



Revista de História (São Paulo)

ISSN: 0034-8309

Universidade de São Paulo, Faculdade de Filosofia, Letras
e Ciências Humanas, Departamento de História

Daher, Andrea

A INVENÇÃO CAPUCHINHA DO SELVAGEM NA ÉPOCA MODERNA*

Revista de História (São Paulo), núm. 177, a01417, 2017

Universidade de São Paulo, Faculdade de Filosofia,
Letras e Ciências Humanas, Departamento de História

DOI: <https://doi.org/10.11606/issn.2316-9141.rh.2018.127576>

Disponível em: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=285063007001>

- Como citar este artigo
- Número completo
- Mais informações do artigo
- Site da revista em redalyc.org

UAEM redalyc.org

Sistema de Informação Científica Redalyc

Rede de Revistas Científicas da América Latina e do Caribe, Espanha e Portugal

Sem fins lucrativos acadêmica projeto, desenvolvido no âmbito da iniciativa
acesso aberto



A INVENÇÃO CAPUCHINHA DO SELVAGEM NA ÉPOCA MODERNA*

Contato
Instituto de História UFJR
Largo de São Francisco de Paula, 1
22051-070 – Rio de Janeiro – RJ – Brasil
andreadaher@gmail.com

 **Andrea Daher****

Universidade Federal do Rio de Janeiro
Rio de Janeiro – Rio de Janeiro – Brasil

Resumo

Da experiência colonial francesa no Maranhão do início do século XVII, a França Equinocial, resultou a publicação de duas importantes narrativas pelos missionários capuchinhos Claude d'Abbeville e Yves d'Évreux. Esse *corpus* de obras francesas é marcado por transcrições em língua tupi, em particular de arengas de chefes indígenas. O índio tupinambá que surge dotado de fala nessas narrativas missionárias é também fruto de uma “herança” do relato do calvinista Jean de Léry, ao qual se atribui, legitimamente, a “invenção do selvagem”. Por sua vez, muito longe do pessimismo dogmático do huguenote sobre as possibilidades de conversão dos índios, marcado de primitivismo, a escrita missionária dos capuchinhos também contribuiu, utopicamente, para a “invenção do selvagem” na França, no interior da experiência mística que suas descrições encenam.

Palavras-Chave

relatos missionários seiscentistas – capuchinhos franceses – representação do selvagem – índios tupinambá

* Texto da conferência que proferi na ocasião do concurso para professor titular do Instituto de História da Universidade Federal do Rio de Janeiro, em setembro de 2015. Para esta publicação, foram adicionadas notas explicativas, de cunho bibliográfico, mantendo-se, de modo geral, a estrutura original da narrativa, voltada necessariamente para os resultados mais relevantes das pesquisas realizadas e publicadas durante a minha carreira. A estes somei novas perspectivas, de modo a sustentar as proposições feitas aqui em torno da “invenção do selvagem”, na França das primeiras décadas do século XVII.

** Andréa Daher é doutora em história pela *École des hautes études en sciences sociales*, Paris, França. É professora titular de teoria e metodologia da História do Instituto de História e do Programa de Pós-graduação em História Social da Universidade Federal do Rio de Janeiro, onde coordena o *Laboratório de pesquisa em história das práticas letradas*.



THE CAPUCHIN INVENTION OF THE SAVAGE IN MODERN ERA

Contact
Instituto de História UFJR
Largo de São Francisco de Paula, 1
22051-070 – Rio de Janeiro – RJ – Brazil
andreadaher@gmail.com

 **Andrea Daher****

Universidade Federal do Rio de Janeiro
Rio de Janeiro – Rio de Janeiro – Brazil

Abstract

The French colonial experience in Maranhão at the beginning of the seventeenth century, Equinocial France, led to two important accounts by the Capuchin missionaries Claude d'Abbeville and Yves d'Évreux. These French accounts are characterised by transcriptions in the Tupi language, in particular the speeches of indigenous chiefs. The Tupinamba Indian who appears as a speaker in these missionary narratives is also the result of the "heritage" of the account of the Calvinist Jean de Léry, who is legitimately attributed with the "invention of the Savage". However, far from Léry's dogmatic pessimism about the possibilities of converting the Indians, characterised by primitivism, the missionary writing of the Capuchins also contributed utopically to the "invention of the Savage" in France within the mystical experience that is depicted in their reports.

Keywords

Sixteenth-century mission accounts – French Capuchins – representation of the Savage – Tupinamba Indians

Grande Monarca, tu te dignaste a nos enviar grandes personagens e Profetas para nos ensinar a Lei de Deus e nos proteger contra os nossos inimigos. Para sempre, a ti seremos agradecidos, pois, até hoje, levamos uma vida miserável, sem lei e sem fé, nos entrecomendo uns aos outros. Admiro a grandeza que vejo no grande Monarca que és, de uma nação como esta e de tão grande país.¹

Com essas palavras, pronunciadas em tupi, o índio *Itapoucou*, rebatizado Louis Marie, abriu a arenga que fez em nome dos seus diante do rei de França, Luís XIII.

É precisamente essa figura de um índio eloquente, que expressa em sua própria língua o seu desejo de cristianização e de afrancesamento, o produto triunfante dos relatos dos missionários capuchinhos enviados ao Maranhão, dois anos antes, em 1612.

A experiência colonial francesa, a França Equinocial, legou um *corpus* de publicações, composto de dois importantes relatos missionários. Em 1614, foi editada a *Histoire de la Mission des Pères Capucins en l'Isle de Maragnan* [História da missão dos padres capuchinhos na ilha de Maranhão], narrativa completa da viagem do padre Claude d'Abbeville e de seu retorno à França, em 1614, acompanhado de seis embaixadores tupinambá.

Um ano depois, foram impressos os exemplares do livro de seu corre-ligionário, Yves d'Évreux, com um título que sugere a continuação do relato do padre Claude, *Suite de l'histoire des choses mémorables advenües en Maragnan és anneés 1613 & 1614* [Continuação da história das coisas memoráveis acontecidas no Maranhão nos anos 1613 e 1614].² Porém, os exemplares do livro do padre Yves foram destruídos nas oficinas de impressão, em Paris, segundo a mesma política que levou a monarquia francesa a abandonar a empresa colonial brasileira. Em novembro de 1615, os franceses foram definitivamente rechaçados do Maranhão e o livro do padre Yves condenado ao silêncio pelos detratores da França Equinocial, em nome da aliança franco-espanhola, prometida pelo casamento de Luis XIII e Ana d'Áustria. A princípio, um único exemplar

¹ CLAUDE D'ABBEVILLE. *Histoire de la Mission des Pères Capucins en l'Isle de Maragnan et terres circonvoisines où est traicté des singularitez admirables & des moeurs merueilleuses des Indiens habitants de ce país [...]* A Paris, De l'Imprimerie de François Huby, M.DC.XIV. Avec Privilege du Roy, p. 341v-342: "Grand Monarque, tu as eu agreable de nous envoyer des grands personnages avec des Prophetes pour nous enseigner la Loy de Dieu & nous maintenir contre nos ennemis. A jamais nous t'en serons redevables: d'autant que jusques à present nous avons mené une vie miserable, sans loy & sans foy, nous entremengeans les uns les autres. J'admire ta grandeur te voyant le Monarque d'une telle nation et d'un si grand país."

² YVES D'ÉVREUX. *Suite de l'histoire des choses mémorables advenües en Maragnan és anneés 1613 & 1614 [...]* A Paris, De l'imprimerie de François Huby, M.DC.XV. Avec Privilege du Roy.

teria sido salvo, encadernado e oferecido ao rei.³ Nele, a menção ao privilégio real, que aparece impressa na capa, indica que a autorização de edição não se traduziu em força de divulgação.

Nesses relatos missionários, que exortam à colonização do Maranhão, os Tupinambá aparecem dotados de palavra, para enunciar, em sua própria língua, seu desejo de conversão e de sujeição. A conversão religiosa se realiza, assim, analogamente à conversão linguística – do tupi ao francês –, aos olhos do leitor cristão. Essas narrativas se inserem, dessa forma, num movimento, inaugurado nas últimas décadas do século XVI, que contribuiu para a construção de uma representação, a do *Selvagem convertível*. Catolicamente fundamentada, ela provavelmente preparou o mito da bondade original do índio no século XVIII.

Em particular, a representação do índio dotado de fala, nos relatos dos capuchinhos, deve ser alocada numa verdadeira “tradição letrada” francesa, iniciada com a publicação, meio século antes, do livro do huguenote Jean de Léry, *Histoire d'un voyage fait en la terre du Brésil* [*História de uma viagem à terra do Brasil*]. Desde a sua primeira edição, em 1578, este livro traz um “Colóquio [...] entre as pessoas do país chamadas Tupinambá e Tupiniquim em língua selvagem e francês”.⁴ Contrastando fortemente com a ausência de transcrições de discursos de índios nos escritos jesuíticos portugueses, em dois séculos de trabalho evangélico no Brasil, a inserção do colóquio no relato de Léry abre a via à representação de um índio com capacidade enunciativa e que discursa em sua própria língua.

A primeira edição do livro de Jean de Léry resultou de uma experiência inusitada de colonização do Rio de Janeiro, a França Antártica. No interior da colônia, instalada numa ilha da Baía de Guanabara entre 1555 e 1560, reproduziram-se em miniatura as guerras religiosas que rasgariam a França em poucos anos. Os huguenotes enviados ao Rio de Janeiro por Calvino,

³ Em 1835, este exemplar continuava silenciosamente conservado numa seção da Biblioteca Imperial quando Ferdinand Denis o encontrou, tendo publicado, anos depois, uma importante edição comentada: YVES D'EVREUX. *Voyage dans le nord du Brésil fait durant les années 1613 et 1614 par le Père Yves d'Evreux [...]* Leipzig & Paris: Livraria A. Franck, 1864. Um segundo exemplar, um pouco mais completo que o de Paris, encontra-se na *New York Public Library*. Um terceiro remanescente, com mais páginas mutiladas do que os dois outros, pertenceu à Biblioteca de Chartres, mas foi destruído, junto a outras obras raras, em 1944. Em todo caso, são aproximadamente as mesmas páginas que faltam em cada um dos exemplares conhecidos.

⁴ LÉRY, Jean de. *Histoire d'un voyage fait en la terre du Bresil*. Genebra: A. Chuppin, 1580, p. 306–338, capítulo XX, “Colloque de l'entree ou arrivee en la terre du Bresil, entre les gens du pays nommez Tououpinambauoulls, &Toupinenkins en langage Sauvage & François”.

entre eles o próprio Léry, imersos numa violenta controvérsia teológica que os opusera ao chefe da expedição, Villegagnon, acabaram por deixar a ilha e buscar refúgio junto aos Tupinambá em terra firme. Pouco mais de vinte anos depois, Jean de Léry publicaria a “verdadeira história” da colônia antártica, que é também a de sua vida entre os índios, durante quase um ano.

Mas o livro de Léry é muito mais do que isso. O seu sucesso editorial e a sua larga circulação, em função das lutas de representação dos grupos reformados, fizeram com que a sua imagem dócil e cordial dos Tupinambá consistisse num tributo sólido, que teria inaugurado o fenômeno de “tupinambização” das representações do índio americano, na França, numa longa duração, como mostrou William Sturtevant.⁵

Assim, reeditado e reimpresso mais de dez vezes, em francês e latim, até 1611, o livro de Léry circulou amplamente, inclusive nos meios católicos, forjando um horizonte de expectativa no qual se inseriu a narrativa de Claude d’Abbeville, em 1614. O capuchinho se permitiu, até mesmo, parafrasear o relato do huguenote, sobretudo as passagens em que eram descritos os costumes e o “temperamento” dos Tupinambá.

Com efeito, Léry pintou um retrato detalhado dos índios, convidando o leitor a “imaginar-se no seu entendimento”, a “contemplar”, a “ver”.⁶ Este é, aliás, o sentido de “história”, impresso desde o título, *Histoire d’un voyage faict en la terre du Brésil*. Trata-se de uma compilação de “coisas vistas”, porém a serviço da “verdadeira história”, assumindo, assim, a função de panfleto anticolonialista. Nesse sentido, o relato do fracasso da França Antártica vem ratificar o pessimismo dogmático de Léry, que vê os índios como “objeto de uma maldição particular que se adiciona à do pecado original, comum a todos os homens”.⁷

Mesmo tendo parafraseado diversas passagens do relato de Léry, Claude d’Abbeville não aderiu à hipótese avançada por ele sobre a descendência camita e amaldiçoada dos índios. Evitando toda e qualquer conjectura sobre a matéria, o capuchinho pôde inserir, cuidadosamente, a paráfrase do texto do huguenote na *dispositio* do seu relato missionário, sem excluir os Tupinambá, como fizera antes Jean de Léry, da possibilidade de salvação.

⁵ Cf. STURTEVANT, William. “La tupinambisation des Indiens d’Amérique du nord”, in THERIEN, Gilles. *Les figures de l’Indien*. Montreal: Université du Québec à Montréal, 1988, p. 293-303.

⁶ LÉRY, J. de. *Histoire d’un voyage faict en la terre du Bresil*, p. 234.

⁷ *Idem*, p. 120 : “[...] l’objet d’une malédiction particulière qui se surajoute à celle du péché originel commune à tous les hommes”.

Dessa forma, no começo do século XVII, nas obras dos padres Claude e Yves, são afirmadas, apologeticamente, as capacidades civilizatórias e o desejo de conversão dos Tupinambá ao catolicismo trazido, gentilmente, pelos missionários franceses. Por mais que não tenha circulado até a primeira metade do século XIX, o livro do padre Yves d'Évreux veio, assim, completar uma tríade de narrativas francesas calcadas numa "postura" frente aos índios, considerada tolerante e cordial, na anacronia de suas recepções contemporâneas.⁸

Sobre esses fundamentos, afirmados nos livros *O Brasil francês* e *A Oralidade perdida*,⁹ o texto que se segue divide-se em seis momentos, partindo, justamente, do argumento da suposta "abertura para a alteridade indígena" que os relatos dos capuchinhos Claude d'Abbeville e Yves d'Évreux veiculariam, considerando-a como dispositivo letrado particular, dotado de sentido verossímil em seu tempo. Sustenta-se na hipótese de que os capuchinhos produziram uma representação da união franco-tupi a partir de tópicos mobilizadas em discursos utópicos, o que teria predisposto ainda mais as interpretações ulteriores de uma "abertura para o outro" nesses relatos. Encerra-se, no seu sexto momento, conclusivo, na afirmativa de que o "selvagem" não é unicamente uma invenção resultante do relato de Jean de Léry, mas também da pena dos capuchinhos, na França do século XVII.

1. A apologia do outro como mesmo

Há, sem dúvida, uma continuidade histórica no elogio das relações de amizade franco-tupi, atestada desde as representações da "festa brasileira",

⁸ Como dito, essa tríade de obras constitui uma verdadeira "linhagem" de narrativas em que se abre a via à representação vindoura da bondade natural dos índios, na França. O relato do monge Cordelier André Thevet, *Les Singularitez de la France Antarctique*, publicado vinte anos antes do livro de Léry, não participa com a mesma coerência desse corpus. Nele, a América surge autorizada pelos Antigos e despedaçada como um mosaico de singularidades, num discurso que permanece, segundo Frank Lestringant, no estado de "esboço plausível, e não exclusivo." Cf. LESTRINGANT, Frank. *Le huguenot et le Sauvage. L'Amérique et la controverse coloniale en France, au temps des Guerres de Religion*. Paris: Droz, 2004, p. 25. THEVET, André. *Les Singularitez de la France Antarctique, autrement nommée Amerique: & de plusieurs Terres & Isles decouvertes de nostre temps*. Par F. André Thevet, natif d'Angoulesme. A Anvers, Chez les heritiers de Maurice de la Porte, au clos Bruneau, à l'enseigne S. Claude, 1557/1558.

⁹ DAHER, Andrea. *O Brasil francês. As singularidades da França Equinocial. 1612-1615*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007. [Tradução de *Les Singularités de la France Equinoxiale. Histoire de la mission des pères capucins au Brésil (1612-1615)*. Paris: Honoré Champion, 2002.] DAHER, Andrea. *A Oralidade perdida. Ensaios de história das práticas letradas*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2012. [Tradução francesa: *L'Oralité perdue. Essais d'histoire des pratiques lettrées. (Brésil, XVI^e-XIX^e siècles)*. Paris: Classiques Garnier, 2016.]

com a participação de índios trazidos do Brasil, veiculadas pelos livretos da Entrada real de Henri II, em 1550, na cidade de Rouen. Sabe-se, com Patricia Dickason e Frank Lestringant, que essas manifestações estavam calcadas no fenômeno de penetração dos franceses no tecido social indígena, chamado “endotismo”.¹⁰ A presença de intérpretes franceses, *truchements*, vivendo entre os índios, até as primeiras décadas do século XVII, configurou uma modalidade de relação social baseada na aliança amigável para fins de escambo de pau brasil, o que sustentou, inclusive, o projeto político-econômico das duas tentativas francesas de instalação colonial.

No entanto, a tese corrente sobre as visões diferenciadas da “alteridade indígena” por parte de franceses e portugueses, identificadas nos resíduos textuais que nos chegam – que postula, de um lado, a visão do colonizador português que deprecia a imagem do índio e, de outro, a do viajante francês que a exalta¹¹ –, resulta num esquematismo histórico. Ela faz preceder supostas mentalidades às formas históricas de funcionamento dos discursos, reduzindo-os a continentes de testemunhos que permitiriam supor as “visões”.

Por mais que calcados no artifício retórico da autópsia, não há, nesses materiais, o caráter de testemunho objetivo de uma suposta realidade: é no ajuste entre o que é representado e a observação de preceitos teológico-ético-políticos que é possível entender a sua dinâmica.¹² Em suma, a construção retórica, o modo de circulação dos textos – que corriam manuscritos ou impressos – e as condições teológico-ético-políticas da representação eram o que assegurava, então, seus usos e suas funções.

Nos séculos XVI e XVII, como sabemos com João Adolfo Hansen, as práticas letradas eram estruturadas pela “representação” como forma cultural da política católica, substancializada na invenção retórica que unificava metafísica, teologia, ética e política. Essas práticas encenavam as posições hierárquicas do sujeito de enunciação, dos tipos representados e do destinatário dos

¹⁰ LESTRINGANT, Frank. Les débuts de la poésie latine au Brésil: le ‘De Rebus GestisMendi de Saa’ (1563), *De Virgile à Jacob Balde. Hommage à Mme Andrée Thill. Etudes recueillies par Gérard Freyburger*, Publication du Centre de Recherches et d’Etudes Rhénanes, Université de Haute-Alsace (diffusion: Les Belles Lettres), 1987, p. 231–245. DICKASON, Olive Patricia. The Brazilian Connection: a Look at the Origin of French Techniques for Trading with Amerindians, *Revue française d’histoire d’outre-mer*, t. LXXI (1984), n° 264–265, p. 129–146.

¹¹ CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. Imagens de índios do Brasil: o século XVI, *Estudos Avançados*. São Paulo: Instituto de Estudos Avançados, vol. 4, n° 10, set./dez. 1990, p. 91–110: “Pelo fim do século [XVI], estão consolidadas, na realidade, duas imagens de índios que só muito tenuamente se recobrem: a francesa que o exalta, e a ibérica, que o deprecia. Uma imagem de viajante, outra de colono.”

¹² PÉCORA, Alcir. *Máquina de gêneros*. São Paulo: Edusp, 2001, p. 18.

discursos. No mesmo movimento, nelas, era pressuposto que o atributo divino se aplica à natureza e à história, tornando as coisas e os eventos do mundo, por mais que diversos e diferentes entre si, convenientes e semelhantes.

Nesse sentido, uma dupla questão de fundo, de ordem histórica e, não menos, antropológica, diz respeito, de saída, à historicização da relação entre *mesmo* e *outro*, no trabalho crítico contemporâneo. Três configurações históricas, sumariamente esboçadas aqui, oferecem parâmetros comparáveis da relação com a “alteridade indígena”, nos séculos XVI e XVII.

Nas concepções escolásticas – como as dos jesuítas –, tal como afirmadas no Concílio de Trento, o índio não se exclui à Lei natural. É humano, ainda que num grau muito distante da boa humanidade católica. A sua conversão consistia, assim, na conversão do *mesmo* ao *mesmo*, porquanto *próximo*: do índio corrompido pela longa empresa do diabo sobre a sua alma à verdade profunda de uma natureza humana proporcionalmente mais próxima de Deus.¹⁵

Para o huguenote Jean de Léry, a hipótese da origem camita dos Tupinambá comprometia a sua conversão, no interior da doutrina calvinista de meados do século XVI. Como visto, o seu pessimismo dogmático encerra um discurso anticatólico e anticolonialista, na forma de acusação da incoerência do projeto colonial francês de 1555. Mas essa denúncia se faz lado a lado com a construção da imagem de um Tupinambá implicitamente travestido em huguenote massacrado. O *outro* selvagem, camita e condenado, para Léry, é *mesmo*, no “fantasma de identificação” do huguenote perseguido, como sugere Frank Lestringant.¹⁴

Por sua vez, mesmo posicionado junto a Léry no que diz respeito à exaltação da bondade dos índios, Claude d’Abbeville se calou, cinquenta anos mais tarde, quanto à dimensão teológica das origens dos Tupinambá que encontrou no Maranhão, de modo a afirmar a sua convertibilidade. Aliás, se em Jean de Léry há uma relação de identificação entre o huguenote perseguido e o selvagem condenado, em Claude d’Abbeville, a figura do Tupinambá dócil e desejoso de conversão parece também representar, muitas vezes, o herético europeu que motivou o avanço da ordem missionária dos frades menores capuchinhos nas províncias francesas. A coerência interna

¹⁵ HANSEN, João Adolfo. Sem F, sem L, sem R: cronistas, jesuítas & índio no século XVI, in KOSSOVITCH, Elisa (org.), *A conquista da América*. Campinas: CEDES/Papirus, 1993, Cadernos CEDES n° 30, p. 53.

¹⁴ LESTRINGANT, Frank. *Le huguenot et le Sauvage. L’Amérique et la controverse coloniale en France, au temps des Guerres de Religion*. Paris: Droz, 2004, p. 406–410.

e o sentido de totalização do seu livro demonstram, claramente, a intenção do padre Claude de tornar visível aos leitores cristãos a trajetória triunfante do *Selvagem convertível*, que vai do índio canibal ao índio afrancesado. O *outro* tupinambá é, mais uma vez, *próximo* ou *mesmo*.

Em todo caso, nessas três configurações históricas coevas, em sua evidente diversidade, vê-se que a noção de alteridade não era comandada, como é hoje, pela noção de “diferença cultural”, mas, antes, pela semelhança, em graus analógicos. No interior de uma hierarquia cujo topo da escala é sempre a boa humanidade cristã, a selvageria dos índios do Brasil – como homens, dotados de alma, e portanto *mesmos* ou *próximos* – assume o mais baixo grau de semelhança.

Esvazia-se, com isso, a concepção todoroviana de alteridade, calcada justamente na noção contemporânea de “diferença cultural” e marcada pelo equívoco histórico da negação dessa suposta diferença, no século XVI. Ela deixa, assim, de determinar – como escolha teórica datada e ideologicamente definida – a resposta aos problemas de ordem antropológica sobre os modos ontológicos de identificação e de relação com os índios, tal como postulados hoje¹⁵; e, também, aos problemas de ordem retórica e teológico-política, sobre os limites da verossimilhança, em discursos da época moderna, como os que enuncio a seguir, no que concerne aos relatos capuchinhos.

2. O “índio do francês”, entre huguenotes e católicos

Longe de qualquer visão esquemática e interessado no que irremediavelmente faltou à colonização lusa, Sérgio Buarque de Holanda apontou para o “realismo sóbrio e desenganado” dos portugueses frente à “tendência” para a idealização do índio, presente, segundo ele, em “um Las Casas ou um Jean de Léry”.¹⁶

A “tendência”, legitimamente atestada pelo historiador, se sustenta, em boa parte, na adesão declarada dos huguenotes franceses à “*leyenda negra*” anti-espanhola. Ela se expressa, por exemplo, na tradução da *Brevíssima Relación de la destruction de las Índias*, de Las Casas, feita na França pelo huguenote Jacques de Migrode, em 1579, com a finalidade de estigmatização das crueldades cometidas pelos ibéricos no Novo Mundo e, com isso, de propaganda reformada.

¹⁵ DESCOLA, Philippe. *Par delà nature et culture*. Paris: Gallimard, 2005.

¹⁶ BUARQUE DE HOLANDA, Sérgio. *A Visão do Paraíso. Os Motivos edênicos no descobrimento e colonização do Brasil*. São Paulo: Cia. Editora Nacional, 1985, p. 297.

Como afirmou Frank Lestringant, a denúncia da destruição e dos massacres perpetrados nas Índias, implica, para Jean de Léry, na necessidade de que “o outro [Tupinambá] seja protegido em sua integridade física”. Condenado pela maldição camita e ameaçado pela violência luso-espanhola, ele estaria totalmente excluído da possibilidade de redenção. A tese, pertinente no que se refere à ideologia calvinista de então, sustenta-se na “simpatia” e na “generosidade do olhar” de Léry, que culminaram, nos termos de Lestringant, com a “invenção do selvagem”, entre “teologia e etnografia”.¹⁷

Decerto, “simpatia” e “generosidade do olhar” são identificáveis em dispositivos narrativos que fizeram com que a escrita de Jean de Léry fosse considerada, ainda, por Michel de Certeau, como uma “etno-grafia”, anterior à emergência da disciplina, no século XIX.¹⁸ No bojo da herança letrada de que são tributários os relatos dos capuchinhos Claude e Yves, essa “etno-grafia da semelhança” surge, porém, indissociável de uma teologia de finalidade assumidamente salvífica.

É nesse sentido que, no capítulo XV do seu livro, Claude d’Abbeville afirma que era preciso visitar as aldeias da “ilha de Maranhão” para “reconhecer os costumes e modos de vida dos índios”. Sustenta, ainda, que os missionários deviam também “se deixar conhecer” pelos índios, a fim de que “o bom odor” [*la bonne odeur*] se estabelecesse entre eles, e, em seus próprios termos, “para reconhecer todos os seus costumes e maneiras de viver, e depois, em seguida, fazê-los ouvir mais facilmente a finalidade pela qual tínhamos ido até lá”.¹⁹

A “abertura para o outro” que passagens como esta levam a supor é ainda corroborada, no caso particular de Claude d’Abbeville, por dispositivos retóricos que induzem à figura da “conversão às avessas”, no lastro do arquétipo paulíneo de conversão.²⁰ Em cartas enviadas do Maranhão, o padre Claude estende a *valedictio* ou despedida final, a partir da tópica da humildade correntemente usada pelos frades menores capuchinhos, e encerra com a seguinte fórmula: “Vosso mui humilde irmão e servidor em Nosso Senhor, frade Claude d’Abbeville, capuchinho indigno e índio, no momento”

¹⁷ LESTRINGANT, Frank. *Jean de Léry ou l’invention du sauvage. Essai sur l’Histoire d’un voyage fait en la terre du Brésil*. Paris: Honoré Champion, 1999, p. 10, 140 e 158.

¹⁸ DE CERTEAU, Michel. *Etno-graphie. L’oralité ou l’espace de l’autre: Léry*, in *L’Écriture de l’histoire*. Paris: Gallimard, 1975, p. 215–248.

¹⁹ CLAUDE D’ABBEVILLE, *op. cit.*, p. 94v^o–95: “pour reconnoistre toutes leurs costumes et manieres de vivre, pour puis apres leur faire entendre plus facilement la fin pour laquelle nous estions là venus”.

²⁰ Primeira Epístola aos Coríntios (9, 20).

[*"Votre petit frère et serviteur en Nostre Seigneur, frère Claude d'Abbeville, Capucin indigne et Indien pour le présent"*].²¹

Com efeito, a forma do "eu" da enunciação retórica – e dos destinatários, no caso das cartas – não era psicologicamente expressiva, e, sim, inventada pela aplicação de paixões e de caracteres aristotelicamente definidos, que remetiam a uma tipologia socialmente hierarquizada. Sob a instituição retórica, tanto essas formas quanto a das matérias representadas eram sempre mediadas pelas categorias de identidade, de analogia e de semelhança, que constituem a própria forma da representação até o final do século XVII.²²

Assim entendida, a suposta identificação entre *missionário indigno* e índio leva a marca de um modelo pastoral em que os índios eram vistos como "filhos do diabo" e "ignorantes de tudo", porém isentos do veneno da heresia. No interior de uma pastoral calcada na "gentileza" [*"pastorale de la douceur"*], Claude d'Abbeville otimiza as competências dos missionários franceses, plenos pelo aspecto de cordialidade das relações franco-tupi.

Aos capuchinhos caberia observar os signos divinos nas coisas e ordená-los semanticamente em sua pregação, de modo a mover a vontade e a razão dos selvagens-catecúmenos. Disso dependia o triunfo da política católica da França, "filha primogênita da Igreja". É nesse sentido que, nos relatos capuchinhos, a tópica da pregação gentil sustenta-se no argumento da compatibilidade do "natural selvagem" e do humor francês, de modo a promover a comoção, na aceitação voluntária, inocente e consentida da fé católica pelos Tupinambá.

²¹ CLAUDE D'ABBEVILLE. *L'Arrivée des peres capucins en l'Inde Nouvelle appelée Maragnon, avec la reception que leur ont faict les Sauvages de ce pays & la conversion d'iceux à nostre Sainte Foy*. A Paris: Chez Abraham Le Febvre, M. DC. XII, p. 16.

²² Cf. HANSEN, João Adolfo & PÉCORA, Alcir. Categorias retóricas e teológico-políticas das Letras Seiscentistas na Bahia. *Designio* (São Paulo), v. 5, p. 87-110, 2006.

3. O Tupinambá na ordem do discurso

A experiência avaliativa de que esses relatos missionários são produtos – não mais vivenciada misticamente tal como foi pelos capuchinhos, pelos catecúmenos e pelo público, em seu presente –, permite indagar hoje, anacronicamente, como foi construído, na pragmática do discurso, o ponto de vista ético-teológico-político sobre os Tupinambá.

As condições de “aproximação” dos índios, no interior do regime analógico – que, como visto, comandava as modalidades de interação e, em particular, o emprego específico de dispositivos retóricos, nos relatos –, podem ser pensadas a partir dos termos forjados e dos lugares-comuns mobilizados na sua designação. Eles significam todo um conjunto de convenções simbólicas distintivas, que conferem ou subtraem semelhança, pressupondo como fundamento a representação – a posição hierárquica –, antes mesmo de designarem indivíduos empíricos a que se aplicam, como mostram os trabalhos de João Adolfo Hansen.

Num quadro comparativo sumário, é possível expor, de saída, alguns dos critérios figurativos de nomeação da alteridade indígena, nos relatos franceses dos séculos XVI e XVII, desconsideradas a designação específica das tribos indígenas e a denominação corrente “índio” (em francês *Indien*).

Lembremos, primeiro, que, em textos jesuíticos coevos, os índios são tidos, de modo geral, por “cães”, “porcos”, “negros” e “gentios”, escolasticamente definidos por sua inferioridade natural, como bestas por natureza, dotados de força física, de entendimento deficiente, e incapazes, devido à sua inconstância e à prática de vícios contra natureza, do exercício de polícia. A definição corresponde, assim, à falta das instituições da política católica, uma vez que, como bárbaro, o índio é tido por inimigo da conquista que o conduz à civilização. As continuidades dessas concepções e do uso das tópicas que as sustentam são flagrantes, nos escritos jesuíticos, até o século XVIII.

Os termos “cão”, “besta”, “negro”, “boçal” com o significado daquilo que de mais baixo havia na hierarquia e, ao mesmo tempo, da falta dos valores positivos da luz natural preenchem, portanto, semanticamente, lugares-comuns de pessoa, classificando tipos de gênero baixo como o indígena. Sua significação refrata a hierarquia social segundo a ortodoxia católica que o

define como “gentio”, para os jesuítas portugueses, a partir de uma classificação de valores semânticos de ordem teológico-ético-jurídica e pragmática.²³

Por sua vez, Jean de Léry lança mão, desde a primeira edição do seu livro em 1578, dos termos “*Sauvages*”, “*Barbares*”, “*Américains*”, “*Brésiliens*”. O termo “*Sauvage*” é empregado, como nos relatos franceses em geral, na forma substantiva, e aparece de modo dominante. A adjetivação, em Léry, é referenciada, sempre de modo genérico, na ideia de “*Brute*” como oposta à de homem, a partir de Cícero. Assim escreve Léry, no capítulo XVI de sua história: “Como, então, dirá alguém agora, é possível que, tal como bestas brutas, esses Americanos vivam sem nenhuma religião?”²⁴ É como “bestas brutas” que os selvagens do Rio de Janeiro são, na pena de Léry, “*pauvres*” e “*misérables*”, signo da condenação que resulta da maldição camita, afirmada no mesmo capítulo XVI: “uma pobre gente oriunda da raça corrompida de Adão”.²⁵

Em Claude d’Abbeville, o dispositivo de nomeação dos índios é saturado por repetição do substantivo “*Sauvage*”, ainda dentro do mesmo campo semântico de seu predecessor francês. A natureza de “bestas brutas” não aparece substantivada, porém afirmada através da qualificação de práticas e de costumes, precisamente nas páginas parafraseadas do relato de Jean de Léry sobre o “natural” indígena. No capítulo XLVI, dedicado à nudez dos índios tupinambá, o capuchinho assume, assim, a forma elocutiva do huguenote: “[...] esse costume de andar nu é maravilhosamente disforme e desonesto, mostrando infinitamente sua brutalidade.”²⁶

Uma passagem do livro do padre Claude exhibe com exatidão o artifício amplificador do “natural” tupinambá, em meio ao dispositivo de saturação substantiva, que estabelece os limites da representação dos índios pelo capuchinho. Nela, a metáfora heliotrópica, relacionada por Aristóteles ao atributo sensível, refere fundamentalmente a distância em que se encontram os Tupinambá em relação à Justiça divina, analogamente proporcional ao seu estado de miséria:

²³ Cf. HANSEN, João Adolfo. *A sátira e o engenho. Gregório de Matos e a Bahia do século XVII*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989, p. 309.

²⁴ LÉRY, Jean de, *op. cit.*, p. 233: “Comment doncques, dira maintenant quelqu’un, se peut-il faire que, comme bestes brutes, ces Américains vivent sans aucune religion?”

²⁵ *Idem*, p. 261: “ce sont pauvres gens issus de la race corrompue d’Adam.”

²⁶ CLAUDE D’ABBEVILLE, *op. cit.*, p. 271: “Il est ainsi que ceste coustume de marcher nud est merveieusement difforme & deshonneste, ressentant infiniment sa brutalité.”

Seja como for, são eles espíritos domésticos da religião do Sol, com uma compleição maravilhosa, com um bom caráter e um belo espírito, porém tão distantes do Sol de Justiça do nosso Salvador, que permaneceram até agora *pobres, miseráveis, bárbaros, selvagens e pagãos* [...].²⁷

Os efeitos de identificação entre missionário e índio, como já foi dito, são operados no relato do padre Claude através do mesmo adjetivo "*misérable*", empregado tanto nas tópicas da modéstia afetada por franciscanos e capuchinhos, quanto para a designação da condição selvagem. Os índios surgem ainda como "*Maragnans*" ou "*Barbares*" e unificados como "*nation*" ou "*peuple*". É assim que, sob a empresa do diabo, são tidos pelo capuchinho por um "povo miserável que foi sempre seu [do diabo] como bárbaros, cruéis e bêbados, a que apraz somente dançar e fazer cauinagem".²⁸

No verdadeiro programa colonial esboçado no relatado seu correligionário Yves d'Évreux, aparece também a referência à "*nation barbare*", lado a lado com as designações correntes no século XVII, "*Sauvages*", "*Barbares*" e "*Maragnans*". A adjetivação se mantém no interior do vocabulário próprio à teologia franciscana, expressa em "*pauvres Sauvages*", desde as primeiras páginas do livro. Ela se relaciona também à assunção da descendência maldita dos Tupinambá, que não é determinante, para o padre Yves, de sua inconvertibilidade.

Por fim, desaparece dos relatos dos capuchinhos a designação "*Américains*", largamente mobilizada antes por Léry, o que se justifica, sem dúvida, pelo valor de legitimidade atribuído à colônia equinocial, que coloca a "nação tupinambá" frente ao seu destino providencialmente francês.

4. Urgência apocalíptica e urgência civilizatória ou primitivismo e utopia

Pelo visto, se a condição de "pobreza" ou de "miséria" define retórica, semântica e pragmaticamente os Tupinambá, é em torno dela que se estruturam dois argumentos diversos, nas narrativas francesas.

²⁷ CLAUDE D'ABBEVILLE, *op. cit.*, p. 321v: "Quoy qu'il en soit, ce sont des esprits domestiques de la region du Soleil merueilleusement bien complexionnez, d'un bon naturel & d'un bel esprit; mais d'autant plus eslognez du Soleil de Justice nostre Sauveur, qu'ils ont toujours esté jusques à maintenant pauvres, miserables, Barbares, Sauvages & Payens, comme l'on pourra voir plus particulièrement au chapitre suivant où il est traité de leur croyance & religion."

²⁸ *Idem*, p. 304: "miserable peuple qui a toujours esté sien comme barbares, cruels & yvrognes, ne prenant plaisir qu'à danser & Caouinner [...]"

Para Jean de Léry, esse novo Éden de homens livres e nus, porém miseravelmente refratários à Palavra,²⁹ estava fadado à destruição iminente, tal como se lê no *Apocalipse*. Diz Léry: “Eis o texto, quanto à letra, que mais se aproxima do que dizem e praticam os nossos *Toüpinambaouls*.”³⁰

Na narrativa do huguenote, a denúncia da violência luso-espanhola dá lugar a um “sentimento de urgência apocalíptica”,³¹ em que o selvagem surge condenado, não apenas por sua origem maldita, mas também pela destruição da América pelas potências católicas como prenúncio do fim dos tempos. Em meio a esse teatro em ruínas, coube a Jean de Léry escrever a narrativa de seu exílio entre os selvagens, durante a experiência malfadada de colonização francesa de uma América que deixava, naquele momento, de ser a terra prometida aos reformados.³² Com efeito, como afirma Lestringant, na qualidade de “exilado” Léry escreveu uma verdadeira *robinsonada*, gênero inaugurado em 1719, com *As Aventuras de Robinson Crusóe* [*The Life and Strange Surprising Adventures of Robinson Crusoe*], de Daniel Defoe.³³

Foi Roland Barthes quem inventariou os “primeiros códigos” que estruturam as robinsonadas, em romances que encenam a condição de isolamento. Eles seriam dois: o código adâmico (como campo temático do despojamento original da humanidade primitiva), com dois subcódigos, o edênico (presente no motivo do paraíso natural insular) e o colonial (presente na problemática colonialista); e o código heurístico (como decifração e desbravamento da natureza).³⁴

Dois séculos antes do *Robinson Crusóe* de Defoe, no livro de Jean de Léry, diversos aspectos dessa codificação podem ser identificados na narrativa da perseguição e da fuga dos reformados da ilha de Villegagnon e do seu refúgio em terra firme, junto aos canibais, com os quais o huguenote viveu “familiarmente” e “em boa inteligência”. Esse exílio seria a provação necessária à sua própria redenção, sem que Léry experimentasse qualquer exigência de proselitismo, nem mesmo de civilização de seus anfitriões selvagens.

²⁹ Cf. LESTRINGANT, Frank. *Jean de Léry ou l'invention du sauvage*, p. 25 : “[...] si le XVI^e siècle a si fortement rêvé l'homme libre et nu du nouveau Monde, c'est qu'il contemplait à travers lui une sorte de double à la fois désiré et redouté. ”

³⁰ LÉRY, Jean de, *op. cit.*, p. 257: “Voilà le texte lequel, quant à la lettre, approche fort du dire et de ce que pratiquent nos *Toüpinambaouls*.”

³¹ LESTRINGANT, Frank. *Jean de Léry ou l'invention du sauvage*, p. 98.

³² LÉRY, Jean de. *Histoire d'un voyage faict en la terre du Bresil* [1580], p. 94.

³³ *The Life and Strange Surprising Adventures of Robinson Crusoe* [...] Written By Himself [...] London [...] W. Taylor, MDCCIX.

³⁴ BARTHES, Roland. *Le Degré zéro de l'écriture*. Paris: Seuil, 1972, p. 145–155.

Em suma, não haveria, na pena do huguenote, qualquer “projeção política global” ou coletiva, preterida em prol do isolamento individual. A sua representação do selvagem seria, assim, um produto nostálgico, fruto da perda e da distância, expressas na sua frase lapidar: “lamento, muitas vezes, não estar entre os selvagens”.³⁵ Ao isolamento individual, que autoriza o remorso, vem se somar o caráter puritano do calvinismo de Léry que o posiciona na direção de um passado sempre perdido. Para Lestringant, o preço dessa experiência é a ausência de projeção utópica e a investida num primitivismo que mira as origens.³⁶

Em Jean de Léry, a marca do exílio e do isolamento permitem, assim, a “experimentação exótica”, que Lestringant associa à “distância crítica do mundo de referência” como premissas da “invenção do selvagem”. Essa invenção, que torna a figura do índio passível de uso letrado, faz com que ele surja, no século XVIII, nas teorias sobre o Homem da Natureza, em que são praticamente mantidos a mesma adjetivação e o mesmo quadro edênico dos discursos do final do século XVI.

Em todo caso, antes que essa operação simbólica com fins de Gênese filosófica o alocasse, definitivamente, num distante e silencioso mito de origens, o selvagem foi, de certo modo, inventado mais uma vez, nas primeiras décadas do século XVII, nas representações capuchinhas de um Tupinambá dócil e falante. Para os missionários, longe do pessimismo dogmático do huguenote, tratava-se de responder ao apelo patético dos índios, desejosos de conversão, como escreve Claude d’Abbeville no prefácio do seu livro, dirigido à França: “Não ouves os gritos dessas pombinhas que choram e gemem, suplicando-te, com tamanha gentileza, humildade e amor, que lhes abras as portas?”³⁷

Esses gritos seriam aqueles que se fazem ouvir também nas palavras do chefe *Japy Ouassou*, que denuncia as atrocidades cometidas pelos *Pero* [portugueses] e o estado de miséria em que se encontravam os Tupinambá, na ocasião dos primeiros contatos com os franceses no Maranhão: “Depois de tantas misérias, para o cúmulo de nossa infelicidade, essa maldita raça dos

³⁵ LÉRY, Jean de. *Histoire d’un voyage fait en la terre du Bresill* [1580], p. 342: “je regrette souvent que je ne suis parmi les sauvages.”

³⁶ LESTRINGANT, Frank. *Jean de Léry ou l’invention du Sauvage*, p. 78.

³⁷ CLAUDE D’ABBEVILLE, *op. cit.*, p. 6: “N’entends tu pas les cris de ces petites colombes plorantes et gemissantes, te suppliant avec tant de douceur, d’humilité et d’amour, de leur ouvrir la porte? *Aperimihisoror mea*, *aperimihisoror mea*”.

Pero veio tomar nossa terra, esgotando esta grande e antiga nação e reduzindo-a a poucos”.⁵⁸

O caráter denunciante das arengas dos chefes indígenas visa acusar a empresa portuguesa sobre seus corpos e do diabo sobre suas almas, de modo que esses discursos transcritos por Claude d’Abbeville veiculam, como já foi dito, a expressão do desejo voluntário de conversão e de sujeição dos Tupinambá, em função da afirmação da gentileza apostólica e do caráter não violento da colonização francesa. Não há dúvidas, nesse sentido, de que, nos relatos capuchinhos, a apologia do índio se distancia estrategicamente do “sentimento apocalíptico” de destruição para anunciar a urgência missionária em bases programáticas. Voltados para o futuro francês do Maranhão, os padres Claude e Yves construíram, em suas narrativas, uma representação da união franco-tupi a partir de esquemas de argumentação comparáveis aos que se encontram no *corpus* de discursos que se convencionou chamar “utópicos”.⁵⁹

A publicação, em 1516, da *Utopia* de Thomas More não designou um gênero propriamente dito, por mais que haja, a partir de então, em diversos gêneros, uma difusão de lugares-comuns que avançam no sentido impresso por More da invenção de um país de lugar nenhum (*outopia*) e de felicidade (*eutopia*). O livro, como se sabe, situa-se entre a *República* ideal de Platão e a *História verdadeira* (ou *Histórias verdadeiras*, ou ainda *História verídica*) de Luciano de Samósata, de quem More traduzira em latim, com Erasmo, os primeiros opúsculos.

As edições das duas primeiras traduções francesas de *Utopia*, a partir de meados do século XVI, permitem, desde seus títulos, reconstruir suas primeiras legibilidades. A tradução de Jean Le Blond, publicada em 1550, assumiu o título *La description de l’isle d’Utopie ou est compris le miroir des republicques du monde, & l’exemplaire de vie heureuse* [A descrição da ilha de Utopia, que contém o espelho das repúblicas do mundo e o exemplo de vida feliz]. Reeditada por Barthélemy Aneau, nove anos depois, a tradução passou a se intitular *La Republique d’Utopie (...) œuvre grandement utile & profitable, demonstrent le parfait estat d’une bien ordonnée politique* [A República de Utopia (...) obra muitíssimo útil e proveitosa, demonstrando o perfeito estado de uma política bem ordenada]. Os títulos franceses tendem, pelo visto, a acentuar, por um lado, a filiação do texto de More à *República* de Pla-

⁵⁸ *Idem*, p. 68-70: “Et apres tant de miseres, pour nous combler de malheurs, cette maudite race de Pero, sont venus prendre nostre pays, & ont espuisé cette grande & ancienne nation, & l’ont reduit au petit nombre [...]”

⁵⁹ FORTUNATI, Vita. *Utopia as a Literary Genre*, in FORTUNATI, Vita & TROUSSON, Raymond. *Dictionary of Literary Utopias*, Paris: Champion, 2000, p. 634-643.

tão, somando-a à busca da felicidade terrena, introduzida por More; e, por outro lado, acentuam também o caráter de descrição exemplar.

Como mostra Jean Céard, para o tradutor francês, Le Blond, trata-se de deplorar a corrupção dos tempos que então se viviam e de louvar a “vida santa dos Utopianos” [*“la louange de la sainte vie des Utopiens”*], em concordância com a menção ao “exemplo de vida feliz” que compõe o título da edição francesa de 1550. Para o seu segundo editor francês, Aneau, o livro de More é apenas um “argumento contemplativo”, uma vez que essa “República moral [...] é tão perfeitíssima que nunca foi, não é, e por ventura nunca será” [*“si très-parfaite que jamais telle ne fut, ne est, ne par aventure sera”*].⁴⁰ Em todo caso, nos paratextos introdutórios e, em particular, na composição dos títulos dessas edições francesas, encontra-se garantido, antes, o caráter de “utilidade”, presente na noção de coincidência da vontade coletiva em relação à finalidade do corpo político, do que o caráter de “festividade” (*festivitas*), presente na “simulação” ou no “fingimento” do relato de uma viagem a uma ilha novamente descoberta.⁴¹ É claro que o sentido de “jogo” ou de “cena” (*scena*) encontra-se afirmado pelo próprio More, por exemplo, na nota, mantida na edição francesa de 1559, em que *Utopia* surge comparada a uma “fábula que se encena” [*“fable qu’on joue”*]. Entretanto, sendo “mais bela e mais elegante” [*“plus belle, & plus elegante”*], trata-se, mais uma vez, da melhor encenação possível de uma *respublica*.

Este é, aliás, um primeiro grande motivo utópico que se pode encontrar no livro de Claude d’Abbeville, a partir dos lugares-comuns da união mística, projetada na própria organização do corpo coletivo da colônia maranhense, que reúne as vontades individuais na vontade única e legítima do Estado cristão francês. A França Equinocial realiza, assim, a vocação assumida pela missão capuchinha, como espaço de espelhamento da monarquia católica francesa, onde se instaura, utopicamente, a regularidade da lei sobre o costume indígena, e onde se consubstancializa a amizade, segundo a virtude unitiva (*virtus unitiva*) do amor, propagada por São Tomás, subordinada ao “bem comum” das nações.

Nesse sentido, no capítulo XXVIII do seu livro, o padre Claude transcreve detalhadamente o conjunto de quatro “Leis fundamentais decretadas na ilha do Maranhão”, tendo por “máxima segura – diz ele –, que sem a Justiça que Deus ordenou entre os homens, como sua Imagem, nenhuma República

⁴⁰ CÉARD, Jean. Premiers lecteurs français de l’Utopie de Thomas More, in *Morus. Utopia e Renascimento*, n. 8, 2012, p. 27-39.

⁴¹ *Idem*, p. 30.

pode subsistir.⁴² É certo que esse conjunto de leis, que visava promover a disciplina necessária à prosperidade da colônia, vinculava-se diretamente à situação gerada por anos de convívio entre Tupinambá e franceses no Maranhão, codificados pelos gestos amigáveis da prática do escambo. Na pena dos padres capuchinhos, a “estreita união entre a religião e a lei”,⁴³ converte a amizade franco-tupi na figura que opera a comunhão na nova França Equinocial. Conduzindo, assim, os índios a uma forma civil mais proporcionalmente próxima da *respublica*, a colônia passava a corresponder, com efeito, a um espaço em que se realizava, moral e politicamente, a participação dos índios no corpo político e social, enquanto súditos do rei de França.

É precisamente isso que anuncia o Senhor des Vaux, em nome dos Lugares-tenentes do rei de França, numa arenga em tupi, em que é afirmada a “boa vontade” dos índios para “se submeter à dominação” francesa e receber as leis “santas, justas e próprias” à conservação e ao aumento da “prosperidade do país”.⁴⁴ Os frutos dessa comunidade cristã são projetados na resposta do chefe *Japy Ouassou*, narrada, dessa vez, na terceira pessoa, por Claude d’Abbeville: o principal de toda a ilha de Maranhão afirma, na ocasião, que sempre fora “amigo dos franceses, tendo reconhecido neles uma conversação muito mais agradável e amável que nos *Pero* e em outros, e que sempre desejara colocar-se sob sua obediência e proteção [...] para fazer uma só e mesma nação entre a francesa e a sua, como eles [os índios] tantas vezes desejaram.”⁴⁵

Não surpreende que a melhor encenação possível dessa república francesa dos trópicos se realizasse numa ilha, a “Ilha de Maranhão”. A insularidade talvez seja o motivo mais comum das narrativas utópicas, uma vez que, ilhada, uma comunidade estaria preservada da corrupção exterior, podendo assim oferecer o espelho perfeito de seu estado.

O padre Claude conta que, depois de permanecer alguns dias em duas ilhotas, *Fernand de la Rocque* e *Sainte Anne*, a expedição francesa partiu, em 1612,

⁴² CLAUDE D’ABBEVILLE, *op. cit.*, p. 166: “tenant pour maxime certaine, que sans la justice que Dieu a ordonnée entre les hommes, comme son Image, nulle Republique peut subsister.”

⁴³ *Idem*, p. 165: “Il y a une si étroite union entre la Religion & la Loy [...]”. Sobre os contatos entre franceses e índios no Maranhão, antes mesmo da instalação da colônia francesa, ver DAHER, Andrea. *Papéis da conquista do Maranhão*. Rio de Janeiro: Academia Maranhense de Letras, 2009 (apresentação, transcrição e edição da documentação).

⁴⁴ *Idem*, p. 102v: “[...] recevant les loix qui sont saintes, justes & propres pour conserver vostre pays, & l’augmenter en toutes sortes de splendeurs & de prosperitez.”

⁴⁵ *Idem*, p. 104: “[...] amy des François les ayans reconneu d’une conversation beaucoup plus agreable & aymable que les Pero, & autres, & qu’ils avoient toujours désiré pour se mettre en leur obeissance & protection [...] pour ne faire qu’une mesme nation de la François & de la leur, comme ils avoient tant de fois désiré [...]”.

em direção à “Ilha Grande do Maranhão” para encontrar os índios, que eram “os tesouros e pedras preciosas” que procuravam.⁴⁶ Na Ilha de Maranhão, batizada Île de *Saint Louis*, Claude d’Abbeville encontra também “o ar mais puro e sereno” que se pode desejar, onde “os Elementos são naturalmente puros & limpos”, afirmando que toda impureza deve ser tida “por acidente, e por corrupção vinda de fora.”⁴⁷ Apoiado, a seguir, nos lugares-comuns que fundamentam as teses do determinismo climático – muito divulgadas na França do século XVII, inclusive na teologia capuchinha⁴⁸ –, o padre Claude considera que “o ar meridional, sendo quente e sutil, torna [os índios] delicados e com espírito elevado e gentil”: “É por isso – completa – que os *Maranhenses*, estando num clima tão temperado, têm um natural tão bom e o espírito tão alegre.”⁴⁹

Na pena de Claude d’Abbeville, a ilha de Maranhão – onde os Tupinambá haviam se instalado alguns anos antes da chegada da companhia francesa –, era decerto o lugar ideal, escolhido pelos próprios índios para realizar, sob os desígnios da Providência e o impulso da missão capuchinha, o destino feliz da aliança franco-tupi.

Alguns [índios] – diz o padre – tomaram a grande ilha do Maranhão, reconhecendo ser esta uma praça forte e um lugar seguro para eles, que talvez lhes tenha este grande Deus reservado, desde toda a eternidade, para preservá-los da perseguição de seus inimigos e do Diabo, e assim salvar esta nação pela qual queria ser servido, adorado e glorificado [...].⁵⁰

⁴⁶ *Idem*, p. 61: “[...] les thresors, & pierres precieuses que nous cherchions [...]”

⁴⁷ *Idem*, p. 192: “[...] il ne se peut desirer un air plus beau & plus serein qu’il y a ordinairement. Les Elements sont naturellement purs & nets; s’ils sont corrompus, ce n’est pas d’eux memes, c’est par accident, & faut que l’impureté & corruption vienne d’ailleurs.”

⁴⁸ Cf. YVES DE PARIS. *La Théologie naturelle. Tome quatriesme. De la Religion. Que la religion chrestienne est la vraye* [...] Par le P. Ives de Paris. N. Buon, Paris: 1633, p. 689.

⁴⁹ CLAUDE D’ABBEVILLE, *op. cit.*, p. 310v–311: “[...] l’air Meridional chaut & subtil, les subtilise & les rend d’un esprit relevé & gentil. C’est pour cela que les Maragnans estant en un climat si temperé, sont d’un si bon naturel & ont l’esprit si gaillard.”

⁵⁰ *Idem*, p. 260v: “Quelques uns s’emparerent de la grande Isle de Maragnan reconnoissant que c’estoit une place tres forte & un lieu d’assurance pour eux, que ce grand Dieu peut estre leur avoit préparé de toute eternité, pour les conserver de la persecution de leurs ennemis & du Diable & moyenner par eux le salut de cette nation voulant estre servy, adoré & glorifié parmy ce peuple barbare qui se devoit convertir par la predication avant la fin du monde.”

5. A utopia na fala selvagem

Os Tupinambá, assim dispostos à sujeição e desejosos de conversão, deviam, entretanto, estar aptos às formas de civilidade francesas. É com esta finalidade programática que o padre Yves d'Évreux formula, no seu livro, um rol de lugares-comuns, como representação positiva da propensão dos índios “para se civilizarem, à maneira dos franceses” e aprender os seus ofícios:

[...] os franceses os ensinam a tirar seus chapéus e saudar as pessoas, a beijar as mãos, fazer a reverência, dizer bom dia, dizer adeus, vir à igreja, tomar a água benta, colocar-se de joelhos, juntar as mãos, fazer o sinal da cruz sobre a testa e o peito, bater no estômago diante de Deus, ouvir a missa, ouvir o sermão, mesmo que não entendam nada, portar [as medalhas do] *Agnus Dei*, ajudar o padre a rezar a missa, sentar-se à mesa, pôr o guardanapo diante de si, lavar as mãos, pegar a carne com três dedos, cortá-la no prato, beber à honra da companhia, em suma, fazer todas as outras cortesias e civilidades que há entre nós; [eles] estão tão avançados, que diríeis que foram alimentados durante toda a vida entre os franceses.⁵¹

Este rol de civilidades é o avesso da conhecida “fórmula negativa”, em que Montaigne unifica as nações americanas na figura do canibal do Brasil, a partir da alegoria de uma América inocente, construída nos *Ensaíos*. Assim escreve Montaigne em *Dos Canibais*:

É uma nação, diria eu a Platão, na qual não há nenhuma espécie de comércio; nenhum conhecimento das letras; nenhuma ciência de números; nenhum título de magistrado, nem de autoridade política; nenhum uso de servidão, de riqueza ou de pobreza; nem contratos; nem heranças; nem partilhas; nem ocupações, a não ser as ociosas; nenhum respeito de parentesco, a não ser o comum; nem vestimentas; nem agricultura; nem metal; nem uso de vinho ou de trigo. Mesmo as palavras que significam a mentira, a

⁵¹ YVES D'EVREUX, *op. cit.*, p. 64: “[...] les François leur apprennent à oster leurs chapeaux & saluer le monde, à baiser les mains, faire la reverence, donner le bon jour, dire Adieu, venir à l'Eglise, prendre de l'eau beniste, se mettre à genoux, joindre les mains, faire le signe de la Croix sur leur front & poitrine, frapper leur estomach devant Dieu, escouter la Messe, entendre le sermon, quoiqu'ils n'y conçoivent rien, porter des Agnus Dei, aider le prêtre à dire la Messe, s'asseoir en table, mettre la serviette devant soi, laver leurs mains, prendre la viande avecques trois doigts, la couper sur l'assiete, boire à la compagnie: bref, faire toutes les autres honnestetez et civilitez qui sont entre nous, s'y sont si bien avancez que vous diriez qu'ils ont esté nourris toute leur vie entre les François.”

traição, a dissimulação, a avareza, a inveja, a maledicência, o perdão são inauditas. *O quanto veria ele a república que imaginou longe dessa perfeição.*⁵²

Considerado como típico de uma “imaginação primitivista”, que concebe a infância da humanidade, este elenco de lugares-comuns da Idade de Ouro representa os “primeiros modos que ensina a natureza”, na falta de vícios dos índios do Novo Mundo.⁵³ Em estado presente, a negatividade da fórmula não permite, a princípio, qualquer projeção no porvir. Em contrapartida, a versão positiva, concebida para os Tupinambá do Maranhão, é parte integrante do projeto civilizador francês, como escreve Yves d'Évreux, no futuro do presente da França Equinocial: “Quem a mim desejará negar que essas marcas não são suficientes para convencer nossos espíritos a esperar e crer que, com o tempo, esta nação *se tornará* doméstica, bem educada e decorosa.”⁵⁴

Tal como se pode deduzir à leitura do rol admirável de “marcas” de polidez e de civilidade dos índios do Maranhão, nele está pressuposto o corte temporal que rompe radicalmente com o tempo do que chamo aqui, genericamente, “costume indígena”, permitindo, com isso, a projeção utópica do seu afrancesamento.

Com efeito, numa perspectiva macroantropológica, a estrutura normativa das religiões escritas favorece uma descontextualização, que arranca o índio de seu tempo e de seu espaço, e o reinsere, no mesmo movimento, no tempo católico e, no caso, contrarreformado da missão. Essa descontextualização do índio corresponde, como bem mostrou Jack Goody,⁵⁵ a uma generalização de normas escritas – e, ao mesmo tempo, das Escrituras – de modo a recobrir ou substituir as normas mais contextualizadas das sociedades orais.

A descontextualização do índio é a condição primordial para a mobilização, na transcrição da fala selvagem, de tópicos que atualizam a projeção utópica da sua conversão e do seu afrancesamento, assegurando verossi-

⁵² MONTAIGNE, Michel de. *Essais*. Paris: Garnier-Flammarion, 1969, I, 30, p. 102-105: “C'est une nation, diroy je à Platon, en laquelle il n'y a aucune espee de traficque; nulle connoissance des lettres; nulle science de nombres, nul nom de magistrat, ni de supériorité politique; nul usage de service, de richesse ou de pauvreté; nuls contrats; nulles successions; nuls partages; nulles occupations qu'oysives; nul respect de parenté que commun; nuls vestemens; nulle agriculture; nul metal; nul usage de vin ou de bled. Les paroles mesmes qui signifient le mensonge, la trahison, la dissimulation, l'avarice, l'envie, la detraction, le pardon, inouïes. Combien trouveroit il la republique qu'il a imaginée esloignée de cette perfection.”

⁵³ Idem: “Hos natura modos primum dedit.” [Virgílio, *Geórgicas*, II, 20.]

⁵⁴ YVES D'EVREUX, *op. cit.*, p. 64: “Qui sera celui donc qui me voudra nier que ces marques ne soient suffisantes pour convaincre nos esprits à espérer et croire, qu'avec le temps, cette nation se rendra domestique, bien apprise & honnête.”

⁵⁵ GOODY, Jack. *La logique de l'écriture*. Paris: Colin, 1986, p. 24.

milhança a esses discursos, no presente de sua enunciação. Mais particularmente, como vimos, o rol de lugares-comuns da “fórmula negativa”, em Montaigne, define o selvagem pela falta, remetendo-o, assim, a uma Idade de Ouro pretérita. No oposto, o rol de civilidades elencadas por Yves d'Évreux, somado ao dispositivo igualmente “positivante” de dotar o selvagem de falas de teor crítico e denunciante, lhe abrem a via à Revelação como reconhecimento da sua condição na ordenação divina do mundo.

Nesse sentido, Claude d'Abbeville conta uma historieta exemplar sobre os embaixadores tupinambá levados à França, em 1614, de modo a demonstrar, em modalidade antitética, que a *felicidade* [bonheur] desses índios *desgraçadamente* [malheur] miseráveis, consistia, justamente, na ausência de “paixão pela riqueza” e de “preocupação” com os bens temporais. Eis, nessa proposição crítica, mais um lugar-comum mobilizado em discursos utópicos, desde o livro de Thomas More.

O padre Claude conta que, atacadados na Inglaterra, onde permaneceriam seis semanas por conta do mau tempo, os índios puderam, então, “começar a ver o uso do dinheiro”. O desfecho moral da historieta sairá, inevitavelmente, de uma fala indígena: “[...] observando que os mercadores não quisessem, por vezes, entregar as mercadorias pelo preço que oferecíamos, [os índios] foram tomados de tamanha aversão por esse povo, que logo o chamaram *Tapuitim*, dizendo em sua língua: *Tapuitim ipochu scateum atupave*, esses inimigos brancos não valem nada, são extremamente sovinas e avaros”.⁵⁶

Motivo semelhante está presente em Jean de Léry, num diálogo de cunho moralizante travado com um velho índio, que aparece no capítulo XIII do seu livro.⁵⁷ O huguenote qualifica esse diálogo de “digressão” em favor dos selvagens, a serviço da condenação da “avareza dos rapinadores que levam o título de Cristãos”.

O caráter digressivo da conversação encenada no livro de Léry é conveniente à elocução em língua francesa, de modo a travestir o selvagem em filósofo, tal como se pode ler numa nota marginal: “Sentença notável e mais que filosofal de um selvagem Americano”.⁵⁸ As indagações do velho índio são recortadas, na narrativa de Léry, por argumentos em torno das evidên-

⁵⁶ CLAUDE D'ABBEVILLE, *op. cit.*, p. 298: “[...] remarquans que les marchans ne vouloient pas quelquesfois donner leurs marchandises pour le prix qu'on leur en offroit, ils eurent une telle aversion de ce peuple qu'ils les appellerent aussi tost Tapouytin, disant en leur langue Tapouytin ypochu scatéum atupavé, ces ennemis blancs ne valent rien, ils sont extrêmement chiches & avarés.”

⁵⁷ LÉRY, Jean. de, *op. cit.*, p. 172.

⁵⁸ *Ibid.*: “Sentence notable et plus que philosophale d'un sauvage Amériquain.”

cias das capacidades intelectuais dos Tupinambá, e encerradas pela seguinte afirmação apelativa de Léry: “Eis, sumaria e verdadeiramente, o discurso que ouvi da própria boca de um pobre selvagem americano.”⁵⁹

Da boca do americano, Léry supostamente ouvira a crítica à propriedade privada, que se afina, como dito, com discursos “utópicos” coevos. Porém, se a formulação engenhosa do velho índio de Léry legitima a crítica à “avareza dos rapinadores” europeus, a denúncia permanece estancada, pelo visto, na miséria atestada desse “filósofo nu”.

Em Yves d'Évreux, por sua vez, o caráter filosófico da palavra indígena ultrapassa a finalidade denunciatória, de modo a preencher uma função teológico-política. Visando à conversão de principais e de pagés das tribos locais, o padre Yves transcreveu vários colóquios, encenados em modalidade socrática, no segundo tratado do seu livro.

Movido pela vontade de “experimentar o que os franceses pediam” antes de “se oferecer a eles”, *Pacamont*, tido como “o maior e mais autorizado dos Principais do país de Maranhão”, foi voluntariamente ao encontro dos franceses, na ilha de São Luís. Descrito pelo padre como um “feiticeiro ardi-los”, chegou acompanhado da mais forte de suas mulheres – que “não eram menos que trinta” – e de índios enfeitados de penas. Na primeira conversa que teve com o capuchinho, *Pacamont* reconstruiu, de saída, a cosmogonia cristã, em termos que atualizavam o projeto providencialista da história e que supunham a inclusão dos próprios índios na perspectiva salvífica:

Cuidei de frequentar os franceses e de os ouvir. Sei de meus ancestrais a história de Noé [...] Noé foi o pai de todos. Sei também que Maria foi Mãe do *Tupã* e que não conheceu nenhum homem, mas o próprio Deus fez-se corpo no seu ventre. E por ser grande, ele enviou *Maratas*, Apóstolos, por todo lado: nossos pais tiveram um de que guardamos ainda os vestígios [...].⁶⁰

Enunciados como este se assentam, como se pode constatar, numa *ucronia* que vai de par com a descontextualização do índio: assim incluído na história, ele se torna signo exemplar da Providência divina, orientada para

⁵⁹ Ibid.: “Voilà sommairement & au vray le discours que j’ay oüy de la propre bouche d’un pauvre sauvage Ameriquain”

⁶⁰ YVES D'EVREUX, *op. cit.*, p. 327: “J’ai esté curieux de hanter les François et de les oüy. Je sais de mes ayeux l’histoire de Noé [...] Noé fut notre Pere à tous. Je scay aussi que Marie a esté Mere du Toupan, & qu’elle n’a esté connue d’aucun homme, mais Dieu luy-même s’est fait un corps en son ventre. Et comme il fut grand, il envoya des Maratas, des Apostres, par tout: nos Peres en ont eu un, dont nous avons encore des vestiges.”

o mistério da salvação do homem. Não surpreende, nesse sentido, que, na sua segunda visita, dias depois, o índio *Pacamont* apareça, segundo o padre, “menos arrogante”, “muito mais modesto, acompanhado de poucas pessoas, [e] sem muitas plumagens”.⁶¹

Essas descrições da mudança na compleição física e na disposição moral dos índios acentuam o efeito do corte temporal, pelo recurso às técnicas ecfrásticas, segundo as quais se mobilizam tópicos de pessoa, a partir de oposições que mostram, sucessivamente, o feio e o mau e o belo e o bom.⁶² No relato do padre Claude, esse efeito é ainda redobrado, de modo exemplar, pelo corte espacial entre *par deçà*, na França, e *par delà*, no Maranhão.⁶³ É dessa forma que os Tupinambá enviados em 1614 à corte de Luís XIII aparecem “recortados” *par delà* e “transplantados” *par deçà*, como escreveria Claude d’Abbeville: “[...] estávamos ávidos de mostrar aos franceses o fruto de nossa missão e os primeiros enxertos de nossa nova colônia [...]”.⁶⁴

6. A utopia da fala selvagem

Na base dessas representações, em radical ruptura com a temporalidade do “costume indígena”, o selvagem que fala coerentemente em nome da aliança franco-tupi, na ordem do discurso, é potencialmente convertível. Essa representação do *Selvagem convertível* talvez seja tributária da experiência mística da conversão. Nas narrativas missionárias, a figura do índio converso se encontra, como visto, totalmente integrada à história escatológica da humanidade e submetida a uma hermenêutica de finalidade salvífica. Nessa condição, a invenção da memória do pecado passa a constituir o tempo da experiência dos índios, como tempo católico cindido, antes e depois da conversão.

É, enfim, no tempo da experiência mística do “antes e depois” que o chefe *Japy Ouassou* se dirige ao Lugar-tenente do rei de França, no momento da chegada dos franceses *par delà*, no Maranhão, para enunciar o futuro dos Tupinambá, em projeção utópica: “[...] desde sempre nos massacraramos e nos

⁶¹ *Idem*, p. 340: “[...] accompagné de peu de gens, sans avoir tant de plumacerie, & ne me parloit plus arrogamment comme il faisoit au commencement.”

⁶² Sobre a écfrase, ver HANSEN, J. A. “Categorias epidíticas da ekphrasis”, in *Revista Terra*, São Paulo, USP, set-nov 2006, p. 85–105.

⁶³ Cf. DAHER, Andrea. *O Brasil francês. As singularidades da França Equinocial. 1612-1615*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007, p. 281.

⁶⁴ CLAUDE D’ABBEVILLE, *op. cit.*, p. 334: “[...] nous estions avides de faire voir aux François les fruits de nostre Mission & comme les premieres greffes de nostre nouvelle Colonie.”

comemos uns aos outros, fazendo o jogo de *Jurupari* [Diabo]. [...] Mas agora não tememos mais nada, porque tu chegaste e, com tua boa gente, tornarás nossa nação tão grande quanto fora outrora.”⁶⁵

A experiência missionária francesa do Maranhão se estendeu *par deçà*, na França, em cerimônias espetaculares. Claude d’Abbeville expõe, nos capítulos finais de seu relato, os frutos do batismo solene dos Tupinambá, na Igreja dos Capuchinhos de Paris, em 1614, a partir do fundamento litúrgico da solenidade do culto e da riqueza ornamental, tal como prescrito nos tratados de teologia capuchinha de seu tempo.⁶⁶

Como mostrei em *O Brasil francês*, o sentido cênico da cerimônia de batismo dos Tupinambá é restituído ao público cristão através de uma descrição extremamente detalhada, cujo efeito espetacular surge tanto na pompa da cerimônia quanto nas roupas que portam, convenientemente, os índios-catecúmenos: “[...] cada um deles estava trajado – diz o padre Claude – com um vestido de tafetá branco, abotoado na frente e atrás, para ser mais fácil desabotoar quando fosse preciso lhes passar o santo óleo; levavam a flor de lis na mão e, ainda, uma touca e um chapéu de flores por cima [...]”.⁶⁷

Além da ênfase nos preceitos eclesiásticos da “visibilidade” das cerimônias, na descrição da cena estão dadas a ver as marcas da pertença dos novos conversos ao Reino de França e ao Grêmio da Igreja. Mais uma vez, ao final dos episódios parisienses, é a representação de um selvagem afrancesado e converso, bem como – a exemplo da união dos missionários e dos catecúmenos – a da aliança amigável entre as nações francesa e tupinambá que se encontram amplamente divulgadas, nas primeiras décadas do século XVII.

Na arenga que o chefe tupinambá *Itapoucou* dirige, na ocasião, ao rei de França – a mesma que abriu estas páginas –, estaria enunciado, claramente, o corte temporal que tornou os índios filhos de Deus. E, nela, surgem também as tópicas que permitiram com que se projetasse, em 1614, no interior da ética cristã do *amor* e da *amizade*, o futuro francês do Maranhão, segundo a vontade divina que faz perdurar a *concordia* como adesão aos lugares hierárquicos da monarquia católica francesa.

⁶⁵ CLAUDE D’ABBEVILLE, *op. cit.*, p. 70: “[...] nous nous sommes tousjour massacrez, & entremangez les uns les autres, le diable Jeropary sejoüant de nous. [...]. Mais maintenant nous ne craignons plus rien puis que tu es venu, & que tu remettras avec la bonne nation, la nostre aussi grande qu’elle a esté autrefois.”

⁶⁶ Cf. YVES DE PARIS. *Les vaines excuses du pêcheur*, Tome II. Paris: Veuve Thierry, 1664, p. 298.

⁶⁷ CLAUDE D’ABBEVILLE, *op. cit.*, p. 367: “[...] chacun d’eux estoit vestus d’une robe de taffetas blanc fermee de bouttons par devant & par deriere pour estre plus aisee a declore quand il seroit besoing de les oindre du saint cresseme, ils tenoient chacun un lis en la main & portoient sur le reste un cressemeau & un chapeau de fleurs dessus [...]”.

Envergonho-me – diz o embaixador dos Tupinambá – ao me apresentar aqui, diante de ti, reconhecendo a diferença que há entre os filhos de Deus, que sois, & os filhos de *Jeropary* [Diabo], tal como sempre fôramos [...], declarando que para sempre permaneceremos teus súditos & teus servidores humílimos e fidelíssimos, e fiéis amigos de todos os franceses.⁶⁸

Nessas condições, a “invenção do selvagem” que Frank Lestringant atribui legitimamente ao huguenote Jean de Léry, na sua recusa de projeção utópica e na afirmação de um primitivismo nostálgico, é também capuchinha. Entretanto, ela é, no oposto dessa “experimentação exótica” de Léry, produto da experiência mística, narrativamente encenada, em que o selvagem é integrado, por meio de sua própria fala, à perspectiva escatológica da história da humanidade. O drama da conversão da nação tupinambá, reunida no amor de Deus e na amizade entre os homens, e assim exibida ao público francês em relatos edificantes, fez com que ela fosse projetada longe, num futuro utopicamente construído, de uma nova França do Equinócio que nunca viria a existir.

Bibliografia

- BARTHES, Roland. *Le Degré zéro de l'écriture*. Paris: Seuil, 1972.
- BUARQUE DE HOLANDA, Sérgio. *A Visão do Paraíso. Os Motivos edênicos no descobrimento e colonização do Brasil*. São Paulo: Cia. Editora Nacional, 1985.
- CÉARD, Jean. Premiers lecteurs français de l'Utopie de Thomas More, in *Morus. Utopia e Renascimento*, n. 8, 2012, p. 27-39.
- CLAUDE D'ABBEVILLE. *Histoire de la Mission des Pères Capucins en l'Isle de Maragnan et terres circonvoisines où est traicté des singularitez admirables & des moeurs merveilleuses des Indiens habitants de ce païs [...]* A Paris, De l'Imprimerie de François Huby, M.DC.XIV. Avec Privilege du Roy.
- CLAUDE D'ABBEVILLE. *L'Arrivée des peres capucins en l'Inde Nouvelle appelée Maragnon, avec la reception que leur ont faict les Sauvages de ce pays & la conversion d'iceux à nostre Sainte Foy*. A Paris: Chez Abraham Le Febvre, M. DC. XII.
- DAHER, Andrea. *A Oralidade perdida. Ensaios de história das práticas letradas*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2012.
- DAHER, Andrea. *O Brasil francês. As singularidades da França Equinocial. 1612-1615*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.

⁶⁸ CLAUDE D'ABBEVILLE, *op. cit.*, p. 342: “Et suis honteux de me presenter icy devant toy, reconnoissant la difference qu'il y a entre les enfans de Dieu, que vous estes, et les enfans de Ieropary [Diable], tel que nous avons tousiour esté [...], protestans qu'à jamais nous demeurerons tes subjects & serviteurs tres humbles & fideles, & fideles amis de tous les François.”

- DE CERTEAU, Michel. Etno-graphie. L'oralité ou l'espace de l'autre: Léry, in *L'Écriture de l'histoire*. Paris: Gallimard, 1975, p. 215-248.
- DESCOLA, Philippe. *Par delà nature et culture*. Paris: Gallimard, 2005.
- DICKASON, Olive Patricia. The Brazilian Connection: a Look at the Origin of French Techniques for Trading with Amerindians, *Revue française d'histoire d'outre-mer*, t. LXXI (1984), n° 264-265, p. 129-146.
- FORTUNATI, Vita. Utopia as a Literary Genre, in FORTUNATI, Vita e TROUSSON, Raymond. *Dictionary of Literary Utopias*, Paris: Champion, 2000, p. 634-643.
- GOODY, Jack. *La logique de l'écriture*. Paris: Colin, 1986.
- HANSEN, João Adolfo. *A sátira e o engenho. Gregório de Matos e a Bahia do século XVII*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.
- HANSEN, João Adolfo & PÉCORA, Alcir. "Categorias retóricas e teológico-políticas das Letras Seiscentistas na Bahia", in *Desígnio*, São Paulo, v. 5, 2006, p. 87-110.
- HANSEN, João Adolfo. "Categorias epidíticas da ekphrasis", in *Revista Terra*, São Paulo, USP, set-nov 2006, p. 85-105.
- HANSEN, João Adolfo. Sem F, sem L, sem R: cronistas, jesuítas & índio no século XVI, in KOSSOVITCH, E. A. (org.), *A conquista da América*. Campinas: CEDES/Papirus, 1993, Cadernos CEDES n° 30.
- LÉRY, Jean de. *Histoire d'un voyage faict en la terre du Bresil*. Genebra: A. Chuppin, 1580.
- LESTRINGANT, Frank. *Jean de Léry ou l'invention du sauvage. Essai sur l'Histoire d'un voyage faict en la terre du Brésil*. Paris: Honoré Champion, 1999.
- LESTRINGANT, Frank. *Le huguenot et le Sauvage. L'Amérique et la controverse coloniale en France, au temps des Guerres de Religion*. Paris: Droz, 2004.
- LESTRINGANT, Frank. Les débuts de la poésie latine au Brésil: le 'De Rebus Gestis-Mendi de Saa' (1563), *De Virgile à Jacob Balde. Hommage à Mme Andrée Thill. Etudes recueillies par Gérard Freyburger*, Publication du Centre de Recherches et d'Etudes Rhénanes, Université de Haute-Alsace (diffusion: Les Belles Lettres), 1987, p. 231-245.
- MONTAIGNE, Michel de. *Essais*. Paris: Garnier-Flammarion, 1969, 3 vols.
- PÉCORA, Alcir. *Máquina de gêneros*. São Paulo: Edusp, 2001.
- STURTEVANT, William. "La tupinambisation des Indiens d'Amérique du nord", in THERIEN, Gilles. *Les figures de l'Indien*. Montreal: Université du Québec à Montréal, 1988, p. 293-303.
- YVES D'ÉVREUX. *Suite de l'histoire des choses mémorables advenües en Maragnan és anneés 1613 & 1614 [...] A Paris, De l'imprimerie de François Huby, M.DC.XV. Avec Privilège du Roy*.
- YVES DE PARIS. *La Théologie naturelle. Tome quatriesme. De la Religion. Que la religion chrestienne est la vraye [...] Par le P. Yves de Paris*. N. Buon, Paris: 1633.

Recebido: 03/03/2017 – Aprovado: 18/09/2017