



Relatos selvagens: o espelho indígena nas letras quinhentistas e seiscentistas¹

Wild Tales: Indigenous Mirror in 15th and 16th Century Literature

Livia Penedo Jacob

Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ), Rio de Janeiro, Rio de Janeiro/Brasil

pjlivia@gmail.com

<http://orcid.org/0000-0002-4863-1210>

Resumo: Neste artigo, compararemos os olhares coloniais sobre os indígenas pela ótica católica de Vieira e de Nóbrega com as perspectivas protestantes de Staden, de Léry e de Knivet. Por meio desse estudo, pretendemos observar como os desdobramentos das discursividades jesuíticas e protestantes sobre o tema se relacionam, pois, conforme apontou Daher em sua análise, é simplista a ideia de que o colonizador português deprecia o nativo, em contraste com o viajante francês, que o exalta. Desse modo, defendemos que a multiplicidade retórica produzida sobre o tema foi de cabal relevância para a formação do pensamento moderno, em consonância com as afirmações de Marcondes sobre o ensaio “Dos canibais”, de Montaigne. Dentre outros teóricos que nos servem de apoio, destacamos os trabalhos de Hansen e Lima, cujas conclusões nos ajudam a entender como os povos originários se tornam “espelhos” para a representação de outras realidades.

Palavras-chave: colonização; povos indígenas; retórica jesuítica; retórica protestante; modernidade.

Abstract: This paper compares the colonial literature on indigenous peoples produced by Jesuits Vieira and Nóbrega with that of Protestants Staden, Léry and Knivet. Such an analysis seeks to understand how the Jesuit and Protestant discourses on the subject relate to each other, since, as Daher pointed out, the idea that Portuguese colonizers belittle the natives, while French travelers praise them, is rather simplistic. Thus, it argues that the rhetorical multiplicity produced on the topic was key in constructing modern thought, as Marcondes states about Montaigne’s “Of cannibals.” Among other theorists, this article applies the concepts proposed by Hansen and Lima, whose arguments help understand how the native populations were taken as ‘mirrors’ that reflected other realities.

Keywords: colonization; indigenous peoples; Jesuit rhetoric; protestant rhetoric; modern philosophy.

¹ Em consonância com a portaria 206/2018, informamos que a presente pesquisa foi realizada com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – Código de Financiamento 001.

Diferentemente do que ocorreu na América Hispânica, onde já no século XVI surgem relatos e testemunhos deixados pelos próprios indígenas sobreviventes à chamada “Conquista”, no Brasil nos foram legados exclusivamente os textos de autoria europeia, por meio dos quais os habitantes nativos são descritos como o outro. Não tivemos um Inca Garcilaso de la Vega, por exemplo, autor seiscentista que projetava na Europa sua origem miscigenada por meio da literatura andina. Ainda assim, tivemos uma produção interessante e bastante variada entre os séculos XVI e XVII, que, malgrado a ausência de textos indígenas, ao menos passa longe de nos apresentarem uma visão única sobre a colonização.

Essa multiplicidade se deve à vinda constante de invasores de outros países europeus, aventureiros que tentavam, de alguma forma, uma oportunidade. Os gaiatos quase sempre fracassavam: em vez de acharem ouro e outras posses, tornavam-se, algumas vezes, prisioneiros de indígenas ou dos próprios portugueses. Em contrapartida, os que escapavam com vida eventualmente registravam relatos, graças aos quais podemos hoje compreender o processo colonial sob perspectiva distinta à dos lusitanos. Interessa-nos analisar esses textos a fim de responder à pergunta: como tais olhares sobre o Brasil contribuíram para a ruptura filosófica que estabelece o surgimento da modernidade ocidental?

Desde logo, afirmamos que os relatos assinados por outros estrangeiros não se opõem muito àqueles legados pelos portugueses no que diz respeito à representação dos indígenas. Assim como os “donos do poder”, na maioria das vezes os aventureiros usam os termos “selvagens” e “canibais” para se referir aos nativos. Eventualmente, teciam comentários elogiosos a eles, um mecanismo retórico que, conforme veremos adiante, longe de apresentar uma perspectiva positiva dos povos locais, revela, na verdade, a intenção de criticar a Coroa portuguesa. É que, vinculados ao protestantismo, esses viajantes se opunham aos católicos, visto que intencionavam implantar, nas Américas, a reforma religiosa então em curso no Velho Continente.

Assim, a impressão de que os textos quinhentistas e seiscentistas sobre o Brasil constituem um grande monólito é equivocada: esses relatos apontam visões contraditórias responsáveis por impulsionar a ruptura filosófica ocidental entre o homem medieval e o homem “moderno”. Afinal, a Reforma Protestante, o mercantilismo e a “descoberta” da América formam o tripé

que arranca do clero o seu monopólio intelectual, transferindo para o Estado o poder de determinar a verdade. Os documentos oficiais, produzidos por governadores e tabeliães, passa a ter mais valor do que os sermões jesuítas, e, paralelamente, também o sujeito se insurge de forma periférica, reclamando o direito de ser testemunha da História. Surgem, daí, os relatos que compõem o que se convencionou chamar “literatura de viagem”, informes que hoje nos auxiliam a compreender as margens da História.

Analisando primeiramente os textos expedidos pelo governo português, observamos que, no que tange à percepção sobre os povos nativos, eram quase unânimes em retratá-los como animais sem almas, idólatras ou humanos incompletos. No regimento que empossou Tomé de Sousa governador da colônia, por exemplo, não há ordem explícita para que se elimine de forma absoluta a população local, mas seu autor, o rei de Portugal Dom João III, recomenda a proteção somente àqueles que se mostrarem úteis ao governador, ficando implícita a ideia de guerra justa, isto é, a morte dos insurgentes: “[...] e aos Cristãos e gentios que das ditas Capitánias vierem, fareis bem agasalhar, os favorecereis de maneira que folguem de vos ajudar, enquanto tiverdes deles necessidade” (João III, 1548, p. 5).

Quanto a textos religiosos, são conhecidos certos registros de jesuítas que estiveram no Brasil entre os séculos XVI e XVII cujos conteúdos apresentam variantes quanto ao tratamento dispensado aos nativos. É o caso dos escritos do Padre Manuel da Nóbrega, que aportou no Brasil em 1531, junto com a comitiva do supracitado governador Tomé de Sousa. A princípio, em 1577, Nóbrega defendia que os indígenas têm alma, interditando, assim, a escravidão imposta aos nativos. Mas não demorou para que o religioso adequasse seu discurso aos interesses dos colonos: incomodado com a “inconstância” e falta de fé dos “negros da terra”, passa a defender a *guerra justa*, em consonância com Dom João III, conforme expresso no *Diálogo sobre a conversão do gentio* (1988).

Para João Adolfo Hansen, mesmo quando Nóbrega defende os indígenas, ele o faz principalmente em prol dos interesses da ordem eclesiástica para a qual trabalhava. Evitar que os indígenas fossem escravizados era, ainda, um modo de defender a permanência do mercado de escravos africanos, à época bastante lucrativo para a Coroa portuguesa: “[...] a defesa da liberdade dos índios, ou, melhor dizendo, do monopólio da Companhia de Jesus na administração dos índios aldeados, reforça objetivamente a dependência

colonial da mão-de-obra africana fornecida pela Coroa” (HANSEN, 2010, p. 138). Vale lembrar que essa dialética ambígua se repete em toda a produção eclesiástica ibérica de defesa aos indígenas, conforme comprova análise de Todorov (2003, p. 241) sobre os textos espanhóis.

Ao que tudo indica, essa concepção jesuítica, ambígua por essência, predominou no Brasil até o século posterior, com os insígnis sermões de Padre Antônio Vieira, severo crítico da condução da política colonial que, durante o século XVII, escravizava e dizimava os indígenas massivamente. Por esses questionamentos frequentes que fazia frente à Santa Inquisição, o religioso foi expulso do Maranhão em 1661, tendo que retornar a Portugal contra sua própria vontade. Em carta escrita ao rei Dom Afonso, a insatisfação do clérigo com a então política vigente fica patente:

As injustiças e tiranias que se têm executado nos naturais destas terras em muito excedem as que se fizeram em África: em espaço de quarenta anos se mataram e se destruíram por esta costa e sertões mais de dois milhões de índios, e mais de quinhentas povoações, como grandes cidades, e disto nunca se viu castigo. (VIEIRA, 2013, carta 85, p. 226-227)

Na carta acima mencionada, o padre sugere, ainda, que novos curas fossem mandados ao Brasil, pois muitos dos portugueses viventes na terra por costume (ou falta dele) não ouviam missa nem pregação, “homens de poucas letras, e menos zelo das almas; porque ou vieram para cá degradados, ou, por não terem préstimo com que ganhar a vida em outra parte” (VIEIRA, 2013, carta 65, p. 83). Essa retórica, que à primeira vista pode parecer uma espécie de contrapropaganda do governo lusitano, visava, na realidade, promover a ação dos jesuítas nas colônias.

Embora por muitos anos Vieira tenha sido interpretado como ícone de defesa dos indígenas, hoje já não há espaço para leituras simplistas como essa. Brandão (2007, p. 195), por exemplo, aponta as contradições de Vieira e as relaciona com a mentalidade expansionista de então:

Diante desse índio desprotegido, carente de “honra” e “maioridade”, Vieira assumia um papel protetor, compreensivo. No entanto, em relação a determinados costumes ou em matéria de religião, mostrava-se menos tolerante, ou melhor, incapaz de penetrar o sentido de determinados gestos de resistência que, apesar de embutirem raciocínios inteligentes, Vieira atribui à ação do demônio.

Concluimos que Nóbrega e Vieira apresentaram defesas parcialmente favoráveis aos indígenas, contrariando o lugar-comum de uma época. Assim, o indígena não é simplesmente uma figura demoníaca, sem alma e idólatra, mas, em alguns textos, é retratado como um cristão em potencial, um ser humano ainda incompleto e passível de conversão. Essas imagens dúbias não colaboraram, porém, a longo prazo, para a preservação das culturas locais; ao contrário, jogaram contra elas. Meras peças do jogo político, os indígenas não tinham voz. Em suma, os religiosos nadavam em conformidade com a corrente política das nações para as quais trabalhavam, buscando manter o estado das coisas e seu próprio poderio.

Portanto, embora os padres alegassem que a salvação dos índios, vistos como comedores de gente, dependia de sua conversão, a relação era inversa. A grande massa de nativos americanos é que compunha, na verdade, a salvação possível dos jesuítas frente à ameaça protestante, que retirava da igreja fiéis e, por tabela, poder. Dada a importância de entender as visões sobre o assunto legadas por esses outros cristãos, compararemos seus relatos a partir da avaliação de três obras, assinadas por autores de diferentes nacionalidades que estiveram no Brasil durante o século XVI: *Duas viagens ao Brasil*, do alemão Hans Staden (1557), *As incríveis aventuras e estranhos infortúnios de Anthony Knivet* (1625), do autor inglês cujo nome a tradição editorial incorporou ao título da obra, e *Viagem à terra do Brasil*, do francês Jean de Léry (1578).

Esses aventureiros, que registraram suas impressões de forma mais livre do que os jesuítas, acabaram por influenciar a literatura posteriormente produzida na Europa sobre as Américas, colaborando, inclusive, para uma renovação do pensamento europeu. Mas, longe de humanizar os indígenas, seus textos se diferenciam dos escritos lusitanos na medida em que se valeram de outras qualificações para descrever o que viam. Assim, por vezes, o nativo é o mesmo selvagem perigoso das duras penas ibéricas, outras vezes, porém, é visto de forma mais amena, tornando-se ora o estranho do qual se deve guardar certa desconfiança, ora o sujeito dotado de qualidades admiráveis que, contudo, se eclipsam por suas heresias e maus costumes.

Dos três relatos que compõem nosso estudo, *Duas viagens ao Brasil*, assinado por Hans Staden (1557), é certamente o mais famoso. A obra teria sido ditada a um certo Doutor Dryander, matemático e cosmógrafo alemão que tenta convencer o leitor sobre a veracidade do relato no preâmbulo da

obra. Impossível mensurar os elementos ficcionais e factuais da narrativa, embora seja fato que o mercenário Hans Staden esteve no Brasil entre 1548 e 1549, antes, pois, de Jean de Léry (1556-1558) e Anthony Knivet (1591-1597). Conhecida ou não pelos outros dois autores supracitados, *Duas viagens ao Brasil* traz elementos que se repetiriam em seus escritos: um ceticismo, ainda embrionário, quanto ao papel da Igreja na catequese indígena, e a ideia, predominante durante a modernidade, de uma primazia do pensamento racionalista frente aos demais saberes, teoria que serviu para legitimar a colonização.

Esse pensamento percorre toda a obra de Hans Staden, pois, segundo nos conta o narrador, após ser aprisionado por perigosos indígenas tupinambás, que pretendiam comê-lo, consegue escapar por meio de vários ardis. O principal deles consistia em ludibriar seus algozes, primeiramente se autodeclarando francês – colonizadores com os quais aqueles indígenas mantinham boas relações –, e, em seguida, amedrontando os seus anfitriões por meio da retórica cristã: quando um grupo grande de indígenas morre, acometido provavelmente por alguma virose, Staden (1557) afirma estar ali um indício de que Jeová agia em sua defesa. Eis o tipo de argumento com que Staden convence o leitor da inferioridade cognitiva dos indígenas, reforçando os estereótipos construídos pelos colonizadores ibéricos sobre os nativos: canibais, supersticiosos e tolos.

Mas uma marca importante de transição para o pensamento moderno presente nesse livro está no elogio à ciência, ideia reforçada não no relato, mas no seu prefácio original, muito possivelmente escrito pelo mencionado Doutor Dryander. Direcionado ao Conde de Nassau, o texto tenta reforçar a veracidade do testemunho de Hans Staden respaldando-o na razão: segundo argumenta, o povo ignorante não aceita aquilo que a ciência já comprovou, o mesmo valendo “[...] para Santo Agostinho e Firminiano [...]. Eles duvidam e não querem reconhecer que possam existir antípodas, isto é, homens que de certa forma estão num lugar oposto da Terra” (STADEN, 2019, p. 22). Ou seja, ao criticar abertamente a igreja católica e seus devotos, o livro indiretamente elogia o calvinismo.

Aliás, é importante assinalar que os relatos protestantes diferem daqueles deixados pelos padres por gozarem de maior liberdade ideológica, pois, afinal, não atuavam em prol de instituições religiosas do território brasileiro. No entanto, a despeito desse fato, se não a religião, a religiosidade

segue sendo a pedra de toque desses textos, de modo que, na conclusão da obra, Staden (1557) dá a entender que foi salvo por sua fé, ficando latente a compreensão de que o Deus cristão protestante é eminentemente superior ao Deus cristão católico. Há, portanto, não um questionamento do cristianismo em si, senão da hegemonia do catolicismo lusitano vigente no Brasil naquele momento.

Além disso, o estrangeiro frente ao português é também o outro e, nesse sentido, o indígena passa a ser o outro do outro. Daí um deslocamento maior que nos leva, por vezes, a pensar que, se os indígenas são selvagens, franceses e portugueses por vezes são canibais de outro tipo. Desse modo, a certa altura, o cativo pensa que seria salvo por um francês; este, surpreendentemente, aconselha os indígenas a comê-lo. Se Hans Staden logo pensou que seria salvo – “Fiquei feliz, pois pensei: ele é cristão e fará algo em meu favor” (STADEN, 2019, p. 75) –, sua alegria durou pouco. Diante da perfídia do outro europeu, o prisioneiro mostra seu descrédito frente ao ser humano, citando um excerto bíblico que apoia esse julgamento: “Então pensei no versículo de Jeremias, capítulo 17, que diz: amaldiçoado será o homem que confiar nos homens” (STADEN, 2019, p. 75).

A narrativa de *Viagem à terra do Brasil*, assinada por Jean de Léry, comporta elementos análogos à de Hans Staden. Lançada pela primeira vez, na Europa, em 1578, não é difícil depreender que Léry também tenha pintado algumas quimeras para seus leitores. Dentre os exageros que marcam a narrativa, chama a atenção o episódio de um monstro marinho com aparência humana:

Não quero omitir a narração que ouvi de um deles de um episódio de pesca. Disse-me ele que, estando certa vez com outros em uma de suas canoas de pau, por tempo calmo em alto mar, surgiu um grande peixe que segurou a embarcação com as garras procurando virá-la ou meter-se dentro dela. Vendo isso, continuei o selvagem, decepei-lhe a mão com uma foice e a mão caiu dentro do barco; e vimos que ela tinha cinco dedos como a de um homem. E o monstro, excitado pela dor pôs a cabeça fora d'água e a cabeça, que era de forma humana, soltou um pequeno gemido. (LÉRY, 1961, p. 130)

Embora a presença de criaturas insólitas nas narrativas de viagem fosse um estilo expressivo do medievo, não deixa de ser curioso o recurso estilístico utilizado por Léry: sem testemunhar a existência desta

criatura bizarra², desloca a veracidade do fato para outro narrador, um indígena. Possivelmente esse deslocamento se justifica porque, durante o renascimento, os monstros foram perdendo cada vez mais sua popularidade entre os leitores ávidos pela realidade dos fatos. Daí a persistência dos autores em assegurar o que viram e o que “ouviram dizer”, um indício claro do empirismo constitutivo do pensamento moderno. Também nas narrativas de Hans Staden (1557) e de Anthony Knivet (1625) os monstros, embora presentes, perdem espaço para um tom mais sóbrio e científico.

Essa aproximação com a ciência rendeu a Jean de Léry o título de “pai da escrita etnográfica”. Em estudo que compara Léry a Lévi-Strauss, Frank Lestringant (2000, p. 86) afirma: “Léry fornece previamente a Lévi-Strauss não apenas um repertório de atitudes e sentimentos, mas um espelho no qual o etnólogo do século XX se reconhece em cada detalhe”. Mas, se o posicionamento de Lévi-Strauss ao longo de sua vida transita de uma oposição entre natureza e cultura para desembarcar posteriormente em uma antinomia reflexiva quanto à condição humana, o relato de Jean de Léry nasce deste ponto “final” da obra de Lévi-Strauss. É que *Viagem à terra do Brasil* se presta, já nas primeiras páginas, a contestar o relato de outro francês, o *Singularidades da França Antártica*, do frei franciscano André Thévet. Pastor calvinista em formação, ao atacar seu compatriota católico, Léry mostra discordância com todo o projeto da Igreja Romana em construir uma colônia francesa no Brasil.

A crítica de Léry se dirige a práticas perversas costumeiramente aplicadas na América pelos católicos franceses, especialmente a formação de alianças comerciais com os indígenas, uma estratégia também empregada na América do Norte, onde os franceses obtiveram inicial lucro com o comércio de peles. No Brasil, a preocupação com a integração dos indígenas era posta em segundo plano, e os capuchinhos conseguiram menor poder de decisão sobre as coisas da França Antártica quando comparados aos jesuítas ibéricos. Visando o êxito de seu projeto, os franceses tentavam assimilar os valores locais, imitando os nativos e gerando filhos com as mulheres nativas, a fim de melhor influenciar nas decisões tribais. O texto de Andrea Daher

² Possivelmente um peixe-boi.

explica como esse endotismo³ caracterizou o processo colonial francês em suas colônias brasileiras:

Uma prática corrente dentre os franceses, na época, consistia em abandonar, em plena vida selvagem, meninos, provavelmente recolhidos nos portos da Normandia, para que se integrassem às sociedades indígenas, cujos costumes, diziam os rumores, compartilhavam inteiramente do casamento ao canibalismo. (DAHER, 2002, p. 74)

Jean de Léry considerava essas práticas repulsivas, conforme lemos em sua obra:

Com pesar sou, porém, forçado a reconhecer aqui que alguns intérpretes normandos, residentes há vários anos no país, tanto se adaptaram aos costumes bestiais dos selvagens que, vivendo como ateus, não só se poluíam em toda espécie de impudícias com as mulheres selvagens, mas ainda excediam os nativos em desumanidade, vangloriando-se mesmo de haver morto e comido prisioneiros. Eu conheci um rapazote de treze anos que já copulava com mulheres. (LÉRY, 1961, p. 160)

Constata-se, ao longo da leitura de *Viagem à terra do Brasil*, que seu autor não estabelece uma defesa explícita dos “selvagens”. O que há é uma relativização desse julgamento negativo dos costumes tupinambás a partir de uma criticidade que se desdobra sobre as práticas coloniais empreendidas pelo próprio governo francês. O pessimismo é predominante e, embora o texto seja adornado com elogios eventuais aos indígenas, sua conclusão sobre eles é trágica. Jean de Léry (1961, p. 176) defende a hipótese camita para justificar a impossibilidade de conversão dos “gentios” brasileiros:

No que concerne à beatitude eterna em que cremos e na qual esperamos depois de Cristo, são os selvagens um povo maldito e desamparado de Deus, não obstante as noções muito imperfeitas que possuem da vida futura, e embora com respeito à vida terrena não exista, como já demonstrei, povo menos apegado aos bens humanos. Parece-me pois mais provável que descendam de Cam.

³ Segundo a própria autora, em nota apresentada ao final de seu artigo, o termo *endotismo* designa, no contexto em questão, o fenômeno de penetração dos franceses no tecido social indígena, conforme desenvolvido por Frank Lestringant (1563), no artigo “Les débuts de la poésie latine au Brésil: le De Rebus Gestis Mendi de Saa”.

Segundo esse raciocínio, os nativos americanos seriam descendentes de Cam, filho de Noé, amaldiçoado pelo pai após o dilúvio, pois, em conformidade com a tradição bíblica, “tendo visto a nudez de seu pai, saiu fora a dizê-lo a seus dois irmãos” (Gênesis 9, 22-23) (BÍBLIA..., 1985). Também o Padre Manuel da Nóbrega (1988) defendia essa teoria, postulando, contudo, que, apesar dessa ascendência maldita, os indígenas eram passíveis de conversão.

Paradoxalmente, o texto de Jean de Léry (1961) sobre os tupinambás não se reduz a inseri-los somente no rol da bestialidade. A América, sob os olhos desse francês, estaria presa a uma atemporalidade mítica, em processo de corrupção e degradação devido aos avanços da colonização. O pastor huguenote construía, sem muita noção disso, dois mitos que por longo tempo se perpetuariam no Ocidente: a ideia de que o indígena é o homem primitivo, equivalente ao europeu do passado; e o ideal do “bom selvagem”, daí derivado, que compara o homem nativo a uma folha de papel em branco em vias de se corromper. Apegado à ideia calvinista de predestinação, Léry conclui que os nativos da terra, mesmo que dotados de qualidades, estão implacavelmente condenados ao inferno, visto que desconhecedores da escrita e refratários às leis de Deus.

Importa ressaltar que o texto de Léry (1578), bem como o de seu opositor, Thévet (1558), causariam forte impacto na Europa, influenciando, subsequentemente, as filosofias de Michel de Montaigne e de Jean-Jacques Rousseau. Montaigne (1595) se valeria desses relatos para a construção do famoso ensaio “Dos canibais”, no qual questiona, de forma então inédita, as percepções europeias sobre barbárie e refinamento dos costumes. Publicado em sua obra máxima, *Ensaio*, o texto de Montaigne (1984) impõe ao leitor uma questão perturbadora: quem de fato é inferior, o tupinambá “comedor de gente” em nome da coragem e da virtude, ou o europeu que, em prol de um projeto civilizatório, comete uma série de crimes bárbaros contra os povos originários? Em 1762, Rousseau (1973) publica *Emílio ou da Educação*, obra que por seu turno, consolidaria, no século XVIII, a imagem do “bom selvagem”, embrionária em Léry.

Essa ideia de que a “descoberta” da América compôs, junto com a Revolução Científica e a Reforma Protestante, um pilar importante para a construção de uma nova concepção de mundo, calcada no pensamento moderno, longe de ser original, é defendida por alguns autores, dos quais destacamos o filósofo Danilo Marcondes. Para ele, a publicação de “Dos canibais” é prova crucial desse argumento:

Minha hipótese consiste em mostrar que há um aspecto específico da importância da descoberta do Novo Mundo pelos europeus para a discussão cética do início do pensamento moderno que denomino aqui “argumento antropológico”, na medida em que traz um novo argumento cético: Haveria uma natureza humana universal? E de que critérios dispomos para definir “natureza humana”, diante da diversidade de culturas que aí se encontram? (MARCONDES, 2012, p. 423)

Marcondes chama a atenção para um fato intrigante: entre os estudiosos de Montaigne, poucos esquadrinharam as considerações do filósofo sobre as Américas. Estamos de acordo com o autor, e nos arriscamos a ir um pouco além: é mesmo possível que Montaigne tenha sido, em “Dos canibais”, o primeiro pensador a contrapor “costumes” (um atributo cultural) e “natureza humana universal”. Nesse ensaio, Montaigne (1984) desenvolve reflexões essenciais para a posteridade filosófica e humanística ao utilizar, de forma pioneira, a fala de um indígena com quem hipoteticamente teria se encontrado, para criticar os costumes europeus. Graças a essa inversão, o leitor europeu se dava conta de que o estranhamento causado pelo outro era proporcional ao estranhamento que neste ele produzia. O mal-estar dessa constatação, àquela altura, não poderia ser maior, pois, afinal, se a identidade é centrípeta, a alteridade é sempre centrífuga⁴.

Em análise do ensaio “Dos canibais”, Luiz Costa Lima (2003, p. 108) ressalta o ceticismo do filósofo francês no que se refere às divergências europeias sobre os tupinambás, como “[...] se Montaigne afirmasse: os autores respeitáveis discordam entre si e eu, do interior de minha biblioteca, anoto a instabilidade do que costumava se apresentar como unívoco”. Essa mesma instabilidade estaria presente em *Peregrinação*, de Mendes Pinto (1614), texto que “prenuncia o romance da colonização” (LIMA, 2003, p. 102), ao fazer uso de uma *persona* ficcional para criticar as práticas coloniais portuguesas na Ásia do século XVI. Para o teórico, a leitura dessa obra permite-nos compreender que a axiomática cristã lusitana, já nos princípios da colonização, “se mostrará tão contraditória que os conquistadores seguintes terão de justificar o Império ou o território a colonizar de outro modo, não mais teológico e sim biológico ou por uma variante do biológico: a disseminação de modos civilizados” (LIMA, 2003, p. 101).

⁴ Baseamo-nos, neste trabalho, no conceito levinasiano de alteridade. Nesse sentido, “o outro é o que não pode ser contido, que conduz para além de todo contexto e do ser” (LÉVINAS, 2004, p. 15).

Ora, estamos de acordo com Costa Lima quanto à genialidade de Mendes Pinto e sua importância para a produção literária lusitana posterior. O grande problema é que, embora tenha sido escrito entre 1570 e 1578, *Peregrinação* seria publicado somente no século subsequente, posteriormente, pois, aos textos abordados em nosso estudo. O retardamento da publicação de Mendes Pinto, que vem ao prelo somente após a morte do autor, está, ainda segundo Costa Lima, muito possivelmente ligado ao teor crítico da obra, tendo em vista a rígida censura da época. Também devido às polêmicas que comportavam, os textos assinados por aventureiros estrangeiros que estiveram no Brasil só foram traduzidos para o português tardiamente, mais precisamente a partir do século XIX, pois, conforme atesta Sheila Hue (2008, p. 27), o desinteresse pela obra de Knivet, por exemplo, possivelmente se deve “[...] à imagem extremamente negativa que ele constrói dos portugueses de um modo geral e, mais especificamente, da família Correia de Sá, a dinastia que por tantos anos governou o Rio de Janeiro”.

Araripe Júnior foi o primeiro a traduzir as obras de Hans Staden (1892) e de Jean de Léry (1889⁵). A dificuldade em lidar com o texto, àquela época já arcaico, é assumida pelo tradutor, que, a respeito de *Viagem à terra do Brasil*, afirmou: “Além dos termos obsoletos e das transposições, o estilo irregular do autor dificulta a inteligência do texto, e exige acurada atenção e a repetição da leitura para combinar os períodos e perceber o sentido das orações” (ARARIPE, 1889, p. 111). Devido à constante dificuldade em acessar os manuscritos originais, quase todas as traduções dos textos coloniais dos séculos XVI e XVII, realizadas no século XIX, aliás, eram feitas a partir de fontes secundárias, o que afastava as versões brasileiras dos originais. Essa realidade só se modifica a partir do século XX, com os avanços historiográficos.

Inusitado, nesse sentido, é o caso de *As incríveis aventuras e os estranhos infortúnios de Anthony Knivet*, do nobre inglês cujo nome figura no título da obra. Publicado na Inglaterra em 1625, seria traduzido no Brasil em 1878, com base em uma edição holandesa. Somente em 1947 ganharia tradução integral a partir do inglês, feita por Guiomar de Carvalho Franco. O texto de Anthony Knivet, que esteve no Brasil entre 1591 e 1599, assume um tom mais literário e esteticamente refinado, quando comparado aos

⁵ Esta, tradução parcial.

relatos antes aqui analisados de Jean de Léry e de Hans Staden. Algo que talvez se explique pela origem do inglês: na condição de nobre, distinguia-se da maioria dos outros aventureiros, homens pobres ou endividados que se lançavam ao mar para enriquecer.

Ao que tudo indica, portanto, Knivet uniu-se à frota de Thomas Cavendish movido pelo sabor da novidade, visto que o almirante já havia completado a circum-navegação e pretendia repetir o feito através do Estreito de Magalhães. Cavendish aporta, antes, no Brasil e saqueia a Vila de Santos, ato que o consagra como um dos maiores piratas de nossa história: unidas as Coroas ibéricas, os atos da Inglaterra contra o Brasil tornam-se legítimos, visto que James I era inimigo declarado da Espanha. Mas Cavendish não imaginava as nefastas consequências que o saque traria para si próprio, pois, ocupado com a ladroagem, demora muito para partir, chegando, enfim, ao estreito tarde demais. Malograda a segunda parte da missão do corsário, o erro representou uma baixa de aproximadamente duzentos homens, ou seja, praticamente toda a sua frota.

Ao que tudo indica, Anthony Knivet foi um dos poucos que sobreviveram à tragédia para contar a história, fazendo-o por meio de uma narrativa surpreendente, tanto pelo teor lusofóbico como pelo tom pessimista que adota, similar ao de seu conterrâneo Thomas Hobbes, autor da célebre frase “o homem é o lobo do homem”. No relato de Knivet, o indígena deixa de ser o pior dentre os selvagens, tornando-se, ao lado dos europeus, apenas uma espécie diferente de predador natural dos outros homens. Essa desilusão com o humanismo é anunciada desde o princípio da narrativa, quando Knivet, ainda no navio recém-saído da Inglaterra, vê um português que integrava a frota ser enforcado. Teria sido denunciado por dois marinheiros japoneses ao próprio Cavendish, sob a alegação de que pretendia conspirar contra ele. Knivet se aproxima de um desses japoneses com os quais pensa ter feito amizade, até perceber, a tempo, que eles tinham a intenção de o saquear: “De manhã entreguei-lhe todo o dinheiro e ele jurou que em menos de duas horas estaria de volta, todavia fiquei mais de cinco horas esperando [...]. Acabei recuperando por meus próprios meios o que era meu, mas a amizade acabou” (KNIVET, 2008, p. 46).

Não demoraria para que o narrador se decepcionasse igualmente com seus compatriotas ingleses – “nossos homens brigavam por comida como se fossem judeus e não cristãos” (KNIVET, 2008, p. 38) – e, posteriormente, com os indígenas brasileiros: “Quando me levaram a Martim de Sá, todos

aqueles canibais que tinham me jurado a maior amizade, transformaram-se em meus maiores e mais mortais inimigos e com grande alarido me ridicularizavam” (KNIVET, 2008, p. 88). Porém, ao longo de todo o texto fica claro que os portugueses são, na opinião dele, a escória da colônia. Isso porque, capturado, Anthony Knivet torna-se escravo da família Correia de Sá, então governante do Brasil.

Ao longo de nove anos, Knivet tentou por diversas vezes fugir do poderio dos seus senhores, vivendo, por vezes, entre os indígenas, por livre vontade: “[...] decidi colocar-me antes nas mãos da piedade bárbara dos selvagens do que da crueldade sanguinária dos portugueses cristãos” (KNIVET, 2008, p. 89). Sua estratégia de sobrevivência consistiu em tentar ocultar dos portugueses sua origem nobre e protestante, enquanto se apresentava aos indígenas como francês, inimigo dos “peros” (portugueses). Ele só conseguiu se livrar dos desmandos da família Correia de Sá quando esta embarcou para Lisboa, já destituída no Brasil de seus cargos públicos. Lá, Anthony Knivet teria contado com a ajuda de uma freira inglesa para retornar, após uma década, à Inglaterra.

A narrativa em questão, ainda pouco conhecida e estudada, é mais sóbria, quando comparada com os demais textos que analisamos. Totalmente distanciado do estilo medieval, *As incríveis aventuras e estranhos infortúnios de Anthony Knivet* não faz qualquer menção a monstros ou criaturas insólitas. Trata-se de obra muito mais descritiva dos costumes observados e fatos vividos, trazendo, por vezes, reflexões pessoais sobre o que observa, estilo que se assemelha ao que posteriormente constituiria a ficção, conforme demonstram os trechos supracitados. Acreditamos, aliás, que o que diz Costa Lima a respeito de *Peregrinação*, de Fernão Mendes Pinto, estende-se à literatura de viagem quinhentista e seiscentista como um todo:

A indagação da especificidade da experiência histórica portuguesa serve, pois para a melhor compreensão do que se passará nos séculos próximos seguintes. E isso tanto de um ponto de vista político, como da própria diferenciação discursiva, com a constituição das áreas historiográfica, antropológica e ficcional. (LIMA, 2003, p. 102)

Utilizando conceitos do próprio Costa Lima (1986) em outra obra sua, *Sociedade e discurso ficcional*, frisamos que o fictício não se confunde com o ficcional, isto é, a obra de arte, para ser literária, pressupõe a assunção de sua própria ficcionalidade. Assim, analisamos até aqui somente textos que atuavam sob a hermenêutica dominante, segundo a qual a verdade deveria pairar acima de tudo. Não são, portanto, obras de *literatura*, embora

eventualmente façamos uso desse termo de modo genérico, em referência a toda e qualquer produção escrita de uma época. Os relatos não se compunham a partir de qualquer preocupação estética e se pretendiam arautos da verdade, ainda que claramente comportassem elementos ficcionais.

Nesse sentido, os relatos quinhentistas e seiscentistas sobre a colonização se diferenciam dos relatos jesuíticos não por trazerem uma ruptura revolucionária na composição verbal, mas porque transferiram a autoridade de quem ditava a “verdade”, conferindo ao indivíduo o direito à palavra. Por outro lado, também se distinguem quanto à produção e ao público destinatário, visto que faziam uso de um meio de divulgação em larga escala: a imprensa. Alcançaram, graças a essa tecnologia, certa popularidade, servindo como inspiração para a literatura vindoura e, assim, representando uma breve pulsão contrária ao veto ficcional sustentado pela Igreja. Já os textos jesuíticos eram de tradição oral e se dirigiam à população local, de modo que obtiveram pouco alcance e influência na Europa. Para Ana Lúcia de Oliveira (2003, p. 74), a interdição jesuítica, nesse sentido, é clara:

[...] pode(-se) vislumbrar a íntima associação entre esta valorização das formas orais em detrimento da palavra escrita, no âmbito do pensamento teológico aqui enfocado, e a ausência de criação de condições de possibilidade para o surgimento de um espaço literário no século XVII ibérico.

Sem qualquer pretensão de dar por encerradas as discussões deste artigo, julgamos conveniente a realização de outros estudos abordando uma gama mais ampla de textos coloniais que extrapolem o recorte que fizemos. Esperamos, porém, que a breve análise aqui empreendida dê conta de derrubar uma interpretação ainda equivocada, segundo a qual os textos quinhentistas são unânimes em suas representações dos povos originários. Também não se sustenta a ideia simplista de que os textos franceses trazem uma visão “positiva” sobre os povos originários, em oposição à visão “negativa” promovida pelos relatos ibéricos. Conforme Daher (2002, p. 83):

A tese corrente de uma divisão no interior da “literatura” sobre o Brasil — de um lado, a visão do colonizador português que deprecia a imagem do índio e, de outro, a do viajante francês que o exalta — é, no entanto, de extrema simplicidade. Ela não pode dar conta das clivagens no interior das ideologias religiosas dos séculos XVI e XVII, nas quais se acham inseridas as visões de viajantes, colonizadores e missionários, e nem da lógica de formação e de circulação de um capital de informação sobre os índios brasileiros.

O que vemos, portanto, é que foi produzida uma certa variedade de interpretações sobre os nativos, que importaram mais aos europeus pelas definições etnocêntricas que geraram do que por qualquer definição do que viria a ser o outro. Afinal, se em Jean de Léry (1578) há mais uma oposição às ideias católicas do que uma defesa dos indígenas, também em Hans Staden (1557) e em Knivet (1625) assistimos à crítica aos costumes portugueses, servindo os nativos descritos como contraponto aos horrores lusitanos. Em suma, a “descoberta” dos povos originários produziu no homem ocidental uma crise que se desdobrava a partir das contradições insolúveis do projeto colonizador que empreendia. Ao se ver refletido no espelho que entregou nas mãos dos colonizados, o colonizador criou um mito, o do homem primitivo, para a ele se opor e, assim, salvar a sua própria alma.

Referências

ARARIPE JÚNIOR, Tristão de Alencar. *Istoria de uma viagem feita á terra do Brazil por joão de leri traduzida em linguagem vernácula*. Editoração eletrônica de Ivanice Cássia Foschiera. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, nº52, v. 80, p. 111-372, Rio de Janeiro: 1889.

BÍBLIA Sagrada. 41. ed. São Paulo: Paulinas, 1985.

BRANDÃO, Helena Hathsue Nagamine. Etnocentrismo e alteridade indígena: ambigüidades do discurso colonial em escritos de Vieira. *Filologia e Linguística Portuguesa*, São Paulo, n 9, p. 185-200, 2007.

DAHER, Andréa. Do selvagem convertível. *Topoi*, Rio de Janeiro, v. 3, n. 5, p. 71-107, 2002.

JOÃO III. *Regimento que levou Tomé de Souza governador do Brasil*, Almerim, AHU, códice 112, fls. 1-9. Lisboa: 1548.

HANSEN, João Adolfo. *Manuel da Nóbrega*. Recife: Massangana, 2010.

HUE, Sheila Moura. Introdução In: KNIVET, Anthony. *As incríveis aventuras e estranhos infortúnios de Anthony Knivet*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008.

KNIVET, Anthony. *As incríveis aventuras e estranhos infortúnios de Anthony Knivet*. Tradução Sheila Moura Hue. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008.

LESTRINGANT, Frank. De Jean de Léry a Claude Lévi-Strauss: por uma arqueologia de Tristes trópicos. *Revista de Antropologia*, São Paulo, v. 43, n. 2, p. 81-103, 2000.

LÉVINAS, Emmanuel. *Entre nós: ensaios sobre a alteridade*. Tradução Pergentino Stefano Pivatto. Petrópolis: Vozes, 2004.

LÉRY, Jean de. *Viagem à terra do Brasil*. Tradução Sergio Milliet. Rio de Janeiro: Editora Biblioteca do Exército Brasileiro, 1961.

LIMA, Luiz Costa. *O redemunho do horror: as margens do Ocidente*. São Paulo: Planeta, 2003.

LIMA, Luiz Costa. *Sociedade e discurso ficcional*. Rio de Janeiro: Guanabara, 1986.

MARCONDES, Danilo. Montaigne, a descoberta do Novo Mundo e o ceticismo moderno. *Kriterion*, Belo Horizonte, v. 53, n. 126, p. 421-433, 2012.

MONTAIGNE, Michel de. “Dos canibais”. In: *Os pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, 1984.

NÓBREGA, Manuel da. *Cartas do Brasil: cartas Jesuíticas*. São Paulo: Edusp, 1988.

OLIVEIRA, Ana Lúcia de. *Por quem os signos dobram: uma abordagem das letras jesuíticas*. Rio de Janeiro: Eduerj, 2003.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Emílio ou Da educação*. Tradução Sérgio Milliet. São Paulo: Difusão Europeia do livro, 1973.

STADEN, Hans. *Duas viagens ao Brasil*. Tradução Angel Bojadsen. Porto Alegre: L&PM Pocket, 2019.

TODOROV, Tzvetan. *A conquista da América: a questão do outro*. Tradução Leila Perrone Moisés. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

VIEIRA, Antônio. *Cartas Missionárias*. Lisboa: Círculo de Leitores, 2013. t. 1. v. 2. (Coleção Obras completas Padre António Vieira).