois papéis: o de cosmógrafo e o de sacerdote católico. Como cosmógrafo seu dever é relatar todas as singularidades daqueles povos, baseando-se em sua própria experiência. Como sacerdote católico seu olhar os condena porque vivem sem religião e tem hábitos que considera bárbaros

[...] esta pobre gente vive realmente sem religião e sem lei. Na verdade, não existe criatura dotada de razão que seja tão cega a ponto de não enxergar, na ordem que rege o céu e a Terra, o Sol e a Lua, o mar e os acontecimentos de todo dia, algo além da capacidade humana, ou seja, a mão de um Artífice Supremo. É por isso que não existe nação tão bárbara que não possua, por instinto natural, uma crença religiosa qualquer e alguma ideia da existência de Deus. Todos aceitam que deva existir algum poder superior, mas poucos o conhecem de fato, a não ser aqueles favorecidos com esta revelação pela graça especial de Nosso Senhor (THEVET, 1978, p. 99)

Os povos americanos, segundo o católico, não teriam sido favorecidos por Deus como foram os outros povos que tinham conhecimento da Revelação divina. Assim, é com esses dois olhares que ele constrói para eles a imagem de bárbaros antropófagos. Os “canibais que vivem às margens do Rio Marinhão”, afirma ele, são ainda mais cruéis que os da Guanabara e dão aos seus inimigos espanhóis “morte incomparavelmente mais atroz” para devorá-los em seguida (THEVET, 1978, p. 132). Ele afirma que “A História não nos fala de nenhuma outra nação que tenha sido tão bárbara e que tenha tratado seus inimigos com uma tão excessiva crueldade”. Chega a comparar a antropofagia tupi com a dos antigos povos que habitavam a Cítia, região da Eurasia, e a um suposto evento de canibalismo por contingência ocorrido na Jerusalém da Antiguidade. Uma comparação que tem tempo e locais determinados, nos remetendo ao Oriente, que era por excelência uma tópica da representação do *outro*, e ao passado longínquo, evocando não a sabedoria dos antigos, e sim o barbarismo.

A função simbólica, citada por Chartier (2002, p. 19), ou também dita de representação, que Thevet usa para apreender a “realidade” indígena, opera por meio de figuras históricas, mitológicas e religiosas. Em Thevet, a mitologia dos tupinambás acaba por encontrar os mitos

civilizadores do Ocidente através de um retorno aos Antigos e diante das singularidades encontradas em território brasileiro (DAHER, 2019, p. 406).

Em todo caso, as apropriações do relato de Thevet não deixaram de contribuir para a fixação da representação de um selvagem positivado pela “singularidade”, melhor do que pela bondade. Essa figura polimorfa não pôde servir, a longo termo, à abstração necessária à construção do Bom Selvagem. Mais ainda, a escolha de Thevet a favor da Liga Católica e da Espanha, manifesta na apologia a Pizarro, o colocou, de saída, nos antípodas de uma atitude considerada “etnológica”, em que o respeito à integridade física e moral do índio se torna exigência de conversão do gentil. (DAHER, 2019, p. 407).

O autor teria construído a imagem de um povo de costumes selvagens porque desconhece a verdade das Sagradas Escrituras. O índio representado por Thevet não é bom, como geralmente se interpreta na imagem construída por Léry, mas pode vir a ser, caso se torne um verdadeiro cristão.

O franciscano deixa essa ideia mais clara no capítulo 41, quando narra a história de um menino da tribo tabajara, inimiga mortal dos tupinambás, que havia sido batizado e criado em Rouen, tornando-se, segundo o frei, um “homem de bem” (THEVET, 1978, p. 136). Um dia, quis o rapaz voltar ao Brasil em um navio. Porém, os tupinambás, ao tomarem conhecimento de que havia um tabajara na embarcação, a invadiram e, como “cães famintos e raivosos”, encontraram o rapaz e atiraram-se “sem dó nem piedade” contra ele, fazendo-o em pedaços (THEVET, 1978, p. 136). O rapaz, segundo o autor, enquanto morria, demonstrou aos selvagens a sua fé em Jesus Cristo e, por esse motivo, eles não quiseram devorá-lo. Desse modo, afirma o frade que “morreu o inditoso rapaz entre as mãos dos selvagens, mas como bom cristão”. Essa história demonstra que, para ele, apesar de cruéis e vingativos, os antropófagos indígenas, através da conversão, poderiam tornar-se bons cristãos. Essa sua visão assemelha-se à percepção jesuítica abordada por Hansen (1995, p. 94), em que o indígena não seria um “outro”, mas o “mesmo”, distanciado da boa semelhança católica.

Thevet (1978, p. 131), assim como Staden e Léry, narra em detalhes o processo pelo qual o prisioneiro de guerra é submetido antes de ser devorado ritualisticamente. Segundo o católico, findada a guerra, modifica-se o tratamento hostil dado aos derrotados. Os vencidos são levados à aldeia e cada um recebe uma mulher que ficará encarregada de prover todas as suas necessidades, inclusive como esposa. Esse mesmo fato é relatado por Staden, que, no entanto, não informa aos leitores se lhe foi dada uma mulher da aldeia para lhe servir. Ambos confirmam que o prisioneiro passa a ser muito bem alimentado, para que engorde até o dia de sua morte. Porém o frei informa que o dia da execução, geralmente, é marcado com a ajuda de um colar de contas que representam o número de luas que resta ao prisioneiro antes de seu

abate, fato que não foi mencionado pelo viajante alemão. Quando chega o dia, os nativos fazem uma grande festa para a execução de seu prisioneiro, convidando as aldeias amigas para participarem do banquete. No dia de sua morte, o prisioneiro é deitado em uma rede onde deve ficar preso, entoando cantos em louvor aos seus captores (THEVET, 1978, p. 132).

Segundo o relato, os assistentes do ritual se adornam com diversas plumas de várias cores, ou se pintam por inteiro, especialmente aquele que irá desferir o golpe mortal. Este carrasco, afirma o autor, deve trazer também a sua espada de madeira ricamente enfeitada. Reparem que Thevet descreve a *Ibira-pema*, que era o objeto com o qual se desferia o golpe final no prisioneiro, como uma espada. Apesar do formato e uso completamente diferente entre os dois objetos, seu autor o adapta aos códigos culturais europeus, provocando uma espécie de aproximação mental aos seus leitores através de uma imagem que lhes fosse reconhecível. Staden, por outro lado, prefere retratar o objeto em uma xilogravura. Segundo Thevet, quanto maior forem os preparativos do ritual, mais animado fica o condenado que será executado. Quando tudo está pronto, o prisioneiro, amarrado com cordas de algodão, é levado à “praça pública” — outra espécie de aproximação — por um grupo de dez a doze mil selvagens — número que provavelmente é um dos exageros dos quais acusam Thevet. Ali, após uma longa cerimônia, ele é morto “do mesmo modo como se mata um porco: a porretadas” (THEVET, 1978, p. 132).

Ziebell (2002, p. 203) considera Thevet um homem que descreve mais do que narra, se distanciando sempre dos eventos que observou, o que, realmente, faz crer que ele tenha passado a maior parte do tempo recolhido em função da doença que o acometeu, e que aquilo que relata seja proveniente de fontes alheias. De acordo com Jeanneret (2016, p. 119), apesar de Thevet pontuar a superioridade da experiência em suas observações, a extensão das informações dadas pelo cosmógrafo parece pouco compatível com a curta estadia dele no Brasil.

Quanto ao valor etnográfico das descrições dos costumes e, sobretudo, do ritual antropofágico dos tupinambás, gostaríamos de voltar a evidenciar que o fato das descrições apresentarem uma coerência tão grande com as outras obras a respeito gera suspeita de plágio. De plágio escrito sobretudo, pois, se fossem relatos baseados em transmissões orais distintas estariam condenados à divergência. Quanto à impossibilidade de definir Thevet como testemunha ocular, é suficiente destacar o fato de que permaneceu dez semanas apenas no Brasil, enquanto o ritual antropofágico descrito pelas fontes tem uma duração de nove meses (ZIEBELL, 2002, p. 207).

É possível, então, que o autor tenha se baseado mais em descrições de outros participantes da expedição e nos saberes dos autores clássicos do que no seu próprio testemunho direto. Jeanneret (2016, p. 119) percebe que o frei distingue mal a prática pessoal e o saber mediado, pois, ao longo de suas exposições, ele passa indiferentemente da certeza à opinião, do fato comprovado à suposição, colocando, por vezes, o estatuto de verdadeiro e verossímil num

mesmo patamar, o que parece contraditório com a superioridade empírica que prega. De qualquer forma, devemos ter em conta que era impossível, para o europeu, compreender plenamente a lógica do ritual antropofágico dentro da sociedade tupi. Thevet demonstra sua incompreensão diante da aceitação dos prisioneiros do seu destino fúnebre.

Tive diversas oportunidades de conversar com prisioneiros na véspera de sua morte. Quando perguntava a esses bravos e fortes guerreiros se não se importavam absolutamente com o fato de estarem prestes a ser executados, viram-se para mim entre risos e zombarias: “Meus amigos virão vingar-me”, diziam, seguros de si e cheios de coragem. E de alguém por acaso dissesse que iria tentar libertá-los das mãos dos inimigos, novamente faziam troça de suas palavras (THEVET, 1978, p. 132).

A ideia de que os condenados aceitavam de bom grado seu cativeiro e morte não era concebível ao europeu, como demonstraram Staden e Knivet que, ao tornarem-se cativos e reféns de seus inimigos, empregaram todos os meios possíveis para escapar.

O cosmógrafo repudia aquilo que diz ser a ignorância de um povo “que vive nas trevas porque ignora a verdade” sobre as leis divinas e que não somente deseja saciar-se de vingança, mas que despense todos os meios para levá-la a cabo, o que é algo expressamente proibido aos cristãos pelas *Sagradas Escrituras*, sendo a “barbárie” daquele povo o oposto do proceder do legítimo cristão, visto que “desejar a vingança significa odiar o próximo, coisa completamente contrária aos preceitos da nossa lei” (THEVET, 1978, p. 135).

Entretanto, no que concerne a esta gente que, conforme por diversas vezes falamos, vive sem fé e sem lei, tal atitude não é de todo estranha. E assim é que todas as suas guerras não se devem senão a um absurdo e gratuito sentimento de vingança. Podeis ficar certos de que os selvagens são e continuarão sendo dominados por este desarrazoado sentimento, a não ser que se consiga modifica-los... é tamanha a ignorância desses infelizes, que chegam às vias de fato por dá-cá-aquela-palha! Se um espinho os espeta, ou se uma pedra os fere, enchem-se de cólera e esmagam aquilo que lhes causou a dor, reduzindo-o a cem mil pedaços, como se tal ente inanimado possuísse algum sentimento! Isto é devido unicamente à sua falta de discernimento (THEVET, 1978, p. 135).

Passando por onde acreditamos ser o atual estado de Pernambuco, Thevet (1978, p. 199-200) afirma estar próximo à Terra dos canibais, que seriam “os mais cruéis e desumanos de todos os povos americanos, não passando de uma canalha habituada a comer carne humana do mesmo jeito que comemos carne de carneiro, se não até mesmo com maior satisfação”. Acrescenta, ainda, que não existe fera dos desertos africanos ou árabes que desejasse mais o sangue humano do que esses canibais, por isso, nenhuma outra nação consegue se aproximar deles, e acrescenta que seria bem melhor que a região estivesse nas mãos de outro povo que não os canibais citados.

Em *As Singularidades da França Antártica* temos, então, o relato — mais descritivo que narrativo — de um frei católico, feito de forma colaborativa, apesar de não o assumir, e que, claramente, deseja tornar-se a maior referência sobre o que se sabe acerca da América. Não se esquecendo de seu lado sacerdotal, ele prega a fé católica como civilizadora dos povos bárbaros que a desconheciam, num apoio à colonização e conversão do gentio. Entretanto, cabe ressaltar que, quando Thevet escreve seu relato sobre a França Antártica, boa parte dos conflitos entre católicos e protestantes da colônia foi deixada de fora. Isso, provavelmente, ocorreu porque as disputas religiosas da França, que impulsionariam uma série de escritos concorrentes entre si, ainda não teriam se acirrado, o que só aconteceria a partir de 1560 e culminaria nos episódios trágicos da Noite de São Bartolomeu e do Cerco de Sancerre, que tiveram importância crucial para Léry, como explicaremos mais adiante. Isso significa que, à época da publicação de *As Singularidades...*, o autor ainda não havia se colocado como um porta voz do lado católico da disputa religiosa, o que só aconteceria tempos depois com suas próximas publicações.

Após a morte de Villegaignon, que era o defensor da facção católica remanescente da França Antártica, Thevet assume a vaga deixada por este, publicando obras menores que reforçam uma atitude antiprotestante, como *Le Vray poutraict de la bataille donne par M. de Guyse devant Dreux*, em 1563, que homenageava a família Guise, do partido anticalvinista, entre outros que se referiam à reconquista pelos católicos da cidade de Rouen, quando essa foi ocupada pelos huguenotes (ZIEBELL, 2002, p. 192). Essa nova ofensiva de Thevet, que passaria a culpar os huguenotes pelo fracasso da ex-colônia, é o que vai impulsionar Léry a contra-atacar em seu *História de uma viagem ao Brasil*, dando início a uma disputa de representações ao qual o indígena serve como pano de fundo da guerra ideológica.

Às acusações do huguenote, Thevet responderia na obra *Histoire de deuz voyages aux Indes australes et occidentales* que, no entanto, não chegou a ser publicada. Nela, ele tentaria forjar uma segunda viagem ao Brasil, feita antes de sua ida à colônia francesa, cuja data acaba coincidindo com o período em que ele viajara pelo Levante. Essa nova narrativa teria por intuito responder às acusações feitas por Léry acerca da veracidade do relato de Thevet (ZIEBELL, 2002, p. 194-195). Certamente, o frei acreditou que aumentando em seu relato o número de viagens e o período em que permaneceu no Brasil daria maior credibilidade à sua experiência.

Jean de Léry nasceu na cidade de La Margelle, no ano de 1534. Segundo Gaffarel (2007, p. 19), pouquíssimo se sabe a respeito de sua infância, mas se acredita que ele pertencia a uma família de burgueses ou fidalgos adeptos da religião reformada. Na época, rapidamente, as ideias da Reforma se propagaram em território francês, e a religião de Calvino conseguia novos

progressos dia após dia. Exemplo disso, foi a construção de uma “teocracia democrática” na cidade de Genebra, centro do protestantismo, em que os ardorosos missionários iam “buscar sua inspiração, a fim de espalhar em seguida, mundo afora, a doutrina e as ideias do mestre” (GAFFAREL, 2007, p.19). Jean de Léry foi um desses missionários.

Em 1555, o Conselho da República recebia a referida carta de Villegaignon convocando à França Antártica seus compatriotas que desejassem ajudá-lo a criar um reduto de liberdade religiosa, permanecendo fiel à metrópole (GAFFAREL, 2007, p. 20). A carta endereçada a Calvino fez com que este escolhesse um grupo de catorze genebrinos, dentre os quais estava Léry, liderados por dois pastores, Richier e Chartier, para essa missão em nome da fé reformada. O resto dessa história conhecemos.

A vida do calvinista, depois da viagem ao Brasil, no entanto, também é decisiva para que esse produzisse seu relato. Durante a disputa panfletária que se estabeleceu na França após o episódio da colônia americana, um opúsculo anônimo e sem local de impressão, intitulado *História das coisas memoráveis ocorridas na terra do Brasil* (1561), passaria a circular em território francês, sendo, anos depois, incluso no livro *Histoire de Martyrs*, do calvinista Jean de Crespin (FRANÇA, 2012, p. 90). Hoje em dia, se atribui a autoria desse opúsculo a Jean de Léry, que o teria escrito em 1558 para narrar a “profissão de fé” dos três mártires afogados por Villegaignon, como ele próprio dá a entender em *História de uma viagem...* quando diz ter entregue o texto “ao impressor João Crespin, o qual, juntamente com a narrativa dos perigos por que passaram os três para aportar à terra dos selvagens depois de nos deixarem, a inseriu no livro dos mártires” (LÉRY, 2007, p. 269).

Em 1572, ele sobrevive aos massacres de São Bartolomeu, em que muitos huguenotes acabaram assassinados por católicos. Em 1573, sobrevive também a outra situação horrível: o cerco da cidade de Sancerre, feito pela armada católica. Durante o cerco da cidade, acabaram-se os mantimentos e a fome se instalou. Léry (2007, p. 264), então, aplica truques que teria aprendido em seu regresso da América, quando teria passado por semelhante penúria. Em sua viagem de retorno da França Antártica também teriam acabado todos os víveres que traziam a bordo, o que fez com que os companheiros de viagem, para enganar a fome, consumissem desde o couro de roupas e objetos, pergaminhos, até a madeira de pau-brasil que era transportada na embarcação. Estas mesmas soluções voltariam a lhe ser úteis, anos mais tarde, durante o cerco. Isso porque, durante a escassez de alimentos em Sancerre, a população faminta acabou cometendo atos de canibalismo. Esse evento nos diz muito sobre o modo como Léry relativiza a antropofagia tupi quando a compara ao que ocorreu durante os conflitos religiosos. Seu relato

também é estruturado em nome da religião protestante, porém, diferente de Staden, que a propagandeava, Léry a defende.

Para Ziebell (2002, p. 213-214), os leitores de Léry pertenciam ao seu círculo religioso, o que faz com que a ética protestante transpareça em seus escritos. Não é a novidade do Novo Mundo que faz do relato de Léry um sucesso. Afinal, outros relatos da França Antártica já haviam, há muito tempo, contado sobre as coisas maravilhosas que existiam na América. O seu sucesso se deve, antes, à forma como este escreve o ocorrido do que sobre o que ele conta de novo. Ele desafiara a veracidade da obra do cosmógrafo do rei e, ao contrário deste, baseava-se em fontes atuais, como as atrocidades da guerra religiosa da França e a história dos mártires — os genebrinos do grupo de Léry que foram afogados por Villegaignon —, que era amplamente divulgada na imprensa.

Léry dedica o seu relato ao Conde Francisco de Coligny, filho do almirante Gaspar de Coligny, um importante líder huguenote morto na noite de São Bartolomeu. Seu filho era, agora, um dos principais membros do partido dos políticos, que visava um acordo entre as religiões. O viajante atribui ao almirante a oportunidade que teve de ver as coisas que escreveu em sua narrativa. Em seguida, Léry (2007, p. 31-32) louva o projeto que foi a França Antártica, dizendo que se “tivesse continuado tão bem quanto começou tanto o reino espiritual como o temporal aí se achariam enraizados em nossa época e mais de dez mil súditos da nação francesa aí estariam agora em plena e segura posse, para nosso rei”. A culpa do fracasso de tal empreitada, segundo ele, seria exclusiva de Villegaignon e daqueles que, como o frei, abandonaram ao proveito dos portugueses aquilo que haviam construído. A afirmação de Léry sobre o fracasso da colônia francesa é uma resposta às mais recentes acusações de André Thevet em *Cosmografia Universal* (1575), que imputara todas as culpas aos huguenotes que participaram da expedição.

Por isso a vós é que terá de prestar contas Thévet por ter, de um modo geral e na medida de suas forças, condenado e caluniado a causa pela qual fizemos essa viagem à América e ainda por, ao falar do almirantado de França, na sua *Cosmografia*, ter ousado denegrir o nome venerado por todos os homens de bem de quem foi o promotor da viagem (LÉRY, 2007, p. 32).

Sobre o atraso de 18 anos na publicação da obra, o autor afirma que não tivera, a princípio, a intenção de publicar suas memórias do tempo em que esteve no Brasil, porém, por insistência de pessoas com quem tinha relações, decidiu redigi-las. No entanto, teria sucedido que ao entregá-las a um de seus amigos, em 1563, um de seus criados acabara perdendo-as, obrigando o autor a refazer a sua obra, que seria novamente perdida por ocasião

dos massacres de São Bartolomeu, que o obrigaram a fugir deixando-a para trás. Por fim, teria conseguido reencontrar o primeiro manuscrito com a ajuda de um Fidalgo, em 1576, e só então pôde publicar a sua versão dos fatos (LÉRY, 2007, p. 35).

Sobre a história dos manuscritos de Léry, Ziebell (2002, p. 209) considera, no mínimo, suspeito o fato desse ser, milagrosamente, encontrado pouco tempo após a publicação de *Cosmografia Universal*, de André Thevet, obra na qual o frei, definitivamente, se coloca como porta voz do catolicismo e apoia a versão dada por Villegaignon sobre a expedição. Para o calvinista, no entanto:

Na realidade havia ainda uma razão para isso: o fato de não me sentir à altura de usar a pena, embora ao chegar do Brasil, em 1558, fosse publicado o livro intitulado "Singularidades da América" redigido pelo Sr. De la Porte de acordo com as narrações e memórias de André Thévet, e que, como bem observa o Sr. Fumée, em seu prefácio à "História Geral das índias", se apresenta prenhe de mentiras. E teria eu conservado o silêncio se o dito autor se houvesse contentado com essa série de erros. Mas, ao verificar, neste ano de 1577, pela leitura da "Cosmografia" de Thévet, que ele somente repetia suas mentiras e ampliava seus erros (sem dúvida na esperança de que todos estivéssemos enterrados ou não ousássemos contradizê-lo), mas ainda se valia da oportunidade para detrair dos ministros e imputar mil crimes aos que como eu os acompanharam em 1566 à terra do Brasil, com digressões falsas e injuriosas, vi-me constringido a dar à luz o relato de nossa viagem (LÉRY, 2007, p. 36).

Léry transcreve trechos da cosmografia em que Thevet fala acerca de uma sedição feita pelos calvinistas contra os católicos, o que o primeiro desmente ao recordar que o frade não estava mais presente à época em que ele e seus companheiros teriam chegado ao Brasil, apesar de seu relato fazer parecer que sim. Para o calvinista, Thevet não passaria de um “refinado mentiroso e um imprudente caluniador” (LÉRY, 2007, p. 36). O cosmógrafo chega, como demonstra Léry, a culpar os genebrinos por não ter permanecido mais tempo na colônia para conquistar “as almas transviadas” dos indígenas, o que o huguenote desmente ao salientar que Thevet afirmara ter deixado a França Antártica em 31 de janeiro de 1556, enquanto o grupo de huguenotes só chegaria em março de 1557. Assim, ao mesmo tempo que Thevet se coloca como porta-voz da facção católica no caso da França Antártica, Léry, aparentemente, se vê incumbido de assumir o posto antagônico, narrando o episódio pelo seu ponto de vista, que representava o lado protestante (ZIEBELL, 2002, p. 211).

Percebemos, então, que a intenção de Léry era contrapor o seu rival católico e desmoralizar a sua narrativa, levantando incoerências e contradições entre as obras *Singularidades...* e *Cosmografia...*, fazendo correções da gramática tupi descrita pelo frade em sua obra e chegando, inclusive, a incluir a carta de Villegaignon a Calvino como prova das falsas acusações do cosmógrafo sobre a insurgência dos calvinistas. Assim, afirma o autor,

“terem sido as calúnias de Thevet a causa, em grande parte, da publicação desta narrativa” (LÉRY, 2007, p. 38-46). Nesse sentido, a índole dos povos indígenas também não ficaria de fora dessa disputa de representações.

Aparentemente mais benevolente ao criar uma representação do indígena bom, Léry, semelhante ao padre Manoel da Nóbrega, também atribui aos índios americanos a descendência de Cam e a herança de sua maldição. A origem camita dos tupinambás, segundo a visão mais doutrinária do calvinismo seguida por Léry, compromete a possibilidade de conversão daqueles povos. Assim, o huguenote veria esses indígenas de forma pessimista, como fruto de uma maldição originária do Antigo Testamento, e seu posicionamento em relação à religião do gentio contrastava e parecia incompatível com a imagem do bom tupinambá que é recorrente em seu relato (DAHER, 2019, p. 407-408).

Nesse sentido diferia dele o seu rival católico, que vê nos indígenas do Brasil a possibilidade de conversão, como demonstrou no exemplo do tabajara cristão martirizado pelos tupinambás, e ao falar sobre os povos que viviam na região do Rio Prata e que, com a “ajuda” dos cristãos, teriam se desenvolvido habilmente nas artes e ciências (THEVET, 1978, p. 181). Algumas considerações de Léry, no entanto, não diferem tanto de Thevet. Ele concorda que os indígenas eram, de fato, um povo sem religião e viviam sem Deus, porém, afirma que isso se atenua, pois estes, reconhecendo sua cegueira, não procuravam parecer diferentes daquilo que eram (LÉRY, 2007, p. 48). Essa é uma das muitas lições de moral que o autor daria usando os ameríndios como exemplo.

Constantes são as afirmações da boa índole do povo tupinambá, que não se estende, porém, aos demais povos indígenas que viu, como, por exemplo, os Uetacá “índios tão ferozes que não podem viver em paz com os outros e se acham sempre em guerra aberta não só contra os vizinhos, mas ainda contra todos os estrangeiros” (LÉRY, 2007, p. 80). Segundo o francês, os tupinambás brasileiros não bebiam das fontes lodosas da avareza, da desconfiança, nem dos processos de intriga, inveja e ambição, como acontecia aos povos europeus. Ao contrário disso, o viajante francês afirma que os indígenas tinham apreço por pessoas alegres, galhofeiras e liberais e se aborreciam dos taciturnos, dos avaros e dos neurastênicos, pois detestavam esse tipo de gente (LÉRY, 2007, p. 166).

O sucesso da narrativa de Léry, que foi reimpresso mais de dez vezes até 1611, e a sua grande circulação, devido às lutas de representação entre os grupos religiosos opostos, fizeram com que a sua representação “mais esquemática e simplificada” dos indígenas se tornasse um

“tributo mais sólido e longo” na França, visto que depois de Léry, outros, como Montaigne, conceberiam a imagem do “Bom Tupinambá”, fixando um legado e uma espécie de “tupinambalização” da imagem do índio na França (DAHER, 2019, p. 407). Essa nova imagem entraria para o regime colonial de representações, seguindo, porém numa direção diferente das anteriores.

Em suma, uma verdadeira tradição escriturária francesa foi inventada a partir da postura tolerante e cordial do huguenote em relação ao índio, considerada a posteriori “pré-etnográfica”. Nela, o selvagem brasileiro é, sem dúvida, produto ulterior das tentativas abortadas de estabelecimento colonial francês: a idealização produzida pela “ficção” escriturária seria, nesse sentido, fruto da perda e da distância. Construída a partir da imagem simplificada e esquemática, essa idealização não é encontrada na totalidade do corpus francês sobre os índios do Brasil do século XVI, mas, sem dúvida alguma, representa a sua parcela triunfante (DAHER, 2019, p. 407).

A postura de Léry frente aos costumes tupinambás daria início a um repertório de representações que era diferente do que até então havia se propagado na Literatura Viática, criando uma imagem mais positiva do indígena dentro do regime de representações colonial que havia até então. Assim, conta Léry (2007, p. 102) que tendo ele e seus companheiros deixado o forte Coligny, foram estabelecer-se no continente, e a partir de então visitavam os índios pelos quais eram “tratados com mais humanidade do que pelo patricio que gratuitamente não nos podia suportar, e comíamos e bebíamos entre eles, por sua vez, vinham ver-nos repetidamente, trazendo-nos víveres e o mais de que carecíamos”

Da mesma forma que os outros viajantes, Léry também confirma o ódio irreconciliável que os tupinambás mantem contra seus inimigos. Segundo o calvinista, os indígenas eram “tão ferozes e encarniçados em suas guerras” que combatiam sem recuar, e quando conseguiam acertar a clava na cabeça dos inimigos o derrubavam morto como se abate um boi (LÉRY, 2007, p. 189). O autor não deixou de observar os “maus hábitos” dos nativos que foram também descritos por outros europeus. No entanto, este se mostra mais simpático, destacando, majoritariamente, suas qualidades, de modo que parece sugerir que o comportamento dos ditos selvagens era, muitas vezes, mais benévolo que o dos próprios cristãos. Mesmo diante dos hábitos que considerava reprováveis, como a antropofagia, o calvinista dá a estes contornos “mais suaves, mais nobre e, principalmente, mais compreensíveis para os seus coetâneos europeus” (FRANÇA, 2012, p. 249).

Sobre o ritual antropofágico, ele dá as mesmas informações que seus antecessores. Conta como alimentam bem os prisioneiros e lhes concedem mulheres para satisfazer suas necessidades, até que, chegada a data, convidam as aldeias amigas e, então, fazem a festa regada a cauim e danças. O prisioneiro, longe de mostrar-se pesaroso, dança e bebe com os demais.

No resto, a descrição de Léry se assemelha à dos demais em seus pontos mais importantes. O prisioneiro é amarrado e repetem-se os discursos de rivalidade mútua. Depois de um tempo, aparece o guerreiro que irá desferir o golpe mortal e seguem-se mais discursos e juramentos de vingança. Encerradas as ameaças, o encarregado do abate desfere “tal pancada na cabeça do pobre prisioneiro que ele cai redondamente morto sem sequer mover braço ou perna” (LÉRY, 2007, p. 193-198). Em seguida, o autor descreve a ação das mulheres no processo. A esposa que derrama um pranto fingido, “Sempre na esperança de comer-lhe um pedaço”, e as outras, sobretudo as velhas, a quem ele descreve como “gulosas de carne humana”, que se põem a preparar o corpo para o moquém (LÉRY, 2007, p. 198).

O viajante também não esquece de explicar que os tupinambás não comem a carne humana por gulodice, embora apreciassem seu sabor, mas para causar temor aos vivos, movidos pelo sentimento de vingança, e, por isso, devoram tudo do prisioneiro com exceção dos miolos, conforme ele diz ter observado. As velhas, no entanto, faziam por pura “gulodice”, segundo o autor. Em seguida, guardam as caveiras em tulhas e, como se fossem troféus, mostram-nas aos franceses quando lhes visitam, dizendo que assim farão com todos os seus inimigos. Como seu rival católico, o huguenote também fala sobre as incisões que o executor do sacrifício faz na própria pele, de modo a enumerar as vítimas, e sobre a injustiça que cometem ao comer os filhos do prisioneiro, quando este engravida a mulher que lhe serviu (LÉRY, 2007, p. 200).

Percebe-se que em muitos pontos a imagem dos indígenas descrita por Léry se assemelha à de seu rival Thevet. Ambos concordam sobre a crueldade desses povos em relação aos inimigos e descrevem os rituais antropofágicos da mesma forma. Entretanto, uma diferença crucial, e que iria atribuir a Léry a gênese de um olhar mais benevolente sobre o indígena, está na relativização com que ele enxerga o antropófago americano. Ele adverte aos leitores que, ao lerem as “barbaridades” perpetradas pelos brasileiros, não se esquecessem também daquelas que se praticavam entre os franceses e que, “em boa e sã consciência tenho que excedem em crueldade aos selvagens” (LÉRY, 2007, p. 203). Ele também traça paralelos entre o ritual indígena e as guerras de religião que abalaram a França por vários meses em 1572, resultando na morte de milhares de protestantes:

[...] não encontramos aqui, nem na Itália e alhures, pessoas, condecoradas com o título de cristãos, que não satisfeitas com trucidar seu inimigo ainda lhes devoram fígado e coração? E que vimos em França durante a sangrenta tragédia iniciada a 24 de agosto de 1572? Sou francês e pesa-me dizê-lo. Entre outros atos de horrenda recordação não foi a gordura das vítimas trucidadas em Lyon, muito mais barbaramente do que pelos selvagens, publicamente vendida em leilão e adjudicada ao maior lançador? O fígado e o coração e outras partes do corpo de alguns indivíduos não foram comidos por furiosos assassinos de que se horrorizam os infernos? Depois de miseravelmente

morto não picaram o coração a Coeur de Rói, confessor da religião reformada em Auxerre, não lhe puseram os pedaços à venda e não os comeram afinal, para saciar a raiva, como mastins? Milhares de testemunhas desses horrores, nunca dantes vistos em qualquer povo, ainda vivem, e livros já impressos o atestam à posteridade [...]. Não abominemos, portanto demasiado a crueldade dos selvagens antropófagos. Existem entre nós criaturas tão abomináveis, se não mais, e mais detestáveis do que aquelas que só investem contra nações inimigas de que têm vingança a tomar. Não é preciso ir à América, nem mesmo sair de nosso país, para ver coisas tão monstruosas (LÉRY, 2007, p. 203-204).

Esse trecho, talvez seja o mais importante na obra do huguenote para explicitar o viés de sua representação do indígena antropófago. Lembrando que ele foi sobrevivente dos massacres de São Bartolomeu e testemunha das atrocidades do cerco de Sancerre — como atos de canibalismo por contingência —, percebemos que esses eventos marcaram profundamente o autor, atenuando, talvez, o seu espanto diante da antropofagia tupinambá. Mas, apesar de aparentemente mais amistosa, é possível que a opinião de Léry sobre os indígenas não passasse de uma estratégia textual para criticar os católicos europeus. Frente à perseguição que sofria em uma França conflituosa, e com os eventos terríveis do cerco ainda frescos em sua memória, as lembranças do ritual tupinambá lhe pareciam, após dezoito anos, menos cruéis do que os atos bárbaros praticados contra os huguenotes na França, incluindo o canibalismo forçado a que estes foram impelidos pela armada católica, em Sancerre. Contribui também para essa relativização, a distância temporal em que se encontra o primeiro, em relação à atualidade do segundo (ZIEBELL, 2002, p. 210).

Apesar de objetivar uma denúncia contra o projeto colonial de Villegaignon e as crueldades da conquista luso-espanhola, o autor acaba por contribuir para a propaganda dos grupos de pressão huguenote pela Europa do Norte, através do seu retrato do bom selvagem tupinambá que é, implicitamente, associado à imagem do huguenote massacrado (DAHER, 2019, p. 408-409). Representações como a de Léry, Chauveton e, ainda, as gravuras de De Bry sobre os crimes cometidos na América espanhola, bem como a apologia ao selvagem livre, deixariam seus legados. Esses seriam ressignificados no século posterior, de um modo simplificador, pelos filósofos das Luzes, que criaram, a serviço da razão, a imagem do bom selvagem. Nas mãos iluministas tanto o *corpus* protestante quanto o católico passariam a ter, apesar de suas concordâncias, concorrências e oposições; uma coerência que certamente não tinham em seu momento de origem (DAHER, 2019, p. 405). De certo modo, a descrição de povos selvagens, que seriam bem feitos de corpo, mas deformados de espírito por conta dos maus hábitos; bons para seus amigos, mas extremamente cruéis com os inimigos, ainda iria persistir, tornando-se uma espécie de resumo presente nos relatos de viajantes posteriores (FRANÇA, 2012, 244). Segundo França (2012, p. 110), após a narrativa de Léry, os costumes

indígenas começariam, gradativamente, a perder espaço nos relatos dos viajantes que vinham às terras do Brasil. No advento do século XVII, era o modo de vida e os feitos dos colonos portugueses que passaram a chamar a atenção dos estrangeiros. Isso se deve ao fato de que, ao final do século XVI, a Coroa portuguesa começava a consolidar sua presença no litoral brasileiro. Os nativos remanescentes passaram a adotar hábitos dos colonizadores ou migraram cada vez mais para o interior. Além disso, a presença estrangeira na colônia se tornou mais restrita a partir de 1591, com a União Ibérica, ficando proibida a vinda de estrangeiros para as terras do Brasil.

É nesse novo contexto que se insere o nosso quarto viajante, o inglês Anthony Knivet. Assim como Staden, ele não era exatamente um homem de religião, entretanto, sua narrativa também acabou sendo utilizada nas lutas de representações entre protestantes e católicos. Nesse caso, a disputa também era entre nações, visto que, na época, a política europeia estava dividida entre os católicos, cujo líder era Felipe II, rei de Espanha e Portugal, e os protestantes, cuja maior representante era a rainha Elisabeth I da Inglaterra. A rivalidade se deu quando Felipe II venceu a disputa pela sucessão ao trono português, provocando a união das duas potências: Portugal e Espanha, chamada de União Ibérica. Nessa contenda, a Inglaterra apoiou Antônio, o pretendente à sucessão, Prior de Crato, opondo-se à Espanha, que apoiou Felipe II (HUE, 2008, p.9-10).

A geopolítica não era favorável aos ingleses. Após a anexação de Portugal, Felipe II era o soberano da América, da Índia e das ricas rotas comerciais que traziam navios carregados de riquezas do Oriente. A Espanha cada vez mais criava empecilhos oficiais à navegação em suas possessões e, por meio da Santa Inquisição, perseguia os hereges no continente europeu, a saber, judeus, mouros, e protestantes, entre estes, ingleses. Era a Santa Madre Igreja contra os hereges da Reforma (HUE, 2008, p.10).

Assim, a coroa inglesa incentivava a pirataria praticada contra suas potências rivais. Os piratas autorizados e financiados pela coroa eram chamados de corsários, ou ainda, como preferia a rainha: *Sea-dog*. Dentre esses corsários estava o famoso Thomas Cavendish que, tendo uma vez obtido êxito em uma viagem de saques e pilhagens ao redor do mundo, tentou repetir a façanha em 1591. Partindo de Plymouth, na Inglaterra, leva em sua tripulação vários investidores privados e jovens de famílias nobres, como Anthony Knivet (HUE, 2007, p. 9-15). Através do editor Samuel Purchas, em sua coletânea *Purchas his Pilgrimage* (1613) — que publicaria o relato de Knivet anos mais tarde —, ficamos sabendo do parentesco nobre do viajante inglês, que era sobrinho (ilegítimo) de um Lord chamado Thomas Knivet (HITCHCOCK, 2004, p. 305). Por não ter direito à herança de seu pai, o viajante embarca na expedição de Cavendish.

No entanto, a empreitada do corsário da rainha não logrou total êxito. Após obter vitórias ao saquear um navio espanhol e atacar a Vila de São Vicente no Brasil, a expedição seguiu para o Estreito de Magalhães, porém, o tempo inapropriado para a navegação impediu-os de prosseguir viagem e, após serem assolados por tempestades, fome e frio; as várias deserções inviabilizaram a continuidade da missão. Thomas Cavendish regressa fracassado à Inglaterra, morrendo, durante o percurso, no meio do atlântico (HUE, 2007. p. 15). Antes, porém, Cavendish teria abandonado alguns marinheiros, que se encontravam doentes, na praia “para cuidarem de si mesmos” (KNIVET, 2007. p. 62). Dentre os abandonados estava Anthony Knivet, que teria acompanhado a expedição na esperança de fazer fortuna na pilhagem, mas que, ao invés disso, acabou vivendo por dez anos como escravo da família Correia de Sá após ser capturado pelos portugueses na praia em que foi abandonado pelo capitão (HUE, 2007. p. 14).

Antes, porém, de analisarmos o que Knivet tem a dizer sobre o antropófago tupinambá, devemos nos atentar para quem também estava por traz do relato do viajante inglês. É possível que as representações de Knivet tenham sido influenciadas pelas orientações e intervenções dos editores Richard Hakluyt e Samuel Purchas, ambos ingleses e protestantes inclinados a incentivar a luta contra os ibéricos e católicos. Como vimos, nenhum texto, seja literário ou estritamente documental, consegue escapar de ser um sistema construído por categorias, esquemas e regras que remetem às suas condições de produção. Aquilo que o texto apresenta como o real, são representações construídas conforme os modelos discursivos, bem como as delimitações intelectuais da situação em que o texto foi escrito (CHARTIER, 2002, p. 63).

Aproveitando-se do sucesso do gênero viático no século XVI, alguns editores usaram a Literatura de Viagem para promover os interesses dos grupos que representavam. Um deles é o reverendo Richard Hakluyt, que foi um incentivador declarado da expansão e colonização inglesa (HELTERS, 1997, p. 163). Através de sua coletânea *The Principal Navigations, Voyages and Discoveries of the English Nation* (1589), ele reuniu uma série de relatos de viajantes ingleses, com o intuito de mostrar os grandes feitos da Nação britânica em suas tentativas de expansão em outros continentes. Foi Hakluyt quem primeiro comprou de Anthony Knivet a narrativa de sua viagem ao Brasil, provavelmente, mais interessado no saber acumulado pelo viajante ao longo de dez anos de viagens pela colônia. O desejo do editor não era apenas informar, mas incentivar projetos expansionistas. Entretanto, Hakluyt não chega a publicar a história e a vende para outro editor de nome Samuel Purchas, no início do século XVII.

As incríveis aventuras... viria a ser publicada por Purchas em 1625, no quarto livro de uma coletânea de relatos de viagem chamada *Hakluytus posthumos or Purchas his pilgrimes*. Por ser sacerdote protestante, ele utilizou de suas coletâneas para promover um sentimento de religiosidade através da alegorização das viagens, associadas por ele ao sentido espiritual de peregrinação, e usando situações concretas para seus ensinamentos morais e teológicos (HELFERS, 1997, p. 173- 174). Purchas também era conhecido por, frequentemente, editar os manuscritos de seus autores, censurando, reescrevendo, ou resumindo partes deles, de acordo com seus interesses de propaganda protestante. Ele próprio teria afirmado, em notas marginais ao relato de Knivet, que teria omitido passagens em trechos da história, visando manter a concisão do texto (HELFERS, 1997, p. 163, HUE, 2007, p. 25). O pesquisador Richard Hitchcock (2004, p. 308) acredita que o trabalho editorial de Purchas na obra de Knivet teve como objetivo retirar qualquer boa referência que este pudesse fazer aos católicos com quem travava relações, visto que o anticatolicismo era um dos interesses do editor.

Assim, no relato de Knivet, são os portugueses católicos os verdadeiros algozes do viajante. Quando este foi abandonado na praia pelo seu capitão e levado pelos portugueses para o Rio de Janeiro, foi humilhado pelos seus captores que gritavam, ao chegar na cidade de São Sebastião, “Eis a nossa presa” (KNIVET, 2007, p. 68-69). Nesta passagem, o relato do inglês se assemelha ao de Staden que também relembra as constantes humilhações sofridas no cativo. O cativo teria labutado nos engenhos do governador até que suas roupas ficassem em “farrapos de tanto trabalhar noite e dia em uma barcaça, transportando cana-de-açúcar e madeira para a moenda”, permanecendo “sem alimento ou roupas”, e levando, segundo ele, “mais chibatadas que um escravo das galés”, até que Martinho de Sá, filho do Governador Correia de Sá, por pena lhe tomasse a seu serviço (KNIVET, 2007, p.69). Sua relação com os colonos portugueses era, portanto, tensa e conflituosa, o que, segundo Hue (2007, p. 13), a tornava perfeita “para os propósitos antiespanhóis e anticatólicos do reverendo Purchas”.

Por outro lado, Knivet, apesar de em vários trechos elogiar a hospitalidade e gentileza dos indígenas — principalmente se comparados aos portugueses —, também lembra constantemente que são perigosos canibais. Em sua visita, a mando de seu senhor, a uma aldeia de Puris que viviam em paz com os portugueses, ele relata ter sido bem tratado por Jaguarapipo, o chefe da aldeia, segundo o costume deles. No entanto, um índio de nome Guanambi, pertencente à aldeia vizinha, e que odiava portugueses, veio ao seu encontro, ameaçando lhe matar como fizera com muitos outros. O líder puri interfere em favor do inglês, mas Guanambi regressa no dia seguinte com trezentos índios para levar Knivet a força para sua aldeia, onde

ele “seria morto segundo as leis da terra”, porém, os puris, mais uma vez, frustram as intenções de Guanambi ao ameaçarem pegar em armas para defender o inglês e, como estavam em maior número, aqueles acabaram resolvendo a questão pacificamente, vindo à aldeia “em boa paz para comprar e vender coisas que usavam” (KNIVET, 2007, p. 76).

Uma coisa digna de atenção é como o viajante se refere, indiscriminadamente, a todos os povos indígenas que conheceu pelo termo “canibais”. Apesar de ser, entre os quatro estudados, o viajante que tem o maior compilado de referências a diversas tribos indígenas de diferentes etnias, Knivet parece deixar escapar muito mais dos sentidos ritualísticos e culturais do ritual antropofágico do que os seus predecessores. O ritual é descrito uma única vez, de forma resumida, referindo-se aos Potiguares que, segundo o autor, “são de natureza tão selvagem e bárbara quanto outros em muitas outras províncias do Brasil” (KNIVET, 2007, p. 168). Às outras tribos indígenas que descreve, o autor se limita a afirmar que apreciam a carne humana, como se a prática antropofágica estivesse resumida à questão puramente alimentar.

Um trecho que demonstra a comparação que o inglês faz entre portugueses e indígenas é quando Knivet, em fuga por acreditar ter assassinado o feitor que lhe maltratava, vai para a aldeia Pianitá, do chefe Jaguarapipo, sendo novamente bem recebido pelos seus habitantes e permanecendo lá por nove meses. Entretanto, com a visita de Martinho de Sá e suas mercadorias, ele é traído pelos habitantes da aldeia, que lhe amarram e levam de volta ao filho de seu senhor. Este promete perdoar-lhe o crime caso o inglês partisse em uma entrada para Paraíba Irioba, com a missão de buscar mulheres e crianças que seriam escravizadas. Assim, o inglês afirma que:

O perigo de adentrar uma terra de devoradores de homens onde eu jamais tinha estado não era menor do que o valor que eu dava à minha vida. No entanto, pensei comigo mesmo que os portugueses certamente me matariam pelo crime que tinha cometido e assim, mais uma vez, decidi colocar-me nas mãos da piedade bárbara dos selvagens devoradores de homens do que da crueldade sanguinária dos portugueses cristãos (KNIVET, 2007, p. 89).

Esse é um ponto importante de seu relato. Diferente de Staden, que manteve uma relação amigável com portugueses e espanhóis, vindo a sofrer as piores aflições entre os selvagens, temos em Knivet o exato oposto. É com os colonos que ele sofre os maiores apuros. O antropófago, para Knivet, é bárbaro e perigoso, mas ele se torna bom quando comparado ao colono português, que é o verdadeiro selvagem de sua história. A representação do indígena como contraponto ao inimigo católico também foi usada por Léry nas disputas religiosas que ocorreram na França no final do século XVI, como vimos anteriormente. Assim como outras narrativas da época, a exemplo da obra de Bartolomé de las Casas, *Brevíssima História das*

Índias (1552), o testemunho de Knivet também colaboraria para a propaganda anti-ibérica das coletâneas de viagem inglesas (BATISTA e VILLAS-BÓAS, 2013, p. 466).

Além dos interesses propagandísticos, a obra de Knivet também se constituiria como uma excelente história de aventuras, bem como relato geográfico e etnológico, especialmente, quando consideramos os dois últimos capítulos. Segundo Hue (2007, p. 13), a obra do inglês se afasta dos demais viajantes anteriores pelo tom que lembra as novelas picarescas da época e pelo caráter rocambolesco de suas aventuras. Após vários conflitos e tentativas de fuga de seus “donos”, o inglês é levado por Martim de Sá a uma expedição contra os Tamoios. Nesse entretempo, escapa da morte diversas vezes. É nessa ocasião que, ao tentar, mais uma vez, fugir de seu senhor, ele parte junto a doze portugueses que tencionavam chegar ao Peru por terra (KNIVET, 2008, p. 93, 113,119). Adentrando em território tupinambá, decidem se apresentar aos indígenas; ele, como francês, e seus companheiros, como portugueses. Entretanto, era uma aldeia de Tamoios e estes eram aliados dos franceses e inimigos dos portugueses, o que ocasionou a morte de todos os seus companheiros capturados:

Duas horas depois levaram um dos portugueses, amarraram-lhe outra corda à cintura e conduziram-no a um terreiro, enquanto três índios seguravam a corda de um lado e três do outro, mantendo o português no meio. Veio então um ancião e pediu que ele pensasse em todas as coisas que prezava e que se despedisse delas, pois não as veria mais. Em seguida veio um jovem vigoroso, com os braços e o rosto pintado de vermelho e disse ao português: “estás me vendo? Sou aquele que matou muitos do seu povo e que vai te matar.” Depois de ter dito isso, ficou atrás do português e bateu-lhe na nuca de tal forma que o derrubou no chão e, quando ele estava caído, deu-lhe mais um golpe que o matou. Pegaram então um dente de coelho, começaram a retirar-lhe a pele e carregaram-no pela cabeça e pelos pés até as chamas da fogueira. Depois disso, esfregaram-no todo com as mãos de modo que o que restava de pele saiu e só restou a carne branca. Então cortaram-lhe a cabeça, deram-na ao jovem que o tinha matado e retiraram as vísceras e deram-nas às mulheres. Em seguida, o desmembraram pelas juntas: primeiro as mãos, depois os cotovelos e assim o corpo todo. Mandaram a cada casa um pedaço e começaram a dançar enquanto todas as mulheres preparavam uma enorme quantidade de vinho. (KNIVET, 2008 p. 119-120).

Ao se apresentar como francês, Knivet foi poupado de sofrer a mesma morte trágica que se abateu sobre seus companheiros. De forma semelhante, Hans Staden já teria feito esta façanha, décadas antes, quando foi prisioneiro dos tupinambás, apresentando-se como francês e inimigo dos portugueses. Os índios, no caso dele, duvidaram de sua palavra, o que quase o levou a ser morto e devorado por diversas vezes. Segundo Ilda dos Santos (1999, p. 02), Knivet recupera “estilhaços” de narrativas anteriores à dele e incorpora à sua própria:

Reencontram-se de facto na narrativa de Knivet sucessos e intrigas típicas de outras experiências: os quadros patéticos das calamidades do peregrinar, a vivência entre ameríndios retomando rasgos da autobiografia de Hans Staden, as vagueações estonteantes, as lutas e o bestiário fantástico que já recheavam o testemunho do soldado Ulrich Schmidel. Salienta-se ainda a curiosa travessia subterrânea duma serra

para atingir montanhas resplandcentes e sertões oníricos que soam como um prolongamento exótico do romance de cavalaria ou da alegoria medieval.

Percebemos, então, que a obra de Knivet busca se encaixar em um horizonte já consolidado por outros viajantes, bem como assume características de outros gêneros literários de sucesso. Assim, ela se encaixa naquilo que Hans Robert Jauss (1994, p. 32) denominou “arte culinária”, numa referência às obras que, ao seguirem uma receita de sucesso, simplesmente, atendem às expectativas que delineiam uma tendência dominante no gosto e à demanda pela reprodução do usual, confirmando sentimentos familiares que tornam a leitura palatável.

Após o ritual, o viajante afirma que conseguiu ser aceito pelos tupinambás como francês, e foi tratado como amigo da tribo a partir de então. Dois meses após sua chegada à aldeia dos tamoios (tupinambás da Guanabara), Knivet já havia guerreado ao lado deles contra os temiminós, tribo inimiga, e conta que lhes ensinou técnicas de batalha com as quais teriam conseguido manter grande vantagem sobre os inimigos (KNIVET, 2008, p.121). Ao contrário dos viajantes anteriores, Knivet parece se espantar menos com os costumes indígenas — talvez, pelo longo tempo que diz ter passado entre eles. Após o primeiro choque, quando relata ter acreditado que seria devorado com seus companheiros, ele passa narrar os atos canibais sem demonstrar espanto ou julgamentos morais comuns aos relatos dos viajantes cristãos. Isso é perceptível quando este, assimilado pelos tamoios, narra uma passagem em que derrotaram uma aldeia inteira de carijós:

Estávamos não só em muito maior número como também muito mais organizados, de modo que os dispersamos à medida que matávamos muitos guerreiros. Fizemos trezentos prisioneiros, entre homens e mulheres, que os tamoios matavam e depois devoravam [...]. (KNIVET, 2008 p.127).

Mais tarde, no quarto capítulo, o ritual antropofágico ganha contornos etnográficos quando o viajante repete o processo de modo semelhante ao que outros já haviam feito. Entretanto, Knivet vai além. Ele descreve os costumes de diversas tribos que conheceu ao longo de sua estadia no Brasil. Supomos, inclusive, que os capítulos quatro e cinco de sua obra — em que ele descreve rotas geográficas, marítimas, principais portos e fortalezas, bem como povos indígenas, mercadorias valiosas da colônia, como açúcar e pau-brasil — possam ter sido feitos a pedido de Hakluyt, com intuito de auxiliar futuros exploradores britânicos que pretendessem viajar para as terras do Brasil. No capítulo quatro, além das informações acerca dos povos indígenas, o inglês reproduz um discurso na língua dos Potiguares que, segundo ele, deveria servir para que seus conterrâneos que se aventurassem em terras brasileiras conseguissem a

amizade e colaboração indígenas. E assim, Knivet (2007, p. 217) reproduz um discurso que diz frases como “somos ingleses” e “vimos renovar nossos antigos laços de amizade”:

Ore aquireiwa que se neering peramoia werisco catadoro warevi orenisbe beresoi. Coen pecoteve cowavere pipope pewsene baresei apacutubaie berua owerico coen pecoteve sou se. Core mandoare peramoia waisouba, ore ramoia pereri socatamoia gopacum.

Temos, então, nosso quarto viajante que apresenta uma narrativa de viagem com características ambíguas. Ele é o inglês protestante que é massacrado na América pelos rivais católicos e, ao mesmo tempo, ele é uma fonte valiosíssima de informações acerca das possessões portuguesas na América, sendo conhecedor de rotas, portos e dos costumes e línguas dos diversos povos nativos. Seu relato serve para os propósitos anticatólicos e imperialistas de sua nação. Ele, no entanto, não deixa de ser uma fonte de entretenimento através de suas aventuras que, muitas vezes, flertam com o absurdo, mostrando um protagonista que vacila entre o herói e o pícaro, e que sempre escapa das piores situações com as melhores artimanhas.

4.2. Leitores, editores e suas coletâneas de viagem

O historiador Roger Chartier (2002, p. 24) se debruçou sobre o estudo das práticas de leitura, em que o processo de produção de sentido é historicamente produzido e diferenciadamente construído:

Tal tarefa cruza-se, de maneira bastante evidente, com a da hermenêutica, quando se esforça por compreender como é que um texto pode “aplicar-se” a situação do leitor, por outras palavras, como é que uma configuração narrativa pode corresponder a uma refiguração da própria experiência. No ponto de articulação entre o mundo do texto e o mundo do sujeito coloca-se necessariamente uma teoria da leitura capaz de compreender a apropriação dos discursos, isto é, a maneira como estes afectam o leitor e o conduzem a uma nova norma de compreensão de si próprio e do mundo.

Para analisar as modalidades da recepção, Chartier (2002, p. 24-25) ressalta que deve ser marcado um distanciamento com relação à perspectiva hermenêutica, visto que compreender as apropriações que se apoderam das configurações textuais na sua historicidade exige uma ruptura com o conceito de sujeito universal e abstrato utilizado pela fenomenologia e pela estética da recepção. Ambas construíram este sujeito a partir de uma invariância trans-histórica da individualidade, que é idêntica através dos tempos, ou mesmo pela projeção de uma singularidade no universal, como se esta fosse idêntica a um eu ou a um nós contemporâneo.

Assim, o autor observa que são insatisfatórias as abordagens que consideram o ato de ler como uma relação transparente entre leitor e texto, figurando ambos como se fossem

abstratos. O texto é reduzido ao seu conteúdo semântico, como se existisse fora dos objetos que lhe comportam e oferecem sua decifração, enquanto o leitor é visto como se suas práticas de leitura não fossem histórica e socialmente variáveis. Para considerar a leitura um ato concreto, é preciso que os processos de construção de sentido, ou, em outras palavras, de interpretação, sejam encarados no cruzamento entre, de um lado, leitores dotados de competências específicas — identificando-os pelas suas posições e disposições, e pelas práticas de leitura — e, do outro lado, pelos textos cujo significado depende dos dispositivos discursivos e formais ou, tipográficos, no caso dos textos impressos. Assim, conceder atenção às condições e processos que, muito concretamente determinam as operações de construção de sentido, é reconhecer que as inteligências não são desencarnadas, e ir contra as correntes de pensamento que postulam um suposto universal (CHARTIER, 2002, p. 25-27). Segundo Paganini (2007, p. 5):

[...] ninguém se torna leitor fora de seu contexto cultural, o leitor pré-existe à descoberta do significado das palavras escritas. O indivíduo torna-se leitor no decorrer das experiências de vida, desde as mais elementares e individuais às oriundas do intercâmbio de seu mundo pessoal, do seu universo cultural e social circundante.

Como vimos nos capítulos anteriores, temos uma vaga ideia acerca de quem poderiam ser os leitores da Literatura de Viagem: pessoas ligadas ao comércio exterior; burgueses interessados em novidades do mercado livreiro; poucos representantes da nobreza ligados a cargos diplomáticos, representantes da elite intelectual e, décadas mais tarde, muito provavelmente, representantes dos grupos religiosos (ZIEBELL, 2002). Também vimos aqueles leitores que se apropriaram dos textos, ressignificando-os naquilo a que chamamos de recepção produtiva, como Montaigne, Thomas More, Rabelais e outros. Entretanto, isso não resume as possibilidades, pois soubemos através de Chartier (1991, p.181) que muitas vezes os mesmos livros circulavam por segmentos diferentes da sociedade, acabando nas mãos de leitores aos quais não eram originalmente destinados — como no caso do moleiro Menocchio, que era leitor das Viagens de John Mandeville.

Chartier (2002, p. 127) considera necessária a separação de dois tipos de dispositivos, primeiro os que decorrem do estabelecimento do texto, das estratégias de escrita de seu autor e sua intencionalidade. Em segundo, os dispositivos resultantes da passagem do texto ao impresso, que são produzidos pela decisão editorial ou pelo trabalho da oficina, tendo em vista propósitos, leituras e leitores que podem ou não estar em conformidade com o que foi pretendido pelo autor da obra:

Esta distância, que constitui o espaço no qual se constrói o sentido, foi muitas vezes esquecida pelas abordagens clássicas que pensam a obra em si mesma, como um texto puro cujas formas tipográficas não tem importância, e também pela teoria da recepção

que postula uma relação directa, imediata, entre o “texto” e o leitor, entre os “sinais textuais” manejados pelo autor e o horizonte de expectativa” daqueles a quem se dirige...Parece-nos haver aí uma simplificação ilegítima do processo através do qual as obras adquirem sentido. Reconstitui-lo exige considerar as relações estabelecidas entre três polos: o texto, o objeto que lhe serve de suporte e a prática que dele se apodera (CHARTIER, 2002, p. 127).

Além disso, cabe lembrar as variedades que o texto pode adquirir ao ser passado para o impresso, como, por exemplo, mudanças de letras, adição de imagens, além das edições que tem por intuito o barateamento do impresso para consumo comum, como era o caso da *Bibliothèque Bleue* (CHARTIER, 2002, p. 128-129).

As imagens impressas na obra de Staden que, segundo o editor, teriam sido pagas pelo próprio, tinham por função facilitar a interpretação das cenas descritas pelo alemão, além de remeter a uma ideia de contraste entre a imagem do cristão e do indígena. Apesar disso, se comparadas a outras obras, podemos dizer que a qualidade das imagens não é das melhores devido, provavelmente, à rápida produção de seu livro. Além disso, Dryander divide propositalmente o texto de Staden em duas partes, uma que narra a história de sua “salvação” e outra que descreve os costumes tupinambás de maneira, supostamente, objetiva, para transmitir um conhecimento empírico aliado ao conhecimento teórico (VILLAS-BÔAS, 2010, 133-134). É sabido que o texto de Staden teve boa recepção, e possivelmente ampla circulação. Em uma nota, feita por Sérgio Milliet, na edição do relato de Léry, que foi publicado pela Biblioteca do Exército em 1961, o estudioso fala sobre a existência de uma carta do viajante francês em que este menciona ter tido acesso a obra de Staden quando esteve na Suíça, em 1586, que lhe fora emprestada pelo Dr. Félix Plateros, que a tinha em sua biblioteca (LÉRY, 1961).

Léry, nas edições seguintes de sua obra, passaria a acrescentar mais detalhes acerca do Novo Mundo, incluindo comentários e xilogravuras. No mesmo ano de sua publicação, ela seria reimpressa em Rouen, e em 1580 sairia a segunda edição com o seguinte comentário “Revista, corrigida e bem aumentada nesta segunda edição, tanto em relação às gravuras como a outras coisas notáveis acerca do autor”, oficialmente impresso em Genebra, porém, com alguns exemplares que não explicitavam o local de impressão; continha 8 pranchas, uma repetida, um prefácio de 15 folhas, um índice de 7 folhas e a adição de um opúsculo de Urbain Chaouventon, acerca da viagem francesa à Flórida. Tantas adições que o impressor Antoine Chuppin declarou que esta pareceria uma nova história, até aos que já haviam lido a primeira edição (GAFFAREL, 2007, p. 28). A edição latina de Theodor De Bry, ricamente ilustrada e bem trabalhada, omitiria, no entanto, tudo o que se referia a Villegaignon, ocupando-se apenas das generalidades do texto.

A edição do relato de Knivet também é digna de nota, pois ficou a cargo dos já citados Richard Hakluyt e Samuel Purchas. Hakluyt nasceu em 1552, na Inglaterra, estudou geografia na Christ Church e foi um afamado editor de relatos de viagem, ficando famoso por ser um dos maiores incentivadores da exploração inglesa pelo mundo (HELTERS, 1997, p. 162). Antes mesmo de publicar sua coletânea, ele havia sido um dos diretores de uma tentativa de implantação de colônia na Virgínia, além de ter escrito um tratado metodológico sobre a colonização, o qual apresentou à rainha Elizabeth com o nome *Discourse of Western planting* (1587) (HELTERS, 1997, p. 162-163).

Samuel Purchas editou três coletâneas sobre as grandes navegações inglesas dos séculos XVI e XVII: *Purchas his Pilgrimage* (1613), *Purchas his Pilgrimes* (1619) e *Hakluytus Posthumus or Purchas his Pilgrimes* (1625), que continha algumas narrativas compradas de Hakluyt por Purchas, e que foram publicadas após a morte do primeiro. As obras se constituem, em maior parte, de relatos de viajantes através do mundo, e mostram o alcance dos primeiros movimentos imperialistas através da exploração marítima e dos continentes recém-descobertos pelo homem, sobretudo o homem inglês. Não obstante a relevância dos materiais reunidos em sua obra, o editor sofre duras críticas dos estudiosos da Literatura de Viagem dos séculos XV e XVI, por seus métodos um tanto arbitrários no trato de suas fontes (HUE, 2008, p.25).

Purchas enxergava a viagem como uma espécie de peregrinação, no sentido espiritualmente edificante, o que já pode ser percebido nos títulos dos volumes de suas coletâneas (HELTERS, 1997, p. 173-174). O editor acreditava que os relatos sobre outros países eram importantes para mostrar aos seus leitores a obra de Deus sobre a Terra. Por isso, uma vez em posse do material herdado de Hakluyt, ele teria descartado qualquer conteúdo que parecesse inconsistente ou desinteressante ao seu objetivo (JANIGA-PERKYNS, 1995 p. 48). O que ele faria, sem hesitar, com a narrativa de Knivet e, não só a dele, mas também a do jesuíta Fernão Cardim, que escreveu o *Tratado descritivo do clima e da terra do Brasil* e *Do princípio e origem dos índios do Brasil*, cuja autoria foi erroneamente atribuída a Manuel Tristão, por Purchas, ao publicá-los em sua coletânea, visto que os tratados do jesuíta foram comprados pelo editor, depois de serem roubados de Cardim por piratas ingleses (VILLAS-BÔAS, 2012, p. 74-75).

Os relatos de viagem das coletâneas de Hakluyt e Samuel Purchas tinham, por vezes, também a função de difamar as potências Portugal e Espanha, que eram, nesse período, rivais da Inglaterra, salientando, sempre que possível, a crueldade destas (HUE, 2008, p. 11-12). Entretanto, Villas-Bôas (2012, p. 76) afirma que esta noção da religião como elemento associado à expansão ultramarina, ao livro e ao leitor parece legitimar uma concepção corrente

acerca do papel central do protestantismo no desenvolvimento de uma identidade nacional inglesa, bem como de seu expansionismo e colonialismo. Apesar do expansionismo inglês ao se colocar contra as monarquias ibéricas ser, de fato, anticatólico, não se deve confundir essa postura com a ideologia expansionista que toma por base as premissas protestantes. Seriam, antes os editores de relatos viáticos, como Hakluyt e Purchas — e De Bry, na Alemanha — que promoveriam essa associação, porém, como afirma a autora, “o protestantismo que os une assenta menos numa concepção doutrinária da igreja ou da salvação, do que numa atitude anticatólica” (VILLAS-BÔAS, 2012, p. 76).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Tentamos, ao longo de nosso trabalho, compreender como a Literatura de Viagem do século XVI construiu uma série de representações coloniais dos povos originários das terras do Brasil, especialmente acerca de seus rituais antropofágicos. Nosso percurso nos levou a traçar uma análise comparativa entre os relatos de quatro importantes viajantes: Hans Staden, Jean de Léry, André Thévet e Anthony Knivet. Através de seus testemunhos, buscamos identificar o horizonte de sentidos compartilhados e em disputa que embasava ou que se construiu sobre a imagem do indígena antropófago do Brasil.

Em nosso primeiro capítulo, revisitamos a construção da noção de “representação” para compreender sua relação com o mundo, com a linguagem e com a cultura. Vimos, então, que essa noção é vital para a cultura letrada que, sendo testemunha e constructo de seu contexto histórico e sociocultural, atua como veículo das representações sociais presentes nesses. As representações contidas no corpo de textos que analisamos estavam intimamente ligadas à sociedade e ao momento histórico em que foram produzidas. Além do contexto de expansão ultramarina — que já era de se esperar —, essas representações também se inseriam em um campo de disputas que resultavam dos conflitos religiosos europeus, sendo utilizadas de acordo com os interesses dos grupos que as fabricavam.

Vimos que, apesar da complexidade que adquiriu ao longo do tempo e frente às diversas teorias que dela se apossaram, a noção de “representação” manteve alguns sentidos recorrentes, como o sentido de “estar no lugar de”, que denota a representação de algo que está ausente, e o sentido de “compor uma identidade”, em que o sujeito faz uma representação de si mesmo, demonstrando o modo como ele se vê. Essas significações do conceito foram de suma importância para compreender o nosso objeto, posto que as representações dos indígenas analisadas não eram um reflexo objetivo da realidade como pretendiam os seus autores, e sim, imagens construídas com base em sua própria cultura, religião, grupo social e conhecimento.

Essas imagens eram colocadas “no lugar” de quem se pretendia representar, construindo para os leitores a identidade daqueles a quem eles não poderiam ver por conta própria. De todo modo, essa construção dizia mais sobre quem representava do que sobre aquele que era representado, visto que, por serem incapazes de apreender o sentido que os costumes indígenas tinham para a sua própria comunidade, os europeus os interpretavam a partir de sua própria perspectiva, que era fruto de um longo processo histórico e cultural.

Por isso, buscamos, ao longo de nosso estudo, identificar alguns desses códigos culturais como forma de tentar compreender de que modo eles poderiam contribuir para o processo de interpretação e tradução feito pelos viajantes sobre os antropófagos das terras do Brasil. Aprendemos com James Young (1999) que, para que haja a uma representação, é necessário que seu público possa reconhecer aquilo que é representado. Nesse sentido, o europeu que se deparava com algo totalmente diverso da sua vivência, tentava encaixar o que para ele era novo nas suas referências prévias, principalmente quando sua missão era a de descrever essa realidade a quem não poderia vê-la de perto.

Vimos como isso funciona no segundo capítulo de nosso trabalho. Adolfo Hansen (1995) explica de que forma as cartas jesuíticas eram compostas por um discurso que se apropriava de um modelo retórico bastante conhecido pelos integrantes da Ordem, que era a *ars dictaminis*. Os jesuítas, além disso, esquematizavam os assuntos da carta apoiando-se em pré-saberes compartilhados entre enunciador e enunciatário, bem como nas características do próprio modelo da *ars dictaminis*, que orientava o modo como seu texto deveria ser lido. Assim, os missionários, ao se depararem com o que era visto no Brasil, esforçaram-se para inseri-lo em um horizonte cultural já conhecido, como o dos bestiários medievais, mitos e histórias bíblicas. Um desses, que parecia ser bastante aceito entre os europeus, era a crença de que os povos indígenas do Novo Mundo descendiam de Cam, filho amaldiçoado de Noé; ou ainda, a associação feita por Manuel da Nóbrega entre os *Karáibas*, que eram os xamãs indígenas, e a concepção de feitiçaria, que se baseava no imaginário inquisitório acerca da bruxaria.

De modo semelhante, vimos que a Literatura de Viagem também se apoiava em suas características genológicas, como, por exemplo, a busca pelo status de história verídica e de legitimação através experiência direta do viajante, incluindo elementos que atribuíam ao relato certa verossimilhança. Outra característica do gênero viático, sua hibridez, pode ser percebida no *corpus* estudado, que conta com características dos textos etnográficos, das cosmografias, dos conhecimentos geográficos e, até mesmo, possuindo traços das novelas de cavalaria ou picarescas da época. Fruto de uma era de transição cultural, o gênero se construía num confronto entre o “já conhecido” (mitos e teorias) e aquilo que agora podia ser atestado empiricamente através da viagem, o que pode ser percebido nas afirmações dos viajantes acerca da existência de gigantes, sátiros, demônios, tribos de amazonas e muitas outras coisas presentes no Novo Mundo, algumas, inclusive, testemunhadas por eles. O conceito de *ecumene*, que delimitava geográfica e etnicamente onde se situava o povo escolhido por Deus, misturado às crenças religiosas acerca da descendência camita dos ameríndios e da possibilidade de sua conversão,

ou não, também eram algumas das questões que marcavam o olhar europeu, que não conseguia explicar a origem e o lugar dos indígenas no mundo.

No início do século XVI, as cartas dos primeiros exploradores, Cristóvão Colombo e Américo Vespúcio, traziam descrições apressadas e impregnadas de pressuposições e desentendimentos acerca dos nativos americanos, visto que o completo desconhecimento da língua e da realidade dos nativos favoreceram ideias equivocadas e mitos acerca dos povos originários. A ausência de códigos linguísticos e culturais comuns entre europeus e indígenas facultou uma série de interpretações que só faziam sentido dentro de uma lógica europeia e cristã. Características como a nudez dos nativos foram tomadas ora como ausência de civilização, ora como ingenuidade e desconhecimento do pecado original, ou ainda, foram relativizadas, para servir de modelo às condutas morais europeias condenadas pelos viajantes. A imagem do indígena servia também para construção da autoimagem do europeu, que geralmente se opunha ao primeiro, inserindo-o num sistema de representação que atua com pares opostos, que Stuart Hall (2016) denominou binarismo. Provavelmente, foi com base nessa oposição que o escritor Abraham Ortelius criou o frontispício de *Theatrum orbis terrarum*, ou, ainda, o gravurista Theodor De Bry construiria as representações do relato de Hans Staden.

Entretanto, vimos que o trabalho do viajante/escritor era apenas uma parte do processo de construção dessas representações acerca da América e seus nativos, pois havia também a ressignificação de seus leitores. Como afirmou Chartier (2002), para compreender as apropriações que os leitores efetuam sobre as configurações textuais, é necessário romper com o conceito de um sujeito universal que permanece imutável através do tempo e do espaço, considerando também que não existe uma relação transparente entre leitor e texto. Deve-se levar em consideração, além dos fatores imediatamente perceptíveis, outros que passam sem a devida atenção, como os objetos físicos que comportam o texto, bem como as práticas sociais de leitura.

Embora não tenhamos conseguido averiguar a variedade dos dispositivos textuais em que circularam as obras estudadas e nem das suas modalidades sociais de leitura, é possível ter uma ideia geral acerca de quem eram seus leitores. Mesmo que não saibamos de forma detalhada como se deu a recepção do público leitor e ouvinte dos relatos aqui citados, alguns trabalhos do mesmo período nos deram uma breve noção das possíveis interpretações de seus leitores, como quadros artísticos, mapas ou ilustrações de livros que apresentavam o novo continente ou seus habitantes com características que remetiam a outros lugares e povos já conhecidos, como sinal de uma tentativa de adaptação do novo ao estoque de representações

disponíveis. Destacamos aqueles que constituíram a chamada “recepção produtiva”, como os escritores Thomas More e Rabelais, autores de obras que se ambientavam ou mencionavam a América e seus habitantes antropófagos e, principalmente, o ensaísta Michel de Montaigne, que escreveu em seu *Ensaíos* acerca da superioridade do modo de vida dos indígenas do Brasil sobre o dos povos europeus, relativizando os costumes tupinambás, inclusive a antropofagia.

Assim, como vimos em Barros (2005), cada leitor acaba recriando o texto original, do qual se apropriou, de uma maneira diversa daquela do público que o recebeu inicialmente. Isso se dá de acordo com os saberes prévios de cada leitor ou grupo de leitores-ouvintes, incluindo a sua capacidade de comparar o texto com outros lidos ou escutados anteriormente. Exemplo disso está nas gravuras de Theodor De Bry, que se utiliza de imagens presentes no imaginário europeu, bem como de seus conhecimentos estéticos de representação para compor sua imagem do índio. Acerca da narrativa de Hans Staden, a figura do viajante alemão está sempre posta em oposição aos indígenas, que são representados com gestos agressivos, de forma a exagerar estereótipos presentes no relato do viajante, que acabaram por contribuir para a construção daquilo que denominamos, com base dos estudos de Stuart Hall, de “regime colonial de representação”.

Todavia, vimos que mesmo em um regime de representação, esse nem sempre confluía para um mesmo ponto, visto que as representações estavam em constante disputa. Nessas lutas, os interesses religiosos e pela posse das colônias ultramarinas se tornaram os fios condutores de uma série de representações dos indígenas antropófagos. As representações de Hans Staden (2007) desejavam legitimar a história de um súdito protestante do Estado de Hessen que, depois de passar anos no exterior e meses entre “índios comedores de homens”, consegue retornar ileso à sua terra natal com a ajuda de Deus.

O mercenário construiu um relato que representava o indígena como um antagonista, não só do europeu, mas também do Deus do cristão reformado. As passagens em que o viajante narrava a intervenção divina contra os antropófagos tentavam mostrar, aos seus leitores, a ação divina a seu favor. Com isso, seu relato também beneficiava a propaganda protestante e, conseqüentemente, os direitos recém conquistados pelo príncipe de Hessen, reconhecendo-o como autoridade em assuntos religiosos do Estado, porém, sem demonstrar intenções anti-ibéricas e anticatólicas, por conta da recentemente firmada Paz de Augsburgo. O alemão, então, representa os tupinambás como povos cruéis e selvagens, contrastando com as representações dos personagens cristãos na obra. Talvez, o diálogo do alemão com o chefe indígena Cunhambebe seja o momento mais ilustrativo desse binarismo. Assim, a imagem do “bárbaro

canibal” construída no livro de Staden também serve para pôr em evidência a boa postura do “verdadeiro cristão”.

Os eventos que ocorreram na missão colonizadora da França Antártica acirrariam ainda mais as lutas de representações do Novo Mundo, colocando a imagem do indígena em posições opostas, que tendem ora para a representação do selvagem cruel, ora para a representação do bom tupinambá. A experiência francesa no Brasil foi essencial para a construção dessas imagens, porém, os conflitos entre católicos e protestantes que se sucederam nas duas décadas posteriores inseriram essas representações como pano de fundo dessa luta.

Frei André Thevet via o indígena como súdito e cristão em potencial, desde que fosse instruído na cultura europeia e nas Sagradas Escrituras. Como cosmógrafo via os povos antropófagos como singulares por seus costumes, pois mostravam a todos a diversidade que habitava a terra, diversidade essa que ele poderia transmitir aos seus leitores com a autoridade de quem viu com os próprios olhos. Aparentemente, seu objetivo inicial era galgar uma melhor posição social, junto às famílias da Corte, através de suas publicações, que eram sempre dedicadas a famílias importantes ou aos seus superiores, mas, com o passar dos anos e o desenrolar dos conflitos religiosos, Thevet se mostra cada vez mais engajado nas lutas de representações, usando a história da extinta colônia francesa a seu favor e assumindo o posto de porta voz do catolicismo.

Sobre os indígenas, o frei atuou como aquilo que Jeanneret (2016) denominou “moralista”, julgando a realidade nova a partir do modelo de sua própria sociedade. Thevet, como seus contemporâneos reformistas, acreditava ser conhecedor da verdade, o que lhe permitia projetar seu saber sobre o outro. Para ele, aqueles povos eram selvagens e cruéis, pois viviam sem o conhecimento de Deus. Entretanto, há momentos em que o frei demonstra acreditar que com a conversão nada os diferiria dos cristãos. Assim, ele parece ter uma visão semelhante à dos jesuítas estudados por Hansen (1999), enxergando os indígenas não como um “outro”, diferente e distante, mas como o “mesmo”, apenas deformado pelo desconhecimento das leis divinas.

Foram os escritos e as recentes perseguições que os huguenotes vinham sofrendo na França que impulsionaram Léry a dar sua versão dos eventos ocorridos na América. Diante da nova ofensiva de Thevet, o huguenote decide escrever uma história que se contrapõe àquilo que foi afirmado pelo católico e, nesse sentido, a imagem do indígena não foi uma exceção. Ao contrário do seu rival, ele priorizou as qualidades dos indígenas em suas representações. Diante

das atrocidades cometidas na Noite de São Bartolomeu e dos atos de canibalismo cometidos no Cerco de Sancerre que, segundo o autor “excedem em crueldade aos selvagens”, somados à distância temporal com relação aos acontecimentos do Novo Mundo, os costumes tupinambás ganharam, na versão de Léry, contornos mais suaves e nobres, servindo, inclusive de parâmetro para a sua própria sociedade.

A postura dos indígenas é constantemente elogiada pelo viajante, que afirma que eles não bebiam das fontes lodosas da avareza, da desconfiança, nem dos processos de intriga, inveja e ambição, como acontecia aos povos europeus. Léry, propositalmente ou não, acaba por construir uma representação daquilo que Daher (2019) chamou de “Bom tupinambá”. No entanto, como vimos, embora Léry construísse imagens mais positivas do que o seu opositor católico, é possível que sua opinião sobre os indígenas não passasse de uma estratégia textual para criticar os católicos europeus.

Estratégia semelhante foi percebida na narrativa de Anthony Knivet que, no entanto, não chega a construir uma representação positiva do indígena, mas, assim como Léry, também o utiliza como parâmetro para condenar os atos dos portugueses católicos, ao ponto de afirmar que prefere se colocar “nas mãos da piedade bárbara dos selvagens devoradores de homens do que da crueldade sanguinária dos portugueses cristãos” (KNIVET, 2007, p. 89). No seu texto, o indígena não era parte central da narrativa, mas sim os seus conflitos contra os católicos. Seu relato refletia as lutas religiosas e entre potências rivais na disputa pelas possessões ultramarinas. O mérito desse engajamento, aparentemente, é em boa parte dos seus editores. Como havia alertado Chartier (2002), os editores também deixavam suas marcas no texto, que tinham por objetivo ditar aos leitores o modo como a obra deveria ser lida. O texto de Knivet teria sido usado em benefício dos interesses de Richard Hakluyt e Samuel Purchas em suas respectivas coletâneas de viagem. O incentivo à expansão e colonização inglesa nas Américas parece ser o propósito dos capítulos quatro e cinco da obra de Knivet, feitos, talvez, a pedido de Hakluyt. Já Samuel Purchas, que era inclinado a editar, censurar e modificar os manuscritos de seus autores, parece ter deixado suas marcas na narrativa com o intuito de associar a jornada do viajante ao sentido espiritual da peregrinação e promover um sentimento anticatólico.

Assim, percebemos que, por mais que as representações do antropófago das terras do Brasil, presentes na Literatura de Viagem do século XVI, tencionassem uma objetividade nas descrições do novo, estas não conseguem fugir a uma percepção estritamente moldada por uma série de fatores oriundos do local de pertencimento daqueles que produzem o artefato textual. A representação do outro, então, revela mais sobre quem a constrói do que sobre aquele que

desejariam descrever. A realidade nova e desconhecida até então, é transposta para o campo do verossímil ditado por padrões culturais e dada a ler a quem não pode vê-la por conta própria. Desse modo, essa representação também é passível de deturpação, equívoco e manipulação em prol de objetivos que dela possam tirar proveito.

Referências

- ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de Filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- ALMEIDA, Maria Candida Ferreira de. *Tornar-se outro: o topos canibal na literatura brasileira*. São Paulo: Annablume. 2002.
- ANJUM, Faraz. Travel Writing, History and Colonialism: An Analytical Study. *Journal of the Research Society of Pakistan* 51, no. 2 , p. 123-48, 2014.
- BARROS, José D'Assunção. A História Cultural e a Contribuição de Roger Chartier. *Diálogos* (Maringá), Maringá, v. 9, n.1, p. 125-141, 2005.
- BATISTA, Eduardo L. A. Oliveira. Tradução, viagem, literatura: (re) escrevendo e colonizando uma cultura. *Alea. Estudos Neolatinos*, v. 11, p. 296-308, 2009.
- BLÁZQUEZ, Gustavo. Exercícios de apresentação: Antropologia social, rituais e representações In: CARDOSO, C.F; MALERBA, J. (org) *Representações - Contribuição a um debate transdisciplinar*. Campinas: Papirus, 2000, p 169-194.
- BONIN, Iara Tatiana; KIRCHOF, Edgar Roberto. Entre o bom selvagem e o canibal: representações de índio na literatura infantil brasileira em meados do século XX. *Práxis Educativa*, v. 7, p. 221-238, 2012.
- BORGES, Valdeci R. História e Literatura: Algumas Considerações. *Revista de Teoria da História - Journal of Theory of History*, v. 3, n. 1, p. 94-109, 2010.
- BRASILIANA, Iconográfica. *Theodore de Bry e as primeiras imagens do Brasil*. Disponível em : <https://www.brasilianaiconografica.art.br/artigos/20225/theodore-de-bry-e-as-primeiras-imagens-do-brasil>. Acesso em 20 de Nov. 2020.
- BUENO, Eduardo. Introdução. In: STADEN, Hans. *Duas viagens ao Brasil: Primeiros registros sobre o Brasil/ Hans Staden, Tradução: Angel Bojadsen, Introdução de Eduardo Bueno*. – Porto Alegre: RS: L & PM, 2007.
- BURKE, P.; HSIA, R. (Eds.). *Cultural Translation in Early Modern Europe*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.
- CABETE, Susana Margarida Carvalheiro. *A narrativa de viagem em Portugal no século XIX : alteridade e identidade nacional*. Literature. Paris: Université de la Sorbonne nouvelle, 2010.
- CAMINHA, Pero Vaz de. *A carta de Pero Vaz de Caminha*. In: SIMÕES, Henrique C.. *As cartas do Brasil*. Ilhéus: Editus, 1999.
- _____. *Carta de Pero Vaz de Caminha*. In: PEREIRA, Paulo Roberto D.. *Os três únicos testemunhos do descobrimento do Brasil*. Rio de Janeiro: Lacerda Ed., 1999. .

CARVALHO, Marta Maria Chagas de; HANSEN, João Adolfo. Modelos culturais e representação: uma leitura de Roger Chartier. *Vária História: Revista de História*, Belo Horizonte, n. 16, p. 7-24, 1996.

CHARTIER, R. O mundo como representação. *Estudos Avançados*, v. 5, n. 11, p. 173-191, 1 abr. 1991.

_____. Leituras e leitores “populares” da renascença ao período clássico. In: CAVALLO, Guglielmo; CHARTIER, Roger. (Org.). *História da leitura no mundo ocidental*. São Paulo: Ática, 1999. v. 2. p. 117-134.

_____. *A história cultural: entre práticas e representações*. Lisboa: Difusão Editora, 2002.

_____. Defesa e ilustração da noção de Representação. *Fronteiras*. v. 13, nº 24. p. 169-183, 2011.

_____. *A mão do autor e a mente do editor*. São Paulo: Ed. UNESP, 2014.

CHAUÍ, Marilena. *Brasil: mito fundador e sociedade autoritária*. 1ª ed., 2ª reimpressão. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2001.

CHICANGANA-BAYONA, Yobenj Aucardo. *Imago Gentilis Brasilis*. Modelos de Representação Pictórica do Índio da Renascença. 2004. 609 f. Tese (Doutorado em História) Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2004.

_____. Do Apolo de Belvedere ao guerreiro tupinambá: etnografia e convenções renascentistas. *História*, Franca, v. 25, n. 2, p. 15-47, 2006. Available from <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0101-90742006000200002&lng=en&nrm=iso>. access on 30 Sept. 2020.

_____; SAWCZUK, Susana Inés González. Bruxas e índias filhas de Saturno: arte, bruxaria e canibalismo. *Estudos feministas*, Florianópolis, vol. 17, n. 2, p. 507-526, 2009.

CORTESÃO, Jaime. *Teoria Geral dos Descobrimentos Portugueses: A geografia e a economia da Restauração*. Lisboa: Seara Nova, 1940.

CRISTÓVÃO, Fernando. Para uma Teoria da Literatura de Viagens. In: CRISTÓVÃO, Fernando (Org). *Condicionantes Culturais da Literatura de Viagens – Estudos e Bibliografias*. Coimbra: Almedina, 2002.

CURTIUS, Ernest Robert. *Literatura Europeia e Idade Média Latina*. 2ª ed. Brasília: Instituto Nacional do Livro, 1979.

DAHER, Andrea. Narrativas quinhentistas sobre o Brasil e os brasis. In: FRAGOSO, J. L. R.; GOUVÊA, M. F. (org.). *O Brasil colonial*, vol 1, 4ª edição. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2019. pp. 389-433.

ELIAS, Norbert. *O processo civilizador*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., vol 2, 1994.

FALCON, Francisco J. Calazans. História e representação In: CARDOSO, C.F; MALERBA, J. (org) *Representações - Contribuição a um debate transdisciplinar*. Campinas: Papyrus, 2000, p 41-79.

FRANÇA, Jean Marcel Carvalho. A construção do Brasil no pensamento europeu dos séculos XVI, XVII e XVIII. *Acervo (Rio de Janeiro)*, v. 24, p. 7-24, 2011.

_____. *A construção do Brasil na literatura de viagem dos séculos XVI, XVII e XVIII*. Rio de Janeiro: José Olympio; São Paulo: UNESP, 2012.

GAFFAREL. P.. Notícia biográfica. In: LÉRY, Jean de. *Viagem à terra do Brasil*. Tradução e notas de Sérgio Milliet; bibliografia de Paul Gaffarel; colóquio na língua brasílica e notas tupinológicas de Plínio Ayrosa. Belo Horizonte, Ed. Itatiaia, 2007.

GÂNDAVO, Pero de Magalhães. *Tratado da Terra do Brasil: história da província Santa Cruz, a que vulgarmente chamamos Brasil*. Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 2008.

GRECCO, Gabriela de Lima. História e literatura: entre narrativas literárias e históricas, uma análise através do conceito de representação. *Revista Brasileira de História & Ciências Sociais*, Belo Horizonte, vol. 6, n. 11, p. 39-53, jul. 2014.

HALL, Stuart, *Cultura e Representação*. Tradução: William OLIVEIRA e Daniel MIRANDA —. Rio de Janeiro: Editorial: PUC-Rio, 2016.

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

HELTERS, James P. The Explorer or the Pilgrim? Modern Critical Opinion and the editorial Methods of Richard Hakluyt and Samuel Purchas In: *Studies in Philology* Vol. 94, No. 2 , pp. 160-186, 1997. Disponível in: <https://www.jstor.org/stable/4174574> . Acesso em: 18 de Junho de 2019.

HITCHCOCK, Richard. Samuel Purchas as Editor: A Case Study: Anthony Knyvett's Journal In: *The Modern Language Review* Vol. 99, No. 2, pp. 301-312, 2004. Disponível in: <https://www.jstor.org/stable/3738747>. Acesso em: 18 de Junho de 2019.

ITUASSU, Arthur. Hall, comunicação e a política do real In: HALL, Stuart, *Cultura e Representação*. Tradução: William OLIVEIRA e Daniel MIRANDA —. Rio de Janeiro: Editorial: PUC-Rio, 2016.

JANIGA-PERKYNS, Constance C. "What Does It Matter Who Is Speaking?": Possessions of Self and Other in Knivet's "Admirable Adventures and Strange Fortunes" In: *South Atlantic Review* Vol. 60, No. 2 (May, 1995), pp. 47-67, Disponível em <https://www.jstor.org/stable/3201300>, Acesso em 15 de Novembro de 2019.

JEANNERET, M.. Léry et Thevet: como falar de um mundo novo. *Opiniões*. Tradução de Julio M. Canhada e Mario Tommaso. [S. l.], v. 2, n. 3, p. 111-124, 2016. DOI: 10.11606/issn.2525-8133.opiniaes.2011.114794. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/opiniaes/article/view/114794>. Acesso em: 11 fev. 2021.

JUNQUEIRA, Mary Anne. Elementos para uma discussão metodológica dos relatos de viagem como fonte para o historiador. In: JUNQUEIRA, Mary Anne; FRANCO, Stella Maris Scatena (Orgs.). *Cadernos de Seminários de Pesquisa* (vol.II). São Paulo: USP-FFLCH-Editora Humanitas, v. 1., 2011, p. 44-61.

KNIVET, Anthony. *As incríveis aventuras e estranhos infortúnios de Anthony Knivet: Memórias de um aventureiro inglês que em 1591 saiu de seu país com o pirata Thomas Cavendish e foi abandonado no Brasil, entre índios canibais e colonos selvagens*. Anthony Knivet/ Organização, introdução e notas: Sheila Moura Hue. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008.

LA PORTE, M.. Advertência ao leitor. In: THEVET, André. *As singularidades da França Antártica*. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: EDUSP, 1978.

LÉRY, Jean de. *Viagem à terra do Brasil*. Rio de Janeiro, Biblioteca do Exército Editora, 1961.

_____. *Viagem à terra do Brasil*. Tradução e notas de Sérgio Milliet; bibliografia de Paul Gaffarel; colóquio na língua brasílica e notas tupinológicas de Plínio Ayrosa. Belo Horizonte: Ed. Itatiaia, 2007.

MATTOS, Hebe. Colonização e escravidão no Brasil: memória e historiografia. In: FRAGOSO, J. L. R.; GOUVÊA, M. F. (org.). *O Brasil colonial*, vol 1, 4ª edição. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2019. pp. 41-104.

MELLO, M. E. C. . O relato de viagem - narradores entre a memória, o fictício e o imaginário. *Gragoatá* (UFF), v. 28, p. 141-150, 2010.

MENARDI, Ana P. Seco. . Verbetes: Viajantes; Viagens maravilhosas: a conquista do novo mundo; Viagens das luzes: em busca da cientificidade; Viagens imperiais do século XIX: o domínio do "outro"; Método Mútuo; "Século Inglês"; Richard Francis Burton; Robert Walsh; Maria Graham; James William Wells; Henry Bates; George Gardner; Alfred Russel Wallace. Campinas - SP: GRaf. FE; HISTEDBR, 2006 (Glossário do CD-Rom. 20 anos do HISTEDBR (1986-2006): *Navegando na História da Educação*). Disponível em: http://www.histedbr.fe.unicamp.br/navegando/glossario/verb_c_livros_de_viagens_ou_literatura_de_viagem.htm, Acesso em 02 de novembro de 2019.

MONTAIGNE. *Os ensaios*. Tradução de Rosa Freire d'Aguiar. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

MORUS, Thomas. *Utopia*. [s.l.]. Ed. Ridendo Castigat Mores, 2001. Disponível em: <http://www.ebooksbrasil.org/eLibris/utopia.html>. Acesso em 12 de Janeiro de 2021.

NÓBREGA, Manoel da. *Dialago [sic] sobre a Conversão do Gentio*. São Paulo: Ed. MetaLibri, 2006.

PAGANINI, M. R. *Literatura e representação da identidade cultural: reflexão sobre o ensino de leitura na sociedade da representação*. 2007. (Apresentação de Trabalho/Comunicação).

PÉCORA, Alcir. *Máquina de gêneros*. São Paulo: Edusp, 2001.

PEREIRA, R. S. B. . O trânsito entre imagem escrita e imagem iconográfica em Theodore De Bry na representação da barbárie americana. In: *Semana de humanidades*, 2009, Natal. Anais/GT07/7.10, 2009.

PESAVENTO, Sandra Jatahy. História Cultural: caminhos de um desafio contemporâneo. In: PESAVENTO; SANTOS, Nádia Maria Weber; ROSSINI, Miriam de Souza (orgs.). *Narrativas, imagens e práticas sociais*. Porto Alegre: Asterisco, 2008. pp. 11-18.

PIGAFETTA, Antonio. *The First Voyage Round the World by Magellan*. London: Ed. Hakluyt Society, 1874.

PITKIN, Hanna Fenichel. Representação: palavras, instituições e ideias. *Lua Nova* [online]. 2006, n.67, pp.15-47.

POPOVIC, Olivera. Diachronic profile of the evolution of travel writing genre. *Anglisticum*. Journal of the Association-Institute for English Language and American Studies, [s,l], Vol 2, n. 4, p. 371-378, 2013.

PRATT, Mary Louise. *Os olhos do império: relatos de viagem e transculturação*. São Paulo: EDUSC, 1999.

RAMINELLI, Ronald. Eva Tupinambá. In: DEL PRIORE, Mary. (org) *História das Mulheres no Brasil*. São Paulo: Contexto, 2002, pp. 11-44.

_____. Escritos, imagens e artefatos: ou a viagem de Thevet à França Antártica. *História* (São Paulo. Online), v. 27, p. 45-58, 2008.

REIS, Roberto. Cânon. In: JOBIM, José Luís (org.) *Palavras da crítica*. Tendências e conceitos no estudo da Literatura. Rio de Janeiro: Imago, 1992. pp. 65-92

RABELAIS, François. *Gargantua e Pantagruelle* (completo) (Italian Edition). [s.l.: s.n.] Kindle edition. 2019.

RIBEIRO, Darcy. *O Povo Brasileiro*. A formação e o sentido do Brasil. Segunda edição. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

RIBEIRO, Marcel Lúcio Matias. O gênero narrativa de viagem na literatura ocidental. In: XIII Enecult: Encontro de estudos multidisciplinares em cultura, 2017, Salvador. (anais). Disponível em: <https://docente.ifrn.edu.br/marcelmatias/Disciplinas/orientacoes/o-genero-narrativa-de-viagem-na-literatura-ocidental> Acesso em 02 de novembro de 2019.

SANTOS, Dominique. Acerca do Conceito de Representação. *Revista de Teoria da História*, v. 6, p. 27-53, 2011.

SANTOS, Beatriz Cantuária Jakubowski dos. Representações de antropofagia indígena em Theodor de Bry e Albert Eckhout no século XVI e XVII. *Faces da História*, v. 7, n. 1, p. 359-380, 27 jun. 2020.

SCHNEIDER, Guilherme J. *Guardiões do Éden: Narrativas de encontros com criaturas maravilhosas na América Portuguesa- século XVI*. 2015. 126 f. Dissertação (Mestrado em História) – Instituto de Ciências Humanas- Universidade Federal de Juíz de Fora, Juiz de Fora, 2015.

SIEGA, P. R. . Martírio, rito e fetiche em Body Art e A refeição, de Newton Moreno. *Estudos de literatura brasileira contemporânea*, v. 59, p. 1-13, 2020.

SOBIECZIAK, S.. *A influência da religião na ciência: reflexões acerca da natureza da ciência em mapas-múndi medievais*. In: XI Enpec: Encontro Nacional de Pesquisa em Ensino de Ciências, 2017, Florianópolis. 2017.

SOUZA, José Alexandrino de.. Traduzir a literatura de viagem francesa ao Brasil quinhentista: relato de uma experiência. In *III Encult – Encontro Nacional Cultura e Tradução – III Encontro Nacional de Tradutores*, 2014, João Pessoa. Anais. Programa de Pós-Graduação em Letras, 2014. P. 420-429.

STADEN, Hans. *Duas viagens ao Brasil: Primeiros registros sobre o Brasil/ Hans Staden*, Tradução: Angel Bojadsen, Introdução de Eduardo Bueno. – Porto Alegre, RS: L & PM, 2007.

THEVET, André. *As singularidades da França Antártica*. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: EDUSP, 1978.

TODOROV, Tzvetan. *A conquista da América: a questão do outro*. Tradução: Beatriz Perrone Moisés. São Paulo: Ed Martins Fontes, 1993.

VESPÚCIO, Américo. (1454-1512). *Novo Mundo: as cartas que batizaram a América*. Rio de Janeiro: Fundação Darcy Ribeiro, 2013.

VILLAS-BÔAS, Luciana . Wild Stories of a Pious Travel Writer. The Unruly Example of Hans Staden's Warhaftig Historia (Marburg 1557). *Daphnis. Zeitschrift für Mittlere Deutsche Literatur und Kul* , v. 33, p. 187-209, 2004.

_____. O relato de viagem e a transmissão de conhecimento empírico no século XVI. *Floema (UESB)* , v. XI, p. 131-152, 2010.

_____. Cativo e autoria em Purchas His Pilgrimes (Londres 1625). *Convergência Lusíada*, n. 27, p. 73-82, 2012.

VOIGT, Lisa., & BRANCAFORTE, Elio. The Traveling Illustrations of Sixteenth-Century Travel Narratives. *PMLA*, 129, n.3, p.365-398. 2014. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/24769475>. Acesso em 20 de Janeiro de 2021.

YOUNG, James O. Representation in Literature In: *Literature & Aesthetics*, vol. 9, 127-143, 1999.

ZIEBELL, Zinka. *Terra de canibais*. Porto Alegre: Ed Universidade/UFGRS, 2002.