

Artigo / Article

# O indígena como lugar comum nas disputas retóricas coloniais: uma abordagem comparativa dos relatos de Staden, Thevet, Léry e Knivet

*The indigenous as a common place in colonial rhetoric battles: a comparative approach of the accounts by Staden, Thevet, Léry and Knivet*

---

**Girleane Santos Araújo** 

Universidade Estadual de Santa Cruz, Ilhéus, Brasil  
gsaraujo@uesc.br  
<https://orcid.org/0000-0002-7348-2448>

**Paula Regina Siega** 

Universidade Estadual de Santa Cruz, Ilhéus, Brasil  
prsiega@uesc.br  
<https://orcid.org/0000-0002-6016-2445>

---

Recebido em: 16/09/2021 | Aprovado em: 06/03/2022

---

## Resumo

Este artigo<sup>1</sup> toma como objetos os relatos de Hans Staden, André Thevet, Jean de Léry e Anthony Knivet sobre suas passagens, no século XVI, pelas terras do que viria a ser o Brasil. Analisando comparativamente tais textos, observamos como as diferentes realidades histórico-culturais em concorrência na Europa moldaram perspectivas ora convergentes ora conflitantes sobre um mesmo tema: o indígena, seus hábitos e costumes. Para a análise, mobilizamos as ideias de *topoi* ou tópicos do discurso, baseando-nos em Hansen (2013; 2021), assim como a noção de lutas de representação, teorizada por Chartier (1991; 2002), articulando-as a estudos sobre a história e mentalidade coloniais, entre outros. Concluímos que, nos discursos dos viajantes, o lugar comum do indígena é sede de argumentação em prol do grupo ao qual pertence o enunciador do discurso, que lança mão de opiniões pré-concebidas e aceitas pela sua comunidade como verdadeiras.

---

<sup>1</sup> Trechos deste artigo são parcialmente elaborados com base na dissertação de mestrado intitulada “Representações do indígena antropófago no Brasil: Um estudo da Literatura de Viagem entre os séculos XVI e XVII”, defendida pela coautora, em 2021, no Programa de Pós-graduação em Letras Linguagens e Representações da Universidade Estadual de Santa Cruz.

**Palavras-chave:** *Topoi* • Discurso • Lutas de representação • Católicos • Protestantes

## Abstract

This article investigates the accounts by Hans Staden, André Thevet, Jean de Léry and Anthony Knivet of their travels in the 16th century through what would later become Brazil. By analyzing these texts comparatively, we note how different historical and cultural circumstances in Europe determined converging or diverging views on the same subject: Indigenous peoples and their cultures. For the analysis, we adopted the ideas of *topoi* or discourse topic, based on Hansen (2013; 2021), as well as the struggle of representations, as theorized by Chartier (1991; 2002), relating them to colonial studies, among others. We conclude that, in the travelers' discourse, indigeneity is a commonplace that serves as an argument favoring the group to which the speaker belongs and shares preconceived opinions accepted as true by that community.

**Keywords:** *Topoi* • Discourse • Struggle for representation • Catholics • Protestants

## Introdução

Os *topoi* ou tópicos do discurso são entendidas por João Adolfo Hansen (2013) como lugares comuns localizáveis temática e espacialmente nos textos a partir de seus modelos retóricos. Partindo de Aristóteles, Hansen (2013; 2021) entende os *topoi* ou *loci* como um modelo coletivo de argumentação baseado nos *endoxa*, ou seja, as opiniões geralmente aceitas e, portanto, tidas como verossímeis. Estabelecidos pelos autores que o costume consagra como autoridades em determinado gênero, e percorridos pela memória do enunciador que os imita no ato da argumentação, os *topoi* não se repetem como clichês fixos (característico da revolução industrial), mas a cada uso apresentam variações de fala ou escrita que os renovam (HANSEN, 2013, 2021). Essas variações dão contornos inesperados aos lugares comuns dos textos, mas não modificam os pressupostos de seu estabelecimento: para que sejam convincentes, baseiam-se em opiniões já conhecidas por destinatários persuadidos, de antemão, de que elas são verdadeiras (suas convicções acerca do que é bom, belo, útil e honesto, assim como sobre o que é mau, feio, inútil e mentiroso, por exemplo).

Aqui, nos ocuparemos de lugares comuns dos discursos coloniais sobre os indígenas, localizando-os nos relatos de quatro viajantes que estiveram no Brasil no século XVI: o alemão Hans Staden, os franceses André Thevet e Jean de Léry e, por fim, o inglês Anthony Knivet. Publicadas em formas de volumes destinados ao público comum ou a membros das hierarquias monárquica e eclesiástica, as memórias desses viajantes propõem argumentos gerais sobre o Novo Mundo que reforçam opiniões pré-estabelecidas e compartilhadas pelos públicos aos quais eram destinados. No processo de convencimento acerca da veracidade dos relatos, sua autenticidade é atestada pelos editores (Dryander; Hakluyt e Purchas; La Porte) e pelo corpo político que autoriza sua publicação. Assim creditado, o discurso viático circula como prova

## LINHA D'ÁGUA

verossímil de uma realidade distante, que se faz conhecer ao público apenas pelo que dela dizem os viajantes, cuja palavra é tomada como verdadeira com base em convicções comuns em relação aos grupos concorrentes na disputa colonial (indígenas ou europeus).

Para abordar essa concorrência, recorremos aos estudos de Roger Chartier (1991;2002) que nos trazem, entre outros, o conceito de lutas de representações. De acordo com o historiador, os diferentes grupos sociais constroem suas próprias figurações do “real”, que variam conforme o meio cultural em que circulam, numa verdadeira competição pelos sentidos atribuídos a si e ao outro (CHARTIER, 1991; 2002). Situadas sempre em um campo de concorrências pelo poder de impor uma concepção de mundo sobre as demais, essas lutas de representações promovem ordenamento e hierarquização sociais lançando mão de “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). Articulada aos conceitos de *topoi*, a ideia de lutas de representação nos auxilia a compreender como, nos relatos dos viajantes, os interesses econômicos, as posições políticas e as concepções religiosas são reconhecíveis nos modos em que as tópicos do discurso são mobilizadas para favorecer ou atacar determinados grupos sociais.

O primeiro relato de viagem sobre o qual nos debruçaremos é o de Hans Staden, marinheiro protestante originário do Estado de Hessen (na atual Alemanha), do qual partiu em 1548 com a meta de seguir viagem para as Índias. Ao chegar ao porto de Lisboa, em Portugal, tomou conhecimento de que os navios que seguiriam para esse destino já haviam partido, e optou por embarcar para o Brasil, do qual retornaria em 1549 e para o qual voltaria a viajar ainda no mesmo ano. Nessa segunda expedição, sobrevive a um naufrágio próximo ao litoral paulista e estabelece-se como artilheiro entre os colonos portugueses sediados no forte de Bertioga, onde é feito prisioneiro por tupinambás. Após a fuga do cativo e retorno à Europa, o marujo publicou, em edição ilustrada de 1557, a sua *História verídica 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*.

Embora tenha sido um sucesso comercial, com diversas versões e reedições ao redor do mundo, o relato de Staden só seria traduzido no Brasil em 1892, na *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro* (IHGB), por obra de Tristão de Alencar Araripe, que se baseara em uma edição francesa do relato. No ano de 1900, haveria uma nova publicação da obra, também pelo IHGB, traduzida desta vez pelo botânico suíço Albert Lofgren a partir do original alemão. As aventuras de Staden ganhavam novas versões nas adaptações de Monteiro Lobato, nos anos de 1925 e 1927, e na tradução de Guiomar Carvalho Franco, publicada em 1941 (BUENO, 2008). Para este artigo, utilizamos a edição de 2008 traduzida por Anel Bojadsen, que tenta resgatar do original alemão o tom coloquial que teria se perdido nas edições anteriores.

Não pertencendo às ordens religiosas, Staden parece despreendido das disputas entre reformistas e contrarreformista, trabalhando sem distinção ao lado de portugueses e espanhóis e, embora protestante, não lançou mão de argumentações anticatólicas em seu relato. Esse posicionamento pode ter sido 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, as memórias do marujo são, evidentemente, um “testemunho de fé” e, como tal, instrumento de propaganda religiosa, possível consequência de interferências editoriais no relato. Staden contou com a ajuda de Johannes Dryander – professor de matemática e anatomia da cidade de Marburg – por cujo intermédio obteve permissão para publicação por parte de Landgrave Philipp – príncipe do estado de Hessen e importante defensor do protestantismo nos estados germânicos. A narrativa de Staden vem à luz em um momento propício, pois a história de um protestante que esteve sob ameaça de ser devorado por “selvagens canibais”, mas que acaba sendo salvo por sua crença, poderia servir para acentuar as recentes conquistas daquele grupo, como a paz Religiosa de Augsburgo, o que era do interesse do príncipe (ZIEBELL, 2002).

Cerca de um ano após a publicação da narrativa de Staden, em 1558, viria à luz a obra do frei André Thevet. Nascido em Angoulême, cidade francesa, no ano de 1516, e proveniente de uma família de cirurgiões-barbeiros, Thevet foi mandado para um convento franciscano ainda criança, tornando-se monge; aos 41 anos, segue para o Brasil na expedição de Villegaignon, que tinha por intuito fundar uma colônia francesa em solo brasileiro, empreitada que ficou conhecida como instalação da França Antártica (ZIEBELL, 2002). O frade permaneceu menos de três meses na colônia, retornando para a França antes de estourarem os conflitos religiosos entre católicos e um grupo de huguenotes enviados por Calvino às terras do Brasil. Como fruto de sua breve estada, Thevet publicaria, em 1558, *As Singularidades da França Antártica*. A obra teve três edições em apenas dois anos e, em 1944, seria publicada pela primeira vez no Brasil na Coleção Brasileira, da Companhia Editora Nacional, que contava com a tradução do professor Estevão Pinto a partir de duas edições: a primeira publicada na França, em 1558, e a segunda feita por Paul Gaffarel, em 1878, também na França. Para esse artigo, nos servimos da última tradução integral da obra que foi lançada no ano de 1978, por Eugênio Amado, para a Editora Itatiaia. Desde então, houve apenas a publicação de alguns capítulos da sua obra *Cosmografia Universal*, traduzidos por Raul de Sá Barbosa para a coleção *Franceses no Brasil* (SOUZA, 2014).

No prefácio da edição original, a autoridade do enunciador é atestada pelo editor La Porte (1978, p. 15), que utiliza como argumento a experiência vivida pelo frade: por não terem estado na colônia francesa, outros estudiosos sobre o tema não eram dignos de crédito, cabendo ao cosmógrafo “estabelecer a indubitável verdade” sobre a França Antártica. Anote-se que o religioso solicitou ao rei Henrique II de França que concedesse aos editores La Porte o privilégio real de publicação, que consistia na proibição da distribuição, venda e impressão do livro por outra livraria ou impressora por um prazo de dez anos (RAMINELLI, 2008). Segundo o documento escrito pelo rei, anexado ao relato, frei André Thevet 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). É possível que se tratasse de uma precaução em relação à omissão do frade quanto à participação de terceiros na construção do relato. Em 1557, Thevet foi processado pelo cirurgião e tradutor Mathurin Héret, que obteve uma indenização monetária em troca da abdicação da *co-signatura* da obra, reivindicada anos depois também por François de Belleforest, que em um de seus livros dizia ter colaborado em muitos escritos de Thevet (ZIEBELL, 2002).

Sem contestação da autoria, é a autoridade de Thevet que é disputada pelo pastor calvinista Jean de Léry. Nascido na cidade de La Margelle, no ano de 1534, 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 (GAFFAREL, 2007). Sua viagem à América se deveu a um pedido do almirante Villegaignon – à época convertido ao protestantismo – feito diretamente a Calvino para que fossem enviados à colônia um maior número de huguenotes com a finalidade de povoá-la e vencer, assim, os portugueses na empresa colonial. Entre os escolhidos por Calvino estava Léry, que partiu com os demais para a Baía de Guanabara. O almirante Villegaignon parece ter mudado de convicção religiosa, passando a perseguir os huguenotes, que acabaram buscando refúgio junto aos tupinambás do continente, retornando, em seguida, à pátria. A nau que os conduziria a casa, todavia, sofreu uma pane pouco tempo após zarpar, o que fez com que alguns integrantes do grupo decidissem retornar à colônia e implorar perdão a Villegaignon, que porém condenou-os à morte como hereges (ZIEBELL, 2002).

Por ocasião da publicação de *As Singularidades da França Antártica*, em 1558, o frei André Thevet – que saíra da Baía da Guanabara antes dos conflitos entre Villegaignon e os huguenotes – ainda não havia se colocado como um porta-voz do pensamento contrarreformista. A partir de 1560, com o acirrar-se da perseguição dos protestantes pelos católicos, na França, Thevet escreveu textos menores que reforçavam uma atitude antiprotestante, mas seria o livro *Cosmografia Universal* (1575) que daria início à luta de representações da América que se seguiria. Na obra, o frade imputava aos huguenotes a culpa pelo fracasso da França Antártica. Tendo vivido na missão quase no mesmo período em que Thevet, Léry responderia à ofensiva com a *História de uma Viagem Feita à Terra do Brasil, também Dita América*. Publicada em 1578, a versão dos fatos narrada pelo calvinista constrói-se em direta oposição ao relato católico, com o objetivo declarado de denunciar as “mentiras e erros” escritos por Thevet sobre a América (LÉRY, 2007, p. 36). Às acusações do huguenote, Thevet responderia em outra obra, que não chegou a ser publicada – *Histoire de deuz voyages aux Indes australes et occidentales* – em que tenta preencher as muitas lacunas de sua narrativa. Na obra, inventa uma primeira estada no Brasil, que teria acontecido antes de sua ida à colônia francesa, acreditando que deste modo justificaria seu saber sobre a terra, recuperando credibilidade (ZIEBELL, 2002).

O livro de Léry obteve sucesso editorial maior que o de Thevet, com 5 reedições ainda durante o século XVI – 1580, 1585, 1594, 1599 e 1600 – (FRANÇA, 2012). No Brasil, em 1889, Alencar Araripe traduziu a obra para a Revista do IHGB. Teve, no entanto, dificuldades para decifrar o francês do século XVI, fazendo-o, “com graves erros de interpretação sintática”, como afirma Sérgio Miliet (2007, p. 17), que traduziu o relato para a Editora do Exército, no ano de 1961. Nessa edição, que é a que utilizamos para esse artigo, foram incluídas as preces de Villegaignon, o prefácio de Léry, a introdução e notas da edição parisiense de 1878, feitas por Paul Gaffarel, que também lhe serviu de base.

Em 1625, era impressa a narrativa de outro protestante, desta vez na Inglaterra: *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*. No relato, o viajante conta que veio ao Brasil a bordo da expedição do famoso corsário Thomas Cavendish, que teria partido de Plymouth, na Inglaterra, levando em sua tripulação vários investidores privados e jovens de famílias nobres, como o próprio Knivet (HUE, 2007). Depois de um assalto vitorioso a um navio espanhol e um saque na Vila de São Vicente no Brasil, as más condições de tempo no Estreito de Magalhães fazem Cavendish retornar ao porto de origem, não sem antes abandonar na costa brasileira um grupo de marinheiros doentes, dentre os quais se encontrava Anthony Knivet que, capturado por portugueses, acabou vivendo por dez anos como escravo da família Correia de Sá (HUE, 2007).

A narrativa desse viajante, que se passa no final do século XVI, só viria a ser publicada em 1625, por mão do editor Samuel Purchas. Após a sua estreia, Knivet só retornaria às prensas no ano de 1706, na edição holandesa de relatos viáticos feita por Pieter Vander Aa, que também incluiu as obras de Staden e Léry, mas que continha o relato do viajante inglês incompleto. Seu relato só seria publicado na íntegra novamente em 1905, pela Hakluyt Society (HUE, 2007). No Brasil, as aventuras do viajante inglês viriam a ser traduzidas no ano de 1878, numa versão do IHGB, partindo da tradução holandesa, que excluía os capítulos IV e V, existentes apenas no original. Sua tradução completa se daria, apenas, em 1947, por mãos de Guiomar Carvalho, para a Editora Brasiliense, que se baseou na primeira edição, de 1625 (HUE, 2007). Para esse artigo, optamos pela última tradução, de Vivien K. L. de Sá, que também recorreu ao original com o intuito de manter aspectos da linguagem do século XVII, tentando, ao mesmo tempo, adaptá-la a uma leitura contemporânea.

Se os relatos de Thevet e Léry eram instrumentalizados por seus emissores para a defesa explícita de posições naquela guerra santa, as implicações propagandistas do relato de Anthony Knivet parecem residir mais na intencionalidade de seus editores, que dele próprio. Assim como as demais, sua narrativa dá mostras das lutas de representações entre católicos, liderados por Felipe II, rei de Espanha e Portugal, e protestantes, representados pela rainha Elisabeth I da Inglaterra. Nas representações de Knivet, são os católicos portugueses a figurarem como antagonistas. Apesar de referir-se aos indígenas como perigosos canibais, o inglês os descreve como amigáveis se comparados aos senhores ibéricos, nas mãos dos quais teria labutado até

que suas roupas ficassem em “farrapos de tanto trabalhar noite e dia em uma barça, transportando cana-de-açúcar e madeira para a moenda”, permanecendo “sem alimento ou roupas”, e levando “mais chibatadas que um escravo das galés”. Esta relação tensa e conflituosa com os portugueses servia, segundo Hue (2007, p. 13), “para os propósitos antiespanhóis e anticatólicos do reverendo Purchas”, alimentando a rivalidade anti-ibérica. Lembremos que essa se iniciara após a vitória de Felipe II da Espanha contra António, o prior de Crato (que era apoiado pela Inglaterra), na disputa pela sucessão ao trono português, que provocou a aliança entre Portugal e Espanha, na chamada União Ibérica. Perdedora na contenda, a coroa inglesa passou a incentivar a pirataria contra suas potências rivais. Os piratas autorizados e financiados pela coroa eram chamados de corsários, ou ainda, como preferia a rainha: *Sea-dog*. Dentre eles, estava o famoso Thomas Cavendish, que foi o responsável pela expedição que levou Knivet ao Brasil.

De forma semelhante ao que ocorrera com Staden em relação a seu editor Johannes Dryander e o príncipe Felipe de Landgrave, é provável que as representações de Knivet tenham sido alteradas pelas intervenções dos editores Richard Hakluyt e Samuel Purchas, ambos ingleses e protestantes inclinados a combater os ibéricos e católicos. Hakluyt foi um propagandista da expansão colonial inglesa (HELTERS, 1997) e, tendo comprado de Anthony Knivet a história de sua viagem ao Brasil, vendeu-a para outro editor, Samuel Purchas, que a publicou, em 1625, no quarto volume da coletânea de relatos de viagem intitulada *Hakluytus posthumus or Purchas his pilgrimes*. O editor era conhecido pelo seu hábito de interferir nos manuscritos dos autores que publicava, censurando, reescrevendo, ou resumindo partes deles, para favorecer seus interesses de propaganda protestante; ele próprio teria afirmado, em notas marginais ao relato de Knivet, que teria omitido passagens em trechos da história, com o intuito de manter a concisão do texto (HELTERS, 1997).

Em comum, os quatro relatos têm o fato de estarem imbricados nas disputas coloniais pelo território, o que faz com que as motivações e estratégias econômicas das empreitadas reais – às quais se mesclavam os interesses individuais dos viajantes – transpareçam sob a retórica salvacionista. Esta, por sua vez, é baseada em argumentações que variam de acordo com a posição assumida pela comunidade de pertença do enunciador no espectro da luta político-religiosa em ato; com o pertencimento ou não do enunciador aos quadros religiosos; enfim, com sua posição em relação à comunidade tupinambá no momento da viagem. Sob o risco iminente de ser morto e devorado por eles, Staden, por exemplo, detalha as agressões físicas e ameaças que sofreu ao longo do cativeiro, num ponto de vista hostil aos algozes. Quase quarenta anos depois, Anthony Knivet relataria peripécias semelhantes às descritas pelo alemão, mas tendo como polo antagonico os portugueses e como aliados os tupinambás. Francês, o frei André Thevet relata a boa hospitalidade indígena, exaltando-lhes a generosidade e gentileza, ao mesmo tempo em que reafirma a condenação moral pelos seus hábitos. Léry, por sua vez, daria início a um repertório de representações decididamente positivas dos indígenas, fixando na França a tópica do “bom tupinambá” (DAHER, 2019), transformada em sede de argumentações sobre a barbaridade católica.

## 1 Entre o “bárbaro canibal” e o “bom tupinambá”: tópicos recorrentes nos relatos dos viajantes

A nudez dos nativos e a antropofagia são os *topoi* salientes no discurso colonial sobre as gentes do Novo Mundo. Nos primeiros relatos, os viajantes descrevem reiteradamente o fato dos povos nativos andarem nus e alimentarem-se de carne humana. A narrativa de Staden alude explicitamente aos temas alocando-os no título da obra (*História Verdídica e descrição de uma terra de selvagens, nus e cruéis comedores de seres humanos...*), permitindo aos leitores que identificassem imediatamente os pontos que, provavelmente, mais aguçavam o seu interesse.

Para compreender o assombro com que os europeus confrontaram a nudez ameríndia, Ziebell (2002) refere-se ao conceito de civilização, entendendo-o como processo de regramento social pelo qual o Ocidente atribuiu um *status* negativo a determinadas práticas, investidas pelo sentimento de vergonha. No século XVI, lembra a autora, o conceito de *civilité* se liga à noção de pudor, que, por sua vez, condena a nudez, sendo o relato de Thevet um exemplo daquele tipo de moralidade, pois o frade interpretava a ausência de vestimentas como sinal de depravação e ignorância, sendo o vestuário, por sua vez, uma evidência da razão civilizada:

[...] 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 afetuosamente 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. 248, grifo nosso).

Realizado antes da eclosão dos conflitos entre católicos e protestantes nos territórios franceses, o discurso de Thevet faz da tópica da nudez um lugar de argumentação a favor da moral cristã, opondo-a em bloco à incivilidade do nativo. Para Jean de Léry, a situação é diversa e, com uma França fraturada entre as duas correntes religiosas, a tópica indígena é operada como lugar de denúncia e combate às más práticas cristãs:

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 a querem introduzir entre nós contra a lei natural, embora deva confessar que, neste ponto, não a observam os selvagens americanos (LÉRY, 2007, p. 121).

A tópica da nudez tupinambá se articula à do corpo feminino francês, organizado em torno do par pudor-lascívia. No imaginário protestante, um exemplo do lugar comum ocupado por esta oposição é dado pela obra do pintor huguenote Isaac Oliver, transferido para a Inglaterra durante os conflitos franceses. Na aquarela intitulada *Festa ao ar livre: Alegoria do amor conjugal* (1590-95), o artista opõe o amor cristão, legitimado pelo sacramento do matrimônio, ao amor sensual e ilegítimo, em que os baixos sentidos têm prevalência sobre a elevação espiritual. A pregação moral é representada pelo contraste entre o vestuário da boa esposa e suas amigas, cujos corpos são decorosamente encobertos até o colarinho, e o de mulheres voluptuosas, cujos vestidos decotados exibem tentadoramente as curvas femininas.

Knivet, como Léry, não investe a nudez indígena do sentido bárbaro atribuído por Thévet, e tampouco da noção assombrosa que assume do relato de Staden. Na terceira década do século XVII, quando foi publicado o relato, o fato de que os indígenas do Novo Mundo andassem nus era já bastante conhecido dos europeus por conta das inúmeras descrições e ilustrações de que foi objeto, e é provável que não fosse mais necessário reiterá-lo ao público leitor. O próprio viajante afirma ter adotado o hábito: após escapar de um ritual antropofágico, teria sido assimilado pelos tamoios, entre os quais, escreve “vivi por dezoito meses, e andava nu como os canibais” (KNIVET, 2007, p. 197).

Lugar comum do discurso dos viajantes são também os seres fantásticos ou monstruosos, dos quais testemunhavam a existência. O frei André Thévet (1978, p. 180) chega a afirmar a existência de gigantes. Segundo o frade, esses também eram antropófagos e ao correr podiam ser extremamente rápidos como os mais velozes animais, além de viverem longamente, muitos chegando até os 150 anos. Léry (2007, p. 82) também faria a mesma menção acerca da existência desses gigantes, reafirmando que eram extremamente velozes, sendo capazes de agarrar “com as mãos os cabritos na corrida”, enquanto Knivet 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 (KNIVET, 2007, p. 202-203).

Para o público leitor ou ouvinte, os testemunhos sobre a existência de tais gigantes não eram inverossímeis, uma vez que as sagradas escrituras – entendidas como verdade por excelência – falavam da existência de tais seres, assim como dos sátiros, criaturas que Thévet afirma existirem naquelas terras desconhecidas (SCHNEIDER, 2015; THEVET, 1978). Tópica da narrativa de viagens, a crença em um mundo fantástico do qual se testemunhava a presença de seres sobrenaturais era fortalecida pela autoridade do emissor do discurso (considerado testemunha verdadeira dos fatos narrados), que confirmava assim as expectativas comuns ao

horizonte cultural de seu público receptor. Mais do que provocar assombro, essas informações confirmavam as opiniões geralmente aceitas em relação aos mundos distantes e desconhecidos. Como escreve Schaub (2019), os europeus que aportam na América entre os séculos XV e XVI são homens medievais e carregam consigo as representações de mundo da Idade Média ocidental, produtora e receptora de textos viáticos que traduzem a cultura itinerante das cortes reais – com suas alianças e matrimônios –, e das camadas menos ricas, com seus peregrinos e cruzados. Essas fontes literárias do “descobrimento” são embebidas em “representações cavaleirescas e espirituais herdadas da poesia épica e do romance” (SCHAUB, 2019, p. 116). No que se convém chamar de “modernidade europeia”, observa Ziebell (2002), persistiam crenças fantasiosas construídas por uma mentalidade medieval que se manteve até boa parte do século XVI. A propósito desse imaginário fantástico, assinalem-se as considerações de Yobenj Aucardo Chicangana-Bayona sobre as fontes medievais das ilustrações dos primeiros relatos sobre o Novo Mundo, no início do século XVI, e que integravam cenas de idílio doméstico e atos de antropofagia. Segundo o historiador, tais imagens eram adaptações de matrizes de madeira que representavam os selvagens das florestas (calcados sobre mitos quais a Idade Dourada ou Adão e Eva), enquanto o modelo para o canibalismo eram as ilustrações de relatos viáticos, como o de Marco Polo, ou compêndios de fábulas recheados de “xilografuras referentes a variados temas tais como monstros, seres fantásticos e, naturalmente, à antropofagia” (CHICANGANA-BAYONA, 2010, p. 42). A ruptura colombiana, portanto, não desmentia ou cancelava as crenças anteriores, que por bom tempo mantiveram-se como paradigmas orientadores dos sentidos atribuídos ao Novo Mundo pelos viajantes. Os discursos permitem que se entreveja a dualidade do imaginário europeu nesse momento de transição epocal, em que antigas crenças coabitam com a afirmação de um modo empírico de experimentação e comprovação por meio da observação, base do que viria a ser a cultura iluminista que se seguiria.

Outro lugar comum dos relatos de viagem era a possessão dos indígenas por entidades demoníacas. Staden (2008, 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*, termo que reapareceria na poesia de Gonçalves Dias. 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*. Segundo ele, a entidade “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’”.

O argumento utilizado para convencer os leitores de que se trata, efetivamente, de um espírito diabólico é o testemunho oferecido pelo frade, que teria assistido pessoalmente ao exorcismo de *Anhã* em um indígena através da invocação do nome de Cristo (THEVET, 1978). Jean de Léry também menciona a existência de um diabo chamado *Ainhã*, responsável por atormentar as almas dos indígenas, assim como um espírito maligno de nome *Kaagerre*.

## LINHA D'ÁGUA

Segundo o pastor, quando atormentados por essas entidades, os indígenas gritavam “Defendei-nos de *Ainhan* que nos espanca”, descrevendo-o, às vezes, como um quadrupede, outras vezes como uma ave ou qualquer ser estranho (LÉRY, 2007, p. 207). Knivet (2007, p. 101), por sua vez, refere-se à possessão dos indígenas por entidades mortíferas como o *Curupira* ou *Abaçaí*, afirmando não ter visto “um só deles escapar [da morte] depois de ficar nesse estado”.

A crença na magia fazia parte do imaginário europeu, principalmente, a partir da baixa Idade Média, quando passou a ser associada ao diabo e às forças infernais, possuindo inclusive referências na obra de Marco Polo, que fala sobre a existência de feiticeiros diabólicos que viviam nas terras pagãs (SCHNEIDER, 2015). Conforme Schaub (2019, p. 118), a Europa Ocidental, a partir do século XIII, viu agravarem-se os dispositivos de perseguição e exclusão definidos nos séculos anteriores com as cruzadas e, nas monarquias ibéricas, tais dispositivos alcançaram maior desenvolvimento, com o procedimento inquisitorial de identificação e perseguição étnica. Staden (2008, p. 156) demonstra sua crença na bruxaria 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.

Guilherme Amaral Luz (2003) observa como a participação das velhas no ritual antropófago é um tópico que se repete no relato dos viajantes pelo menos desde o jesuíta Juan de Azpicuelta Navarro, que se valia de imagens semelhantes às difundidas pelos manuais dos inquisidores acerca das bruxas. A partir da metade do século XV, com a imprensa, a literatura passara a ser meio de propaganda para a caça às bruxas, com um *corpus* de textos (LEVACK, 2012) do qual sobressai-se, em 1486, o *Malleus Maleficarum*, manual em que frades alemães ensinavam a identificar feiticeiras, com base em crenças populares, difundindo um imaginário demoníaco que se propagariam por toda a Europa (PARINETTO, 1974). Na descrição de ritos satânicos com banquetes de carne humana, manuais como o *Malleus* ou *Demonolatritiae* associavam bruxaria e antropofagia (LEVACK, 2012). O influxo desse imaginário na literatura viática sobre o Brasil alocava no mesmo lugar rituais indígenas e festivais satânicos, identificados como a ação do demônio sobre pagãos e infieis. Dava-se continuidade, assim, a um imaginário elaborado e transmitido ao longo da Idade Média por meio de uma vasta iconografia em que a devoração de carne humana era uma tática infernal, com almas devoradas pelos demônios ou umas pelas outras, assando no fogo do inferno ou sendo cozidas em grandes caldeirões (LUZ, 2003).

Fonte de muitos estudos etnográficos pela minúcia das descrições, os relatos dos viajantes são inseparáveis da hermenêutica teleológica com que, atribuindo à alteridade um sentido de semelhança diabólica, confirma a visão de mundo cristã do enunciador, rendendo à

sua comunidade o testemunho da ação de Deus. Operada na vida do narrador ou no mundo, em geral, a intervenção divina é um lugar reiterado nas narrativas viáticas. Staden, por exemplo, dá às suas aventuras o sentido de um livramento divino com o fim de testemunhar à comunidade de Hessen o poder de Deus: este é representado como uma força invisível, com ações que compõem parte da trama, concedendo graças ao protagonista em momentos decisivos, atendendo assim à expectativa da comunidade de leitores a que se dirigia. Na narrativa de Staden, os diálogos com os indígenas explicitam a oposição entre o lugar do cristão e o do 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. Isso fica perceptível na passagem em que relata o adoecimento dos parentes de seu “dono”, cujo irmão se dirige ao marujo para pedir-lhe que orasse a Deus, livrando-os daquele castigo. Diz o indígena: “Meu irmão acha que o teu Deus está zangado”, ao que o alemão responde: “Sim. O meu Deus está zangado, porque seu irmão queria me comer” (STADEN, 2008, p. 85). O marujo relata como se aproveitara, em diversas ocasiões, da ingenuidade de seus algozes, fazendo-os crer – através de uma série de coincidências – que manifestações da natureza eram, na verdade, obras de Deus, que castigava os infiéis por ameaçarem comer o prisioneiro. Na cumplicidade estabelecida com o Espírito Santo, não existe contradição entre a verdade comunicada aos cidadãos de Hessen e as mentiras pregadas aos indígenas: tudo é desígnio divino.

Presentes no relato de Staden nas variadas descrições de sacrifícios de viajantes por mãos e dentes dos indígenas, a tópica do mártir cristão comparece no relato de Thevet de forma menos ameaçadora. Num momento em que a França católica nutre esperanças de conversão do gentio, o indígena representado por Thevet não é bom, mas pode vir a ser, caso venha a se tornar verdadeiro cristão. O franciscano deixa transparecer essa concepção quando narra a história de um menino da tribo tabajara, inimiga mortal dos tupinambás, que teria sido batizado e criado em Rouen, onde se tornara, segundo o frade, um “homem de bem” (THEVET, 1978, p. 136). Retornando à terra natal, é surpreendido pelos tupinambás que, ao saberem que havia um tabajara na embarcação, invadem-na e, como “cães famintos e raivosos”, lançam-se “sem dó nem piedade” contra o rapaz, fazendo-o em pedaços (THEVET, 1978, p. 136). O convertido, enquanto morria, demonstrara aos selvagens a sua fé em Jesus Cristo e, por esse motivo, eles não quiseram devorá-lo. Desse modo, afirma o frade, “morreu o inditoso rapaz entre as mãos dos selvagens, mas como bom cristão” (THEVET, 1978, p. 136).

A antropofagia é uma das tópicas recorrentes para a caracterização do indígena, como evidenciado pelo título do relato de Staden, que atribui aos canibais um sentido terrificante, capaz de chamar a atenção imediata do público leitor para aquele detalhe “demoníaco” e, conseqüentemente, aumentar o crédito à intervenção divina. O encontro do alemão com Cunhambebe é o ponto que melhor ilustra esse sentido. O viajante narra que o guerreiro tinha diante de si um cesto cheio de carne humana e, enquanto conversavam, ofereceu-lhe o pedaço de uma perna que comia; à pergunta do europeu – “um animal irracional não come outro igual a si, e um homem deveria comer um outro homem?” – o principal retrucou “Jauará ichê. Sou uma onça. É gostoso” (STADEN, 2008, p.110). Na representação, os posicionamentos do

## LINHA D'ÁGUA

protestante e o do chefe indígena, mais uma vez, reiteram a função argumentativa da figura do canibal no discurso. Polo antagônico na luta do bem contra o mal, da luz contra as trevas, a tópica antropófaga serve a confirmar a identidade cristã do europeu em oposição à do indígena, que ele emparelha com o demoníaco. Também no relato de Knivet a tópica da antropofagia é um eixo em torno do qual se agrupa a identidade indígena. O inglês narra que, fugindo da família Correia de Sá, partira junto a doze portugueses que tencionavam chegar ao Peru por terra e, ao adentrar em uma aldeia tupinambá, só escapara à morte por apresentar-se como francês, enquanto os demais, tendo revelado a própria nacionalidade, tinham sido abatidos e devorados. Algo semelhante é relatado por Staden, o que permite tecer hipóteses sobre o conhecimento prévio do viajante inglês (ou de seu editor) acerca das aventuras do alemão e cogitar sobre a elaboração do relato, conformado desta forma ao que já se sabia surtir efeito sobre os leitores.

Thevet (1978, p. 131), assim como Staden e Léry, narra em detalhes o ritual antropofágico tupinambá. No dia do sacrifício, relatava o frei, os nativos faziam uma grande festa, se adornavam com plumas e pinturas, e o carrasco enfeitava a sua espada de madeira: observe-se que Thevet se refere a *Ibira-pema*, objeto com o qual se desferia o golpe final no prisioneiro. Staden também se referiu à arma, representando-a em uma xilogravura. O frade, porém, identifica-a com uma espada, apesar da diferença entre os dois objetos, traduzindo-o ao universo mental de seu público por meio de uma referência que lhe fosse reconhecível. Quando tudo estava pronto, escrevia o religioso, o prisioneiro era levado à “praça pública” — outra espécie de aproximação cultural— 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 era morto “do mesmo modo como se mata um porco: a porretadas” (THEVET, 1978, p. 132). O lugar comum das analogias entre o indígena e o animal (quer na condição de carne a ser consumida, quer na condição de feras que devoram) repete-se em outras passagens. Ao referir-se ao que hoje é o estado de Pernambuco, Thevet (1978, p. 199-200) afirma estarem próximos 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, o que permite perceber outra aproximação comum ao seu público: a identidade entre os não convertidos — americanos, africanos ou árabes — e os bárbaros canibais.

Ziebell (2002, p. 203) considera Thevet um homem que descreve mais do que narra, distanciando-se dos eventos que diz ter observado, o que realmente faz crer que ele tenha passado a maior parte do tempo recolhido a compilar fontes alheias. De acordo com Jeanneret (2016, p. 119), 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).

Jeanneret (2016, p. 119) percebe que o frade distingue mal a prática pessoal e o saber mediado, pois ao longo de suas exposições, 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 defende para seu relato.

Apesar de, geralmente, atribuir-se a Léry um olhar oposto ao de Thevet, em relação ao Brasil e seus nativos, algumas considerações do huguenote não diferem das de seu rival católico. Ambos concordam que os tupinambás podiam ser cruéis e vingativos para com seus inimigos, mas, diversamente de Thevet (que, lembramos, escreve a sua história antes que se acirrasse a disputa entre católicos e protestantes na França), Léry faz do seu relato uma peça propagandística contra a ação católica francesa. Nele, o pastor reporta à luz os eventos do cerco de Sancerre, do qual testemunhara atos de canibalismo por contingência, referidos no prefácio de *História de uma viagem...* O pastor adverte aos leitores que, ao tomarem conhecimento das “barbaridades” perpetradas pelos nativos, 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).

Sobrevivente à perseguição religiosa, Léry tece analogias entre as situações vividas pelos huguenotes nas mãos dos católicos (na França e na América), numa estratégia discursiva que visita o lugar da antropofagia tupinambá para alocá-la num patamar intermediário entre huguenotes e católicos, situados no nível mais baixo da escala de valores. Conforme observa Nocentelli-Truet (2011), não surpreende que para o pastor os canibais do Brasil não fossem os tupinambás, e sim Villegaignon e os católicos, emparelhando-os aos “demoníacos ouetacas”, grupo antropófago que Léry conheceu no continente e ao qual atribui traços de crueldade e selvageria. O canibalismo confirma-se, assim, como lugar de argumentação em prol dos interesses do grupo de pertença do enunciador, colocado em oposição direta ao grupo rival cristão:

[...] 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).

A denúncia e condenação de atos de canibalismo entre franceses implica, em primeiro lugar, no reconhecimento da prática entre os conterrâneos, alimentando a argumentação sobre a divisão vivida pelo estado-nação naquele momento de luta fratricida, identificada com a devoração antropófaga de membros da mesma família. Como assevera Nocentelli-Truet, marcar esta contradição no seio da sociedade francesa tem a função de enfatizar que a degeneração é mais grave entre os católicos:

O pastor calvinista deixa claro, de fato, dizendo que *alguns* franceses são mais culpados do que outros, e, enquanto os católicos são, por causa do seu suposto canibalismo, como os tupinambás, ao mesmo tempo são piores do que eles, porque seus esforços repressivos contra o protestantismo abrem um abismo vergonhoso entre a identidade nacional e religiosa (NOCENTELLI-TRUET, 2011, p. 194).

Na disputa ideológica entre católicos e protestantes, a antropofagia é colocada no centro das controvérsias religiosas francesas, servindo como identidade à qual associar – por semelhança ou oposição – o grupo rival, instrumentalizando com esse fim a figura tupinambá na imprensa francesa do antigo regime (NOCENTELLI-TRUET, 2011). Ora bom selvagem, ora bárbaro canibal, o tupinambá antropófago é uma tópica do discurso em que se sedimentam argumentações em prol da atuação do próprio grupo em terra estrangeira: como modelo positivo, serve como contraponto ao comportamento abominável do grupo rival (católico ou reformista); como modelo negativo, funciona como polo identitário em relação ao qual afirmar a própria identidade civilizatória e cristã; em ambos, o indígena está sujeito à conversão evangelista, necessária para que as monarquias europeias em disputa estendessem o seu domínio jurídico sobre a “quarta parte” do globo.

Construídas com base em lugares comuns das narrativas viáticas – com forte presença de uma mentalidade medieval em que se mesclam crenças fantásticas, furores messiânicos e perseguição étnico-religiosas – as representações do Novo Mundo e seus habitantes mobilizam modelos discursivos e culturais que revelam muito mais acerca da sociedade que os produzia do que sobre o que era representado. De um modo geral, podemos dizer que a comparação entre esses relatos reforça as teses pelas quais o indígena é, ao par das “coisas da terra”, um lugar do discurso que fundamenta as argumentações em prol da comunidade de pertença do narrador e seus valores fundamentais.

## Conclusão

Nas memórias de Léry, Thevet, Knivet e Staden sobre as populações indígenas, reconhecemos a reverberação de tensões que se verificavam nos países de origem dos narradores, em representações que disputam o estabelecimento da verdade sobre o “Novo Mundo”, à qual prestam fé as comunidades leitoras às quais se dirigem. Na Alemanha, o relato de Staden serve como apologia ao protestantismo, após o fim da Guerra de Esmalcalda (1546-1547): além de inaugurar, no horizonte comum da literatura de viagem, as primeiras representações acerca dos costumes dos tupinambás, os modos de narrar a história favorecem a situação política do grupo ao qual o viajante pertencia. Na França, dilacerada pelas lutas religiosas, as disputas envolviam divergências ainda não pacificadas, como no caso da polêmica entre o frei franciscano André Thévet e o pastor calvinista Jean de Léry. Integrantes da missão colonizadora da França Antártica, ambos produziram visões contrastantes sobre o que se passara na ilha comandada por Villegagnon, reclamando para si o estatuto de testemunho verdadeiro. Na Inglaterra, finalmente, o relato de Knivet serviria para veicular representações anti-ibéricas que legitimavam os atos contra os concorrentes da Inglaterra na pilhagem contra as populações ameríndias.

Considerar os relatos quinhentistas divididos em dois blocos — o dos que depreciam a imagem do indígena e o dos que intencionalmente a valoram— é uma abordagem simplista, visto que ela, como salienta Daher (2019, p. 390), “não dá conta das clivagens religiosas e políticas da época moderna, nas quais se achavam inseridas as ‘visões’ de viajantes, colonos e missionários”, isso sem falar nas “condições de formação, de circulação e de recepção de um capital de informação sobre a terras e as gentes do Brasil”. Como indicado nos relatos tomados em consideração, a disputa entre os polos reformista e contrarreformista atravessa os discursos, evidenciando maior ou menor consciência dos emissores acerca dos projetos ideológicos em jogo e, conseqüentemente, maior ou menor intencionalidade da escrita na defesa de tais projetos. Ainda que possa conter informações sobre o real vivido pelos colonizadores, a literatura de viagem aqui recortada fornece, sobretudo, indícios dos diversos modelos interpretativos que orientaram a produção e compartilhamento destas *endoxa*, ou seja, das opiniões consideradas verdadeiras pelos receptores dos discursos, no presente histórico de sua produção. É, portanto, muito mais uma fonte de acesso à mentalidade dos que se sujeitam às convenções do discurso, em seu gênero viático — o produtor do relato, incluindo os editores, e as comunidades de leitores às quais se dirigia — do que da realidade dos que a tais convenções não se sujeitaram e, portanto, com elas não se conformam.

É comum nessa literatura a tentativa de traduzir aquilo que era visto em outros países para os códigos linguísticos e culturais próprios do local de origem do narrador, orientando a interpretação dos leitores que, não vivendo a experiência daquela viagem, acediam ao Novo Mundo somente através do que lhes era narrado. Do modelo interpretativo do viajante, compartilhado com as comunidades leitoras a que se dirigia, dependia, portanto, o sentido dado àquela realidade longínqua, cuja compreensão era limitada pela mentalidade religiosa e

colonialista. Deste ponto de vista, podemos inferir que, ao se depararem com costumes diferentes dos seus, e na ausência de meios que lhe permitissem compreender o significado que esses tinham para os partícipes daquela cultura, os viajantes interpretaram o que viram de acordo com seus pré-saberes, produzindo relatos com base em opiniões tidas como verdadeiras pelos seus grupos de origem.

## Financiamento

Girleane Santos Araújo agradece à Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado da Bahia (FAPESB) pelo financiamento da pesquisa “Representações do indígena antropófago no Brasil: Um estudo da Literatura de Viagem entre os séculos XVI e XVII” (processo nº 00017122199).

## Referências

BUENO, E. Introdução. In: STADEN, H. *Duas viagens ao Brasil: Primeiros registros sobre o Brasil/Hans Staden*, Tradução: Angel Bojadsen, Introdução de Eduardo Bueno. - Porto Alegre: RS: L & PM, 2008.

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

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

CHICANGANA-BAYONA, Y. A. Visões de terras, canibais e gentios prodigiosos. *ArtCultura*, Uberlândia, v. 12, n. 21, p. 35-53, jul.-dez. 2010. Disponível em: <https://seer.ufu.br/index.php/artcultura/article/view/12139/7066>. Acesso em 10 de abril de 2022.

DAHER, A. 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.

FRANÇA, J. M. C. *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, J. *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.

HANSEN, J. A. Instituição retórica, técnica retórica, discurso. *Matraga*, v. 20, n. 33, p. 11-46, jul. dez. 2013.

HANSEN, J. A. Retórica e lugar comum - Aula de Retóricas antigas. In: REIS, F. *Flávio Reis*. 2021. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=JKfXq6XTyZM>. Acesso em 20 de setembro de 2021.

HELTERS, J. 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.

## LINHA D'ÁGUA

HUE, S. M. Introdução. In: KNIVET, A. *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, 2007.

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: <http://doi.org/10.11606/issn.2525-8133.opiniaes.2011.114794>.

KNIVET, A. *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, 2007.

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

LÉRY, J. *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.

LEVACK, B. P. *La caccia alle streghe in Europa all'inizio dell'Età moderna*. Roma; Bari: Laterza & Figli Spa, 2012.

LUZ, G. A. *Carne humana: a retórica do canibalismo na América Portuguesa quinhentista*. 2003. 256 f. Tese (Doutorado em História) – Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Campinas, 2003. Disponível em: <http://www.bibliotecadigital.unicamp.br/document/?code=vtls000295344>. Acesso em 22 mar. 2021.

MILLIET, S. Introdução 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.

PARINETTO, L. Introduzione. In: PARINETTO, L. *Magia e ragione: una polemica sulle streghe in Italia intorno al 1750*. Florença: Nuova Italia, 1974. Reprodução digital autorizada. Disponível em: <http://www.arifs.it/BLPARI2.HTM>. Acesso em 11 abr. 2021.

NOCENTEI-TRUET, C. Canibais devorados: Léry, Montaigne e identidades coletivas na França do Século XVI. *A antropofagia em questão*. Antropofagia hoje?: Oswald de Andrade em cena. João Cezar de Castro Rocha e Jorge Ruffinelli (orgs.). São Paulo: É Realizações, 2011. p. 181-202.

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

SCHAUB, J. A Europa da expansão medieval – Séculos XIII a XV. In: FRAGOSO, J. L. R.; GOUVÊA, M. F. (org.). *O Brasil colonial*, vol 1, 4ª edição. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2019. pp. 107-125.

SCHNEIDER, G. 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.

SOUZA, J. A. 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, JOAO PESSOA. *Anais do III Encult - Encontro Cultura e Tradução - III Encontro Nacional de Tradutores*. JOAO PESSOA: Programa de Pós-Graduação em Letras, 2014. p. 420-429.

STADEN, H. *Duas viagens ao Brasil: Primeiros registros sobre o Brasil/ Hans Staden*, Tradução: Angel Bojadsen, Introdução de Eduardo Bueno. - Porto Alegre, RS: L & PM, 2008.

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

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