

Andréa Daher

Professora do Programa de Pós-Graduação em História Social
da Universidade Federal do Rio de Janeiro. Pesquisadora do CNPq.

Representações Letradas dos Tupinambá e da Língua Tupi em Obras Francesas dos Séculos XVI e XVII

Centrado em representações seiscentistas do índio americano (o *noble savage* e o *sauvage convertible*) encontradas no “*corpus* católico francês sobre a América” e consideradas “mitos preparatórios” da teoria setecentista da bondade natural do selvagem, o objetivo deste trabalho é apontar alguns de seus usos, os modelos culturais que encerram (concorrentes em obras afins, como o “*corpus* huguenote” coevo) e as intenções teológico-políticas dos projetos letrados em que foram produzidas.¹

Palavras-chave: representações do índio; bom selvagem; língua tupi; relatos franceses.



Based on the representations of the American Indians of the Sixteenth Century (the noble savage and the *sauvage convertible*) found in the “French catholic *corpus* of writings about América”, considered as “preparatory myths” of the theory of natural goodness of the Indian in the the

Eighteenth Century, the aim of this paper is to point out some of their uses, their cultural patterns (concurrent in related works such as the contemporary “huguenot *corpus*”) and the theological-political intentions of the literate projects in which they were produced.

Keywords: representations of the Indian; bon sauvage; Tupi language; French reports.

“O ÍNDIO DO FRANCÊS”

Sérgio Buarque de Holanda não deixou de observar, partindo de representações do “índio do jesuíta”,² a falta de idealização dos portugueses. Caracterizou-a como um “realismo sóbrio e desenganado” que certamente

não poderia ter levado à representação de um índio naturalmente bom, “tendência” – diz ele – “que se alastra aos poucos no Velho Mundo com um Las Casas ou um Jean de Léry”.³

Tanto a *Brevíssima relación de la destrucción de las Índias*, do primeiro, traduzida

em francês em 1579 pelo protestante Jacques Miggrode e reimpressa em 1582 e 1594, quanto a *Histoire d'un voyage en la terre du Brésil*, do segundo, publicada pela primeira vez em 1578, foram usadas, na França, pelos propagandistas protestantes para estigmatizar as crueldades cometidas pelos espanhóis no Novo Mundo. Segundo Frank Lestringant, nos anos 1580, ocorreu uma guinada na "ideologia protestante", que passou a se voltar para uma política de colonização da América. Foi nesse momento que, nos meios reformados, o mito do selvagem americano dócil e, somente então, apto à conversão desenvolveu-se conjuntamente ao do espanhol cruel e usurpador.⁴

A duas últimas décadas do século XVI foram, portanto, reconfiguradoras das apro-

priações do que Marcel Bataillon chamou de "*corpus huguenote sobre a América*",⁵ que reúne o conjunto de publicações francesas, representado particularmente pelas obras de Urbain Chauveton, Henri Lancelot Voisin de La Popelinière e Jean de Léry. Embora alheios à discussão teológico-ético-jurídica em torno da Conquista que ocupou os ibéricos – como a que fora travada por Francisco de Vittoria, ou a polêmica que opôs Sepúlveda a Las Casas, em 1550 –, o "Préface aux lecteurs chretiens", de Chauveton, encontrado na tradução francesa da obra de Benzoni, *Histoire nouvelle du Nouveau Monde*, de 1579, assim como *Les trois mondes*, de La Popelinière, de 1582, contribuíram muito, nesses dois sentidos, corroborando a construção da "*leyenda negra*" antiespanhola na França.⁶



"Hispani indos oneribus succubentes crudeliter tractant." Os espanhóis determinam um destino cruel aos índios que caem sob seus fardos. Théodore de Bry, *Americae pars sexta*, 1592

Coube a Jean de Léry, por sua vez, fazer circular o testemunho ocular de um exilado entre os selvagens com os quais conviveu “familiarmente” durante quase um ano.⁷ Nessa condição, a *Histoire d’un voyage en la terre du Brésil* é, antes de mais nada, um verdadeiro manifesto anti-colonialista, por um lado, contra a tirania papista de Villegaignon – chefe da colônia francesa instalada no Rio de Janeiro em 1555, de que participara Léry – e, por outro, contra as crueldades da colonização luso-espanhola.⁸

Para Léry, foi mais precisamente a bondade do índio que serviu como argumento básico à crítica da política colonial francesa: mediada muitas vezes pelos ataques a Villegaignon, a apologia do selvagem permitiu que condenasse, em um primeiro momento, todo e qualquer projeto evangélico e colonial na América e que pusesse em causa até mesmo o direito de ocupação e de colonização das terras americanas.⁹ Pela representação do “bom Tupinambá”, “Léry antecipa as conquistas políticas e morais de seus correligionários e contribui vigorosamente com a propaganda do grupo de pressão huguenote”, fora dos limites da França, em diversos países da Europa do Norte.¹⁰

A representação positiva do Tupinambá não é, entretanto, exclusiva ao *corpus* huguenote e, nesse sentido, aos discursos iberofóbicos.

Les singularités de la France Antharctique,¹¹ publicado em 1557-1558 pelo monge *cordelier* André Thevet, contém o relato

das “singularidades” da região do Rio de Janeiro, que Thevet – como membro da mesma conturbada colônia francesa de 1555, a França Antártica – percorreu em dez semanas, por causa de uma doença que encurtou a sua estada na América. De toda forma, a pena de Thevet é a da cosmografia universal, supostamente resultante das longas viagens do cosmógrafo, Guardião do Gabinete de Singularidades do Rei de França.

Les singularités de la France Antarctique sofreu severos golpes, desde o processo do “nègre” Mathurin Héret¹² até a reação de Jean de Léry, que publica a sua *Histoire d’un voyage* a fim de desmentir “as mentiras e erros” de Thevet, seguida de verdadeira ofensiva huguenote. Hiperbólica e sinédótica, crivada de helenismos imputados ao seu escriba e, não menos, de falsificações, a coletânea de singularidades “brasileiras” de Thevet opõe-se à história, no sentido de Léry, de compilação de “coisas vistas” e de “verdadeira história” como panfleto anticolonialista.

Por sua vez, a *Histoire d’un voyage en la terre du Brésil* não deve ser tomada por um relato unívoco, posto que Jean de Léry interfere no texto, em edições subsequentes, agravando esse caráter voluntariamente “histórico”. Em linhas gerais, o huguenote extrapola progressivamente o recurso da autópsia, estendendo-o a testemunhas “exteriores”, a outros “historiadores”, como Lopes de Gómara e Hans Staden.¹³

Já no relato de Thevet, a América surge autorizada pelos antigos, de modo que a

mitologia tupinambá relatada por Thevet acaba por encontrar os mitos civilizados do Ocidente.¹⁴ Nessa tensão entre a história heroica, tributária de Plutarco, e a diversidade como variedade primeira do cosmos que legitima a variedade segunda do texto,¹⁵ o discurso de Thevet permanece no estado de “esboço plausível, e não exclusivo”.¹⁶

Em todo caso, as apropriações do relato de Thevet não deixaram de contribuir para a fixação da representação de um selvagem positivado pela “singularidade”, melhor do que pela bondade. Esta figura polimorfa não pôde servir, a longo termo,



O selvagem é representado como dócil e livre, no relato de Jean de Léry, *Histoire d'un voyage fait en la terre du Brésil*, 1580

à abstração necessária à construção do bom selvagem. Mais ainda, a escolha de Thevet a favor da Liga Católica e da Espanha, manifesta na apologia a Pizarro,¹⁷ o colocou de saída nos antípodas de uma atitude – considerada *a posteriori* “etnológica” – em que o respeito à integridade física e moral do índio se torna exigência de conversão gentil.

Quanto a Jean de Léry, o grande sucesso editorial do seu relato – reeditado cinco vezes e reimpresso mais de dez vezes, em francês e latim, até 1611¹⁸ – permitiu, ainda, que fosse amplamente compilado por seus contemporâneos protestantes, e até mesmo católicos.¹⁹ Tanto as sucessivas reedições do livro quanto o seu modo de circulação em função das lutas de representação dos grupos reformados contribuíram, decerto, para que a sua imagem mais esquemática e simplificada dos índios brasileiros consistisse em um tributo mais sólido e longo na França.²⁰ Foi Léry, secundado por Montaigne,²¹ que concebeu a imagem do “bom Tupinambá”, no final do século XVI, fixando um legado e uma amplitude análogos ao fenômeno francês – mais longo ainda – de “tupinambização” das representações do índio.²²

Em suma, uma verdadeira “tradição escriturária” francesa inventou-se a partir da postura tolerante e cordial do huguenote em relação ao índio, considerada “pré-etnográfica” antes da etnografia.²³ Nela, o selvagem brasileiro é produto ulterior das tentativas abortadas de estabelecimento

colonial francês: a idealização produzida pela “ficção escriturária” seria, nesse sentido, fruto da perda e da distância.²⁴ Construída, como foi dito, a partir de uma imagem talvez simplificada e esquemática, essa idealização não é encontrada na totalidade do *corpus* francês sobre os índios americanos do século XVI, mas, sem dúvida alguma, representa a sua parcela triunfante.

IDEALIZAÇÃO E CONVERTIBILIDADE

Mesmo tendo construído a representação do selvagem naturalmente bom, Jean de Léry aderiu à hipótese camita como resposta à questão das origens dos Tupinambá, sustentada no capítulo XVI de sua *Histoire d'un voyage*, dedicado à religião dos índios.²⁵ No interior do calvinismo mais doutrinário, a conjectura de Léry compro-

mete radicalmente a possibilidade de conversão dos índios. Assim, o relato do fracasso da França Antártica, em meio a um discurso francamente anticolonialista, 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”.²⁶

Mas tanto a condenação radical do índio, impossibilitado de salvação, quanto a denúncia da incoerência do projeto colonial francês no Brasil ficam aquém, na pena de Léry, da sua imagem de um selvagem bom, implicitamente travestido em huguenote massacrado. Isso permitiu que as representações contidas no seu relato servissem aos interesses mais contraditórios, até mesmo a uma certa lusofobia e à apologia do selvagem contidas nas obras dos misso-



“Ayan cacodamon barbaros vexat.” O demônio Aygnan atormenta os selvagens. Théodore de Bry, *Americae tertia pars*, 1592

nários capuchinhos franceses enviados ao Maranhão, meio século mais tarde.

Em 1614, foi publicada em Paris a *Histoire de la mission des pères capucins en isle du Maragnan* do capuchinho Claude d'Abbeville, quando a colônia francesa, a França Equinocial, ainda se encontrava instalada no Maranhão. Do ponto de vista da representação do Tupinambá, a postura do Padre Claude é claramente tributária da de Jean de Léry. O capuchinho se permitiu, no momento em que o sucesso editorial de Léry atingia seu último pico, parafrasear o relato da viagem do huguenote ao Rio de Janeiro.²⁷ Parafraseando Léry e, mais ainda, adotando a sua atitude tolerante frente aos Tupinambá, Claude d'Abbeville representava em seu relato a *entente amicale* entre franceses e selvagens e a vontade de cristianização dos índios, em um contexto de exortação à colonização e de propaganda da obra missionária francesa no Maranhão.

Um segundo relato, resultante da mesma experiência missionária, foi impresso em Paris, em 1615. Contudo, os exemplares desta *Suite de l'histoire des choses mémorables advenues en Maragnan, és annés 1613 & 1614*, do superior da missão do Maranhão, o reverendo padre Yves d'Evreux, foram destruídos nas oficinas do editor François Huby:²⁸ o projeto de aliança das coroas francesa e espanhola, com o casamento entre a infanta Ana d'Áustria e o jovem rei Luís XIII, levou a uma pressão política intensa para que os franceses abrissem mão da colônia brasileira.²⁹

O livro do padre Yves divide-se em dois tratados. O primeiro é aquele que apresenta o maior número de capítulos sobre os Tupinambá, em que o capuchinho prega a necessidade da presença francesa no Maranhão como garantia da conversão dos selvagens. Nos três últimos capítulos desse "primeiro tratado", o relato atinge seu objetivo maior: o testemunho vivo da perfeita adaptação dos franceses a essa "Nova França" como incitação à colonização. Já o "segundo tratado" tem conteúdo mais "espiritual" do que "temporal", segundo termos do próprio padre,³⁰ inaugurado pelo relato das conversões exemplares ocorridas no Maranhão e concluído por um importante ensaio sobre a religião dos Tupinambá, com o objetivo de demonstrar a crença natural dos selvagens em Deus, não obstante seu longo cativo entre as mãos do diabo.

Em suma, representando as relações franco-tupi sob o signo do bom entendimento desde, pelo menos, a segunda metade do século XVI, os cronistas franceses, qualquer que fosse o seu posicionamento religioso, abriram caminho não somente à discussão sobre a possível formação de um império colonial no Brasil, mas à construção de uma representação dos Tupinambá fortemente positivada. Essas relações amigáveis, caracterizadas e intermediadas pela presença dos *truchements*, os intérpretes franceses, encontram-se fartamente registradas nesses relatos, nos quais a inscrição da língua tupi é massiva.

De maneira geral, as modalidades de inscrição do tupi nos relatos franceses

variam, correspondendo a estratégias apostólicas e colonizadoras específicas: aparecem na forma de diálogos bilíngues, transcrições de discursos de chefes indígenas ou colóquios entre missionários e pajés.

LÍNGUA E CONVERTIBILIDADE

Uma primeira modalidade de inscrição da língua tupi em relatos franceses é o diálogo. O livro de Jean de Léry, desde a sua primeira edição, contém no título a menção a “um colóquio de sua linguagem”, que remete ao capítulo XX: “Colóquio da entrada ou chegada na terra do Brasil, entre as pessoas do país chamadas tupinambá e tupiniquins em língua selvagem e francês”. Este colóquio, afirma Léry,

(Ce colloque) fut fait au temps que j'estois en l'Amérique à l'aide d'un truchement: lequel non seulement pour y avoir demeuré sept ou huit ans, entendoit parfaitement le langage des gens du pays, aussi parce qu'il avoit bien étudié, mesme en la langue Grecque, de laquelle (ainsi que ceux qui l'entendent ont jà peu voir ci-dessus) cette nation des *Tououpinambaoult* a quelques mots, il le pouvoit mieux expliquer.³¹

Sem dúvida, documentos desta natureza, mais frequentemente manuscritos, circulavam em meio às tripulações dos navios a caminho do Brasil. Serviam como uma espécie de guia, expondo gestos, termos e situações prováveis no momento do contato com os índios.

Além da tensão entre oralidade indígena e escrita ocidental, muito bem percebida por Michel de Certeau no relato de Jean de Léry, a questão teológica da convertibilidade dos Tupinambá, que pode ser entendida nessas transcrições, desempenha um papel fundamental na definição do lugar de enunciação e daquilo que é enunciado pelo índio.

Camita e, portanto, inconvertível, como visto, o selvagem de Léry, no seu diálogo-modelo potencialmente repetido nas costas brasileiras, é um personagem hipotético. Assim inicia-se o “Colóquio”:

Tououpinambaoult – *Ere-ioubé?* Es-tu venu?

François – *Pa-aiout.* Ouy, je suis venu.

T. – *Teh! auge-ny-po.* Voilà bien dit.

T. – *Mara-pé-déréré?* Comment te nommes-tu?

F. – *Lery-oussou.* Une grosse huitre.³²

Ocupando o lugar do “Francês”, embora sem assumir a autoria do “Colóquio”, Léry deixou nele sua marca, inscrevendo seu nome “em língua selvagem”, *Lery-ouassou*. Mas seu interlocutor tupinambá não tem nome, exatamente como o *truchement* que é, de fato, o autor escondido por detrás de Léry.

Uma segunda modalidade de inscrição da língua tupi em relatos franceses é a transcrição de discursos proferidos pelos índios – seja o discurso como expressão pontual do próprio índio que fala, fora do contexto de um diálogo, seja a *arenga*, discurso solene proferido diante de uma assembleia

ou de um personagem importante. Esta é uma constante nos relatos dos capuchinhos Claude d'Abbeville e Yves d'Evreux, como pilar do projeto de conversão e de francização dos Tupinambá.

Tal é o caso da arenga que o chefe *Iapy Ouassou* pronunciara por ocasião do *Carbet*, Conselho Geral dos Principais, reunido poucos dias após a chegada dos franceses no Maranhão, cujos termos são transcritos em tupi e traduzidos em francês por Claude d'Abbeville:

(...) j'ay grande esperance en ta bonté, & douceur: car tu me sembles avoir parmy ta façon guerriere, une façon douce, & d'un personnage qui nous gouvernera fort sagement; & te diray là dessus, que tant plus un homme est nay grand & avec de l'autorité sur les autres, d'autant doit il estre doux, gracieux & clement. Car les hommes, & principalement ceux de cette nation, se rangent plus facilement par la douceur, que par la violence.⁵³

O índio dotado de fala talvez tenha sido o resultado de uma adaptação lúcida do apostolado desses missionários a uma realidade natural e humana cujos códigos relacionais haviam sido previamente estabelecidos, desde anos de contatos nas costas brasileiras, através do fenômeno de *endotismo*, ou seja, de penetração e de fixação dos *truchements* franceses no tecido social indígena.⁵⁴

Da perspectiva das "operações escriturárias", primeiro, os missionários franceses do Maranhão foram tributários de uma

atitude de autópsia de uma então suposta "realidade indígena" e de uma idealização do índio já presentes em Jean de Léry. Segundo, os capuchinhos foram também representantes das tendências da teologia missionária da época que pregava o uso exclusivo da conversão gentil e, por extensão, da colonização não violenta. Nos termos de Claude d'Abbeville:

C'est une chose admirable que leur parlant ainsi doucement et amiablement, leur faisant voir par le menu que ce qu'ils avoient accoustumé n'estoit pas bien, cela leur faisaient rentrer en eux memes (sic). Tellement qu'attirez par la douceur et convaincus par la raison, ils reconneurent à l'instant la vérité & tirerent eux memes cette conclusion, nous disant en leur langage *Aié catou, Toupan remimognen iémogan motar ypotar eum mé noroyco chuéne sese*. Tu dis vray, Dieu eust faict cela s'il eust esté nécessaire, puis donc qu'il ne le veut point, nous ne le ferons plus.⁵⁵

A conversão gentil se expressa, assim, nos relatos dos capuchinhos, através de uma tomada de consciência dos próprios índios, marcada pelo seu desejo de cristianização e de francização. Claude d'Abbeville se esmera em dar a palavra ao índio no seu relato para que ele enuncie, em longos discursos, a verdade da Revelação, e para que a conversão se renove, a cada vez, aos olhos do leitor cristão.

Era através da própria língua do catecúmeno que a doutrina era ensinada pelos capuchinhos no Maranhão. Vários são

os testemunhos dessa prática, tanto no livro de Claude d'Abbeville quanto no de seu correligionário, Yves d'Evreux. Em todo caso, este não foi um privilégio de frades menores, nem particularmente de missionários franceses: a escolha da pregação nas línguas indígenas foi prática totalmente generalizada na América, por mais que se considerem as especificidades estratégicas das experiências coloniais, dos métodos de pregação e da produção textual.

Nesse sentido, uma questão geral sustenta, privilegiadamente, o pressuposto teológico-político da conversão nas línguas indígenas: para os missionários, o estado da língua podia ser definidor da convertibilidade dos índios. Mais do que isso, o sucesso da empreitada de produção de línguas gerais³⁶ é constituinte da própria condição de convertibilidade dos índios.

Nos mais diferentes gêneros discursivos de que lançam mão os jesuítas portugueses, a representação tupinambá não se aproxima do mito da sua convertibilidade apoiada na sua capacidade enunciativa. Para esses missionários, na perspectiva analógica, a "língua do índio" encontrava-se distante da boa proporção do Verbo divino, pelos longos anos de captura sob a empresa do diabo. Era língua esquecida e carente de categorias que era preciso gramaticalizar e dicionarizar para que passasse a equivaler às línguas vernáculas e, proporcionalmente, tal como elas, participasse do Verbo divino. A carência de categorias explicaria, teologicamente, porque o índio não

fala – e não pode falar – nos escritos, dos mais diversos gêneros, dos jesuítas portugueses, ao longo de quase três séculos de colonização.

Assim, longe do ambiente ideal e idealizado dos relatos de língua francesa que comemoram a aliança franco-tupi, no *Diálogo sobre a conversão do gentio*, de Nóbrega, os missionários são os únicos detentores da palavra, pois são eles, através de sua virtude, os mediadores por excelência da graça divina, à qual o jesuíta acaba por entregar a salvação do gentio.³⁷ Tampouco é dotado de capacidade enunciativa o índio que fala em tupi nos autos anchietanos, sendo, antes, a encarnação do demônio ou de seus "criados".³⁸

O Tupinambá que fala, na primeira pessoa e em nome dos seus, nos relatos dos capuchinhos franceses é o *sauvage convertible* (selvagem convertível). Esta representação prefigura e, até mesmo, prepara, nas primeiras décadas do século XVII, o mito do selvagem naturalmente bom.³⁹

Dócil e cordial, desde o final do século XVI, o Tupinambá será provido tanto de língua (*langue*) quanto de fala (*parole*), em tratados teóricos franceses como *ThréSOR des langues de cet Univers*, do magistrado Claude Duret, publicado em 1617.⁴⁰

As suas 1.030 páginas dedicam-se, como indica o título, à origem e à decadência das línguas, partindo do hebreu. No capítulo LXXIX, "*De la langue des Indiens Occidentaux, en general*", são tratadas as línguas das "Índias Ocidentais", da *Nou-*

velle France ao Brasil.⁴¹ A língua *Indienne Occidentale* – que inclui o tupi, o quetchua e o nahuatl – aparece lado a lado com o latim, o hebreu, o grego, e outras línguas vernáculas como a língua *des terres neuves*, a língua *Indienne Orientale*, a língua *Africaine*, entre tantas outras, ou ainda as línguas *des Animaux et Oiseaux*.

Duret busca, à exaustão, a diversidade linguística universal. Retoma, para construir este imenso quadro, as representações dos autores “modernos que estiveram nas Índias Ocidentais”, entre eles José de Acosta, Lopes de Gómara, André Thevet e Jean de Léry. Ao final de longas citações e transcrições intercaladas, Duret conclui, comparativamente, sobre a língua dos índios destas partes:

(...) nous tiendrons selon la commune opinion des modernes qui ont esté en ces Indes Occidentales, que pour le regard de la langue d’iceux Indiens Occidentaux en general est est briefve & obscure, mais bien plus aisée à sçavoir & comprendre que la langue Arabesque, ou Turquesque ou autre Levantines: Quant à leur parole elle est rude, & de peu de Grace en son accent, laquelle ils reiterent souvent, repetants une mesme chose, se plaisants en telle rudesse & barbarie & prennant plaisir a parler, & à mal former leur parole (...).⁴²

Apoiado no jesuíta Piero Giovanni Maffei, autor de uma *Histoire des Indes* (traduzida em francês em 1604), Claude Duret afirma ser a “linguagem” dos índios do Brasil “nada difícil de aprender”.⁴³ Esta afirmação

sustenta-se, sobretudo, na inscrição massiva do tupi nos relatos franceses, nos quais se encontram asseguradas tanto a sua tradutibilidade quanto a convertibilidade do índio, tornando o Tupinambá, de direito e de fato, apto a ingressar na imensa galeria dos falantes deste universo.

CONVERTIBILIDADE E CIVILIZAÇÃO

Os pressupostos do mito da bondade original do índio consistem, como visto, não apenas na construção da figura do índio dócil e livre, embora massacrado, mas também nessas representações do selvagem dotado de fala e, no mesmo movimento, convertível. Apoiam-se ainda em tópicos as mais variadas, tal como a da ausência dos vícios da civilização (a chamada “fórmula negativa”). Considerada como típica de uma “imaginação primitivista” que concebe a infância da humanidade, ela tem a sua forma mais realizada em Montaigne:

C’est une nation, dirais-je à Platon, en laquelle il n’y a aucune espèce de trafic; nulle connaissance des lettres; nulle science des nombres, nul nombre de magistrat; ni de supériorité politique; nul usage de service, de richesse ou de pauvreté; nuls contrats; nules successions; nuls partages; nules occupations, qu’oisives; nul respect de parenté, que commun; nuls vêtements; nulle agriculture; nul métal; nul usage de vin ou de blé. Les paroles mêmes qui signifient le mensonge, la trahison, la dissimulation, l’avarice, l’envie, la détraction, le pardon, inouïes.⁴⁴

Menos de cinquenta anos mais tarde – sem a visibilidade nem tampouco a fortuna crítica que conheceram os *Ensaïos*, é claro –, a fórmula foi dada a ler em versão positiva, no projeto civilizador francês concebido por Yves d’Evreux para os Tupinambá:

(...) les Français leur apprennent (aos selvagens) à ôter leurs chapeaux et saluer le monde, à baiser les mains, faire la révérence, donner le bonjour, dire adieu, venir à l’église, prendre de l’eau bénite, se mettre à genoux, joindre les mains, faire le signe de la croix sur leur front et poitrine, frapper leur estomac devant Dieu, écouter la Messe, entendre le sermon même s’ils n’y comprennent rien, porter des Agnus Dei, aider le prêtre à dire la messe, s’asseoir à table, mettre la serviette devant soi, laver les mains, prendre la viande avec trois doigts, la couper sur l’assiette, boire à la compagnie, bref, faire toutes les autres honnêtetés et civilités qui sont entre nous, s’y sont si bien avancés que vous diriez qu’ils ont été nourris toute leur vie entre les Français. Qui me voudra nier que ces marques ne soient suffisantes pour convaincre nos esprits à espérer, et pour croire qu’avec le temps cette nation se rendra domestique, bien apprise et honnête.⁴⁵

Os mesmos “brasileiros”, poucos anos antes, em 1609, haviam sido objeto da pena de Marc Lescarbot, na sua *Histoire de la Nouvelle France* do Canadá, em que são descritos como “visivelmente atormentados, abatidos e dilacerados”,⁴⁶ avessos

a toda empresa conversora. No capítulo em que trata das virtudes e dos vícios selvagens, aproxima os setentrionais, virtuosamente, da civilização, afastando por antítese os meridionais.⁴⁷

A historiografia não deixou de coroar Lescarbot – ao lado, especialmente, de Léry e de Montaigne – como construtor da representação do *bom selvagem*.⁴⁸ Comemorou-se também a sua contribuição para a tradição humanista do “relativismo cultural”, posto que a tolerância para com o índio e a exaltação de suas virtudes teriam superado, em sua obra, a acusação dos seus vícios.⁴⁹

Ao publicar, na primeira década do século XVII, uma *Histoire de la Nouvelle France* documentada em prol do futuro francês no norte da América, Lescarbot tentava forçar a escolha de um grupo de pressão lúcido quanto às necessidades de uma política de conquista da América, porém ainda minoritário na França. O livro proclamava, assim, os esforços de Poutrincourt e de Champlain no Canadá, tendo em vista a oposição à colonização por parte de determinados grupos de negociantes mais interessados no tráfico do que no povoamento, assim como a indiferença da monarquia francesa em relação à colônia canadense.

Decerto, Lescarbot advogou pela clemência para com os selvagens, reforçando o papel providencial do colonialismo francês ao norte. Ter Ellingson demonstra, no entanto, que a representação concebida em Lescarbot é, mais exatamente, a do

noble savage: “*Sauvages sont vrayement nobles*”, afirma.⁵⁰ Analisando esta representação – tida por mito – nas primeiras décadas do Seiscentos, Ellingson afirma que o *noble savage* foi um produto da literatura inglesa, e não exatamente da francesa. A circulação dos escritos de Lescarbot nos meios de língua inglesa confirmaria, assim, a hipótese pertinente de Frank Lestringant das relações estabelecidas entre Lescarbot e o “*lobby protestante*”, com infiltrações importantes na Inglaterra, desde a segunda metade do século XVI.⁵¹

Dois aspectos se destacam ao se compararem essas representações letradas dos índios dos relatos franceses. Primeiro: a representação do *noble savage* não se sustenta na capacidade enunciativa do índio como a do *sauvage convertible*. O advogado da *Nouvelle France* não deixa de lançar mão das línguas indígenas, inserindo alguns termos (e a sua respectiva tradução em francês) no seu relato. Porém, não há transcrição de discursos proferidos pelos índios, na sua própria língua, como nas obras dos capuchinhos do Maranhão.⁵² Em Lescarbot, podem-se encontrar falas atribuídas a índios não nomeados – como na peça representada na *Nouvelle France*, em 1606 –, porém em francês, em versos heroicos ou alexandrinos, fazendo preceder o artifício retórico ao testemunho auditivo.⁵³

Em todo caso, a nobreza do índio, em Lescarbot, é associada mais diretamente com qualidades morais como generosidade, comportamento adequado (à civilização)

e organização social – esta ainda longe, evidentemente, da versão setecentista de igualitarismo.⁵⁴

Segundo: a afirmativa da suposta “*simpatia*” do católico Lescarbot em relação ao “*lobby protestante*” pode ser verificada pela determinação, tipicamente huguenote, de estabelecer no seu livro um balanço dos insucessos coloniais franceses na América, por um século. Nesse sentido, Lescarbot é tributário, de fato, dos protestantes Léry, Chauveton e La Popelinière, dos quais extrai algumas linhas do seu argumentário, assim como muito de sua “*matéria*”, compatibilizando-se com a postura de respeito à integridade física e moral do índio encontrada sobretudo no primeiro. O advogado da *Nouvelle France*⁵⁵ tomou de Jean de Léry não apenas a idealização, mas sobretudo a tese da origem camita do Tupinambá.⁵⁶ Pôde, assim como ele, amaldiçoar o meridional definitivamente e confirmar a tese do determinismo climático, ambas condenações sobredeterminadas pelo desígnio da Providência.

Os capuchinhos do Maranhão, por sua vez, calaram-se sobre a questão das origens dos Tupinambá. Claude d’Abbeville conseguiu inserir a paráfrase do texto de Jean de Léry na *disposition* de seu relato missionário, sem por isso considerá-lo camita nem tampouco excluí-lo da possibilidade de salvação. Respondeu, ainda, radicalmente, às teses do determinismo climático,⁵⁷ contra aqueles que, como Lescarbot, defendiam a superioridade dos habitantes das regiões frias.

Outras várias relações como essas podem ser estabelecidas na trama dos textos do *corpus* huguenote e do *corpus* católico sobre a América, sem perder de vista as condições de publicação e de circulação das obras, em perspectiva política. Basta lembrar, por exemplo, que a tradução inglesa da *Histoire de la Nouvelle France* de Lescarbot foi publicada em Londres no mesmo ano da sua primeira edição francesa, garantindo uma circulação imediata da representação do *noble savage*, antitética à do Tupinambá amaldiçoado, fora dos limites da monarquia francesa à qual seu discurso se dirigia abertamente. Diz a tradução:

Now, leaving there those Anthropophages Brazilians, let us return to our New France, where the Men there are more humane, and live but with that which God hath given to Man, not devouring their like. Also we must say of them that they

are truly noble, not having any action but generous (...).⁵⁸

Frank Lestringant deixou claro que a postura tolerante e cordial em relação ao índio imputada a Jean de Léry (e, na sequência, aos capuchinhos) deve-se ao fato de ser produto ulterior de tentativas abortadas de estabelecimento colonial francês: a idealização produzida pela “ficção escriturária” seria, assim, fruto da perda e da distância.⁵⁹

Se Jean de Léry inventa o selvagem, a sua retomada, meio século depois, pelos missionários capuchinhos, busca, de certo modo, suprir essa perda pela causa missionária – particularmente em Claude d’Abbeville, cuja obra tem um caráter mais missiológico – e pela causa colonial – particularmente em Yves d’Evreux, cuja obra tem um caráter mais colonialista.

Neste último sentido, Yves d’Evreux erige em seu relato um verdadeiro “programa de



“O batismo de três selvagens ou *tououpinanbous*, que foram batizados na igreja dos Capuchinhos por monsenhor arcebispo de Paris e nomeados pelo rei Luís XIII no dia de São João Batista, 1613.” Gravura realizada no mesmo ano e vendida em “Paris, por Michel de Malebourse, na rua Monorgueil”

ação” para a instalação definitiva da França Equinocial no Maranhão, concebendo a imagem de uma só e mesma comunidade cristã (francesa), cara aos missionários capuchinhos do século XVII. Posto que convertíveis, os selvagens do Maranhão deviam participar da “francitude”, pela sujeição ao rei de França e pela sua integração ao grêmio da Igreja Católica. Se o livro de Yves d’Evreux tivesse circulado, teria corroborado mais solidamente ainda a construção da representação *sauvage convertible* de Claude d’Abbeville, no interior de um discurso expressamente pró-colonialista.

Evidentemente, ambos os capuchinhos consideram o domínio da língua indígena em uma perspectiva teológico-política, no bojo do projeto de união legítima entre a nação tupinambá e a nação francesa, filha primogênita da Igreja Apostólica Romana. Em um capítulo dedicado aos discursos que os missionários fizeram aos selvagens a fim de atraí-los “pela gentileza” ao conhecimento de Deus e à obediência do rei,⁶⁰ o padre Yves trata dos “(...) fruits & esmolumens qu’ils devoient attendre de nostre amitié, à sçavoir la reformation de leur vie & la connoissance du vrai Dieu & en outre la defence de nostre Roy contre leurs ennemis”.⁶¹ Transcrito inicialmente em tupi e depois traduzido em francês, esse discurso é seguido do relato da recepção da audiência. Como parte integrante do projeto global de “reforma” da vida indígena desenvolvido por Yves d’Evreux no primeiro tratado de seu livro, a língua

selvagem servia ao conversor, antes de mais nada, como veículo de comunicação primordial no processo de conversão, mas deveria ser substituída, em seguida, nas novas gerações convertidas, pela língua da revelação:

Ils ne doutoient aucunement qu’ils n’aprisent de grandes choses de Dieu, specialement quand nous (les Pères) sçaurions bien leur langue. Car, disoient-ils, les Truchements n’ont point parlé à Dieu comme vous. Ils ne peuvent dire autre chose que ce que vous leurs dites: mais si vous parliez à nous, vous nous diriez ce que Dieu vous a dit. Nos enfants seront plus heureux que nous: car ils pourront apprendre la langue Française de vous, ainsi que vous nous avez promis (...).⁶²

Yves d’Evreux otimizou o procedimento de dotar o índio de fala, relatando entrevistas com os pajés, no Maranhão, estabelecendo toda uma série de “conferências” com os chefes índios, transcritas posteriormente por ele, como afirma, “ao pé da letra”.

Ces Sauvages ont de tout temps appelé Dieu du mot Toupan nom qu’ils donnent au tonnerre, ainsi que nous voyons ordinairement parmi les hommes quelque beau chef-d’œuvre porter le nom de son auteur (...). Ils ont ensuite une croyance naturelle des esprits tant bon que mauvais. Ils appellent les bons esprits ou anges, apoïavevé, et les mauvais esprits ou diables, ouaioupia (...). Ils croient à l’immortalité de l’âme, qu’ils appellent an tandis qu’elle informe le

corps, et aussitôt qu'elle a laissé le corps pour s'en aller en son lieu destiné, ils la nomment angouère (...). Voilà tout ce que j'ai pu apprendre touchant ces trois points de leur croyance naturelle, de Dieu, des esprits et des âmes, et ce par une soigneuse recherche entre les discours ordinaires que j'ai eus dans ces deux ans avec une infinité de Sauvages.⁶³

Em termos de estratégia de conversão, é claro, essa prática não é nova. Em contrapartida, ela inova em termos “escriturários” por sua formulação, conteúdo e intenção:

Le lecteur doit être averti qu'il est aisé de représenter par écrit les paroles et le discours de ce Sauvage (diz o padre Yves sobre o chefe Oroboutin), mais non par les gestes et la vivacité d'esprit avec lesquels il m'entretenait: je puis

dire seulement que ses discours étaient accompagnés de larmes et d'une voix pleine de ferveur et de dévotion, par laquelle il me faisait voir qu'il était touché par le Saint-Esprit, et avait un désir ardent d'être chrétien.⁶⁴

Se faltam os gestos e a emoção do momento, a representação “por escrito das palavras e dos discursos” dos índios é o suficiente para permitir, como em Claude d'Abbeville, a analogia entre conversão linguística e conversão religiosa, que se fundamenta no fato de que a tradução do tupi ao francês é a garantia do princípio de onipresença de Deus.

É assim que, em Jean de Léry, o selvagem que fala é hipotético, personagem de um diálogo modelo, em uma praia da costa do Brasil. Em Claude d'Abbeville, é um chefe indígena nomeado, falando em nome



Os três índios batizados solenemente em Paris, Louis Marie, Louis Henrie e Louis de Saint Jehan, são representados vestidos à francesa no livro de Claude d'Abbeville, *Histoire de la mission des pères capucins en isle du Maragnan*, 1614

dos seus. Finalmente, em Yves d'Évreux, além de ser nomeado, tem o estatuto de interlocutor, compreendido a partir da disposição do missionário para dar um fundamento natural às crenças indígenas e provocar uma transformação na superfície – do mesmo ao mesmo, de Tupã a Deus, da crença inata à fé – no interior da mística cristã. Nos três casos, está longe de ser objeto de qualquer “realismo sóbrio e desengano”.

O MITO DO BOM TUPINAMBÁ

Uma arqueologia dessas representações presentes nos *corpi* protestante e católico, na França, não pode nunca perder de vista o fato de que a representação mítica do selvagem da utopia das origens concentrou-se, como foi dito, ao final de dois séculos, no Tupinambá.

Especialmente no que diz respeito ao relato Jean de Léry, sabe-se o quanto lhe são tributárias as figuras assumidas pelo selvagem no século XVIII. Frank Lestringant aponta três “avatares” filosóficos de Léry nesse momento: *Voyages* de François Coréal, de 1722; o tomo XIV de *Histoire générale des voyages* do Abbé Prevost, de 1757; e *Histoire des deux Indes* do Abbé Raynal, de 1770.⁶⁵ Quanto a Rousseau, Chinard⁶⁶ afirma que teria lido Léry por intermédio dos jesuítas que tinham o livro na sua pauta de leituras, segundo o padre Dainville.⁶⁷ Afonso Arinos, sem maior sustentação, acusa a leitura direta de Rousseau da *Histoire d'un voyage*.⁶⁸

Mas o que pode hoje ser seguramente sustentado é que as obras do *corpus* huguenote sobre a América – representado não somente pelos textos de Léry, Chauveton e La Popelinière, mas também pelas gravuras de Theodore de Bry,⁶⁹ veiculadores da denúncia dos crimes da Conquista espanhola e da apologia do selvagem livre e feliz, por mais que danado – foram recicladas pela filosofia das Luzes de modo simplificador, a serviço da Razão, de modo a construir a figura de um selvagem naturalmente bom.

Quanto ao *corpus* católico, as figuras do *noble savage* de Lescarbort e do *sauvage convertible* dos capuchinhos, embora passíveis de conversão e de afrancesamento, surgem igualmente como mitos preparatórios da teoria da bondade natural.

Essas representações seiscentistas foram, no entanto, transfiguradas no final do século XVIII na “imagem piedosa de uma religião anticristã”,⁷⁰ como consta no *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*. Segundo Starobinski, “(...) formulado como uma revelação do humano, este *Discours* é todo ele um ato religioso de tipo particular que substitui a história santa. Rousseau compôs uma Gênese filosófica em que não faltam nem o jardim do Éden, nem o pecado, nem a confusão das línguas”.⁷¹

A coerência assumida a longo termo, no século XVIII, pelas representações católicas seiscentistas do selvagem – calcadas na generosidade nobilitante (Lescarbot), na convertibilidade e na capacidade

enunciativa (Claude d'Abbeville e Yves d'Evreux), e secundadas pela introdução das línguas americanas no quadro geral das línguas deste universo (Claude Duret) – certamente não equivale ao valor de uso que podiam ter no século XVII.

Isso, no mínimo, porque “a tentativa de domesticação do outro pelo símbolo será o ponto de partida do mito do bom selvagem”,⁷² como afirma Frank Lestringant, lembrando que, nos relatos quinhentistas e seiscentistas, resiste uma sorte de “me-

mória da experiência vivida” e tornada texto, que faz com que o corpo do selvagem ainda resista também, antes que uma operação intelectual o desmaterialize em um mito, por excelência, de origens.⁷³ É essa memória da autópsia ou testemunho ocular (e auditivo) – no seu caráter indissociavelmente positivante e ficcional, mas ainda não apropriada por uma operação simbólica com fins de gênese filosófica – que deve ter estado legível no presente desses relatos.

N O T A S

1. Trabalho realizado sob os auspícios do CNPq.
2. A expressão “índio do jesuíta”, embora pudesse ser forjada sem dificuldades nesta nossa perspectiva, é tomada de PÉCORA, Alcir. *Máquina de gêneros*. São Paulo: Edusp, 2001, p. 18.
3. BUARQUE DE HOLLANDA, S. *A visão do paraíso: os motivos edênicos no descobrimento e colonização do Brasil*. São Paulo: Cia. Editora Nacional, 1985, em particular p. 297. A referência também está em PÉCORA, Alcir, op. cit., p. 101.
4. LESTRINGANT, Frank. *Le huguenot et le sauvage*. Paris: Aux Amateurs de Livres, 1990, p. 127-128.
5. BATAILLON, Marcel. L'Amiral et les 'Nouveaux Horizons' français. *Actes du Colloque L'Amiral Coligny et son temps*. Paris: Société de l'Histoire du Protestantisme Français, 1974, p. 41-52.
6. Ver LESTRINGANT, Frank, op. cit., p. 17.
7. DE LÉRY, Jean. *Histoire d'un voyage fait en la terre du Bresil*. Genebra: A Chuppin, 1580 (2ª edição), p. 94.
8. A história *intramuros* da colônia fundada na ilhota situada na entrada da baía de Guanabara destaca-se pelo seu caráter inédito, marcado por uma acirrada discussão teológica, que reflete microscopicamente a imagem das Guerras de Religião na França. Villegaignon acabou por exercer uma verdadeira ditadura no interior de sua colônia, provocando o descontentamento de vários colonos e agravando as divergências religiosas existentes. Como resultado dessas discórdias, os calvinistas se viram obrigados a deixar a colônia insular, buscando refúgio junto aos Tupinambá em terra firme, dentre eles, Léry.

9. LESTRINGANT, Frank. *Histoire d'un voyage fait en la terre du Bresil*. Prefácio a de LÉRY, Jean. Paris: Le Livre de Poche, 1994, p. 11.
10. LESTRINGANT, Frank. *Le huguenot et le sauvage*, p. 127-128. As traduções feitas aqui de obras antigas ou contemporâneas são todas minhas, quando não houver, indicada, a edição de tradução correspondente. Particularmente, as traduções brasileiras de Jean de Léry, Claude d'Abbeville e Yves d'Evreux feitas por Sérgio Milliet diferem em muitas passagens dos textos originais, impedindo toda e qualquer remissão.
11. THEVET, André. *Les singularitez de la France Antarctique, autrement nommée Amerique... A Anvers, Chez les heritiers de Maurice de la Porte, 1557*. Uma segunda edição surgiu em Paris, por Christophe Plantin, 1558. André Thevet também foi autor de uma *Cosmographie universelle d'André Thevet cosmographe du roy*. A Paris: Chez Pierre l'Huilier, 1575. Lestringant apresentou uma edição de *Les singularités de la France Antarctique*. Paris: La Découverte-Maspero, 1983. Sobre Thevet, consulte-se a excelente bibliografia que este lhe dedicou, em particular: *André Thevet, cosmographe des derniers Valois*. Genève: Droz, 1991.
12. THEVET, André. *Les singularités de la France Antarctique*. Paris: La Découverte-Maspero, 1983, p. 9.
13. STADEN, Hans. *Wahrhaftige Historia und beschreibung eyner Landtschafft der Wilden nacketen, Grimmigen Menschenfresser Leuthen...* (...). Zu Marpurg im Kleeblatt, bei Andress Kolben uff Fasnacht, 1557. LOPEZ DE GÓMARA, Francisco. *Primera y segunda parte de la Historia General de las Indias con todo el descubrimiento y cosas notables que han acaecido dende que se ganaron hasta el año de 1551*. Con la conquista de México de la Nueva España. Saragoça: Agustín Millán, 1552. Ver também a introdução de Frank Lestringant a THEVET, André, op cit., p. 84.
14. Essa característica foi obra, provavelmente, do escriba Mathurin Héret, de que Thevet lançou mão. Idem, p. 23.
15. Essa ideia de Frank Lestringant é aplicável às coletâneas ou às relações de viagens, nas quais a noção de "singularidade" aparece como indissociável da tese da diversidade das coisas difundida durante o Renascimento. Cf. LESTRINGANT, Frank. *Fortunes de la singularité à la Renaissance: le genre de l'Isolario*. *Studi Francesi*, Turim, Rosenberg & Sellier Editori, n. 82, ano XXVIII, fasc. I, jan.-abr. 1984, p. 416.
16. LESTRINGANT, Frank. *Le huguenot et le sauvage*, op. cit., p. 25.
17. Cf. THEVET, André. *Cosmographie universelle d'André Thevet cosmographe du roy*. A Paris: Chez Pierre l'Huilier, 1575.
18. À primeira edição, de 1578, segue-se uma segunda por Antoine Chuppin (Genebra, 1580). Em 1585, o livro obtém uma edição ampliada, ainda em Genebra, pelo mesmo editor. A primeira edição latina do relato data de 1586 (em Genebra, por Eustache Vignon), antes de sua inserção em 1592 na *Collection des Grands Voyages* de Théodore de Bry (*America Tertia Pars Memorabile provinciae Brasiliae Historiam...* Frankfurt: Theodore de Bry, 1592). Outras edições se seguem: uma edição latina em Genebra, por E. Vignon, em 1594; a quarta edição francesa ainda em Genebra, pelos herdeiros de E. Vignon, em 1599 (seguida de outra de 1600); e a quinta e última edição francesa, de Jean Vignon (Genebra, 1611).
19. É o caso de Jacques-Auguste de Thou, Gilbert Générard e Marc Lescarbot.
20. Por mais que no relato de Thevet haja uma maior diversidade toponímica e patronímica no que diz respeito aos índios, não unicamente restritos aos grupos tupinambá, o caráter caótico e contraditório das descrições contidas em *Les singularités de la France Antharctique* talvez tenha corroborado também o triunfo de uma representação mais abstrata, genérica e idealizada.
21. Montaigne laiciza o selvagem através de sua concepção de "história", não recorrendo à alegorização do índio e rompendo com a concepção teológica de seus contemporâneos e predecessores, tanto huguenotes quanto espanhóis ou pró-hispânicos. Ver, nesse sentido, os ensaios relacionados à América, particularmente ao Brasil: "Des coches" e "Des cannibales". MONTAIGNE, Michel de. *Essais*. Paris: Flammarion, 1969, 3 vol. (respectivamente, Livre III, p. 113-130 e Livre I, p. 251-264).
22. STUTERVANT, William. La tupinambisation des Indiens d'Amérique du nord. In: THERIEN, G. (org.). *Les figures de l'Indien*. Montréal: Université du Québec à Montréal, 1988, p. 293-303.
23. Levi-Strauss qualifica o relato de Léry de "breviário do etnólogo". Sobre o posicionamento "pré-etnográfico" de Jean de Léry, ver o capítulo "Ethno-graphie. L'oralité ou l'espace de l'autre: Léry". In: DE CERTEAU, Michel. *L'écriture de l'histoire*. Paris: Gallimard, 1975, p. 215-248.
24. LESTRINGANT, Frank. *Le huguenot et le sauvage*, p. 272.

25. DE LÉRY, Jean, op. cit., p. 260.
26. Idem, p. 120.
27. Ao parafrasear Léry, Claude d'Abbeville buscava talvez garantir uma maior difusão ao seu livro, e até mesmo um certo controle de sua recepção, no horizonte de expectativa dos leitores da *Histoire d'un voyage* e num contexto de "propaganda" da colonização do Maranhão. A paráfrase evidencia, de todo modo, uma apropriação católica de um escrito reformado com função, evidentemente, teológico-política e, contraditoriamente, catequética e colonialista. Ver DAHER, Andréa. *O Brasil francês: as singularidades da França Equinocial*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007, p. 251-266.
28. Lembremos que o editor François Huby fora encarregado, quatro anos antes, da impressão do relato de Claude d'Abbeville. Não se conhecem mais detalhes sobre a destruição do livro do padre Yves além daqueles que se encontram na "carta ao rei" de François de Razilly. Este fato torna, anacronicamente, o livro de Yves d'Evreux, um objeto utópico.
29. Em 1835 foi descoberto pelo bibliófilo Ferdinand Denis um suposto único exemplar, salvo da destruição e oferecido ao rei de França em 1615 por um dos chefes da expedição francesa ao Maranhão, François de Razilly. Mais dois outros exemplares deste livro foram conhecidos, um deles destruído durante a Segunda Guerra. Denis publicou o relato em 1864: YVES D'EVREUX. *Voyage dans le nord du Brésil fait durant les années 1613 et 1614 par le Père Yves d'Evreux*. Publié d'après l'exemplaire unique conservé à la Bibliothèque impériale de Paris. Avec une introduction et des notes par M. Ferdinand Denis, conservateur à la Bibliothèque Sainte Geneviève. Leipzig; Paris: Librairie A. Frank, 1864.
30. Essa dicotomia entre as questões "espirituais" e "temporais" da colônia se inspira nos termos da missiva do padre Yves d'Evreux, publicada no final do livro de Claude d'Abbeville, op. cit., p. 382-386.
31. DE LÉRY, Jean, op. cit., p. 306-338: "(...) foi feito no tempo em que estive na América com a ajuda de um *truchement*: o qual, não apenas por ter vivido sete ou oito anos lá, entendia perfeitamente a linguagem das pessoas do país, mas também porque havia estudado até mesmo a língua grega, da qual (...) esta nação dos Tupinambá tem alguns termos, ele podia melhor explicá-lo."
32. Idem: "Tupinambá – *Ere-ioubé?* Você veio?/Francês – *Pa-aiout*. Sim, eu vim./T. – *Teh! auge-ny-po*. Pois está bem dito./T. – *Mara-pé-déréré?* Como você se chama?/F. – *Lery-oussou*. Uma ostra grande."
33. CLAUDE D'ABBEVILLE, op. cit., p. 70-70v: "(...) tenho grande esperança em tua bondade e em tua gentileza, pois me parece que em teus modos guerreiros há uma maneira gentil, de um personagem que nos governará com muita sabedoria; e te direi a esse propósito que quanto mais um homem é grande de nascença e com autoridade sobre os outros, mais gentil, gracioso e clemente deve ser. Pois os homens, principalmente os desta nação, mais facilmente se deixam levar pela gentileza do que pela violência."
34. O termo "endotismo" foi empregado por 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. 232.
35. CLAUDE D'ABBEVILLE, op. cit., p. 314v: "É algo admirável que, falando-lhes (aos índios) assim gentilmente e amigavelmente, fazendo-os ver minuciosamente que aquilo com o que estavam acostumados não era bem, isso os fazia entrar em si mesmos. De tal forma que, atraídos pela gentileza e convencidos pela razão, reconheceram imediatamente a verdade e tiraram eles mesmos esta conclusão em sua língua *Aié catou, Toupan remimognen iémogan motar ypotar eum mé noroyco chuéne sese*. Dizeis a verdade, Deus fez isso posto que fora necessário; no entanto se ele não o quer em absoluto, não o faremos mais."
36. Trata-se, grosso modo, da redução da diversidade linguística em uma língua única, geral, através da sua gramaticalização e da sua dicionarização.
37. PÉCORA, A. Vieira, o índio e o corpo místico. In: NOVAIS, Adauto (org.). *Tempo e história*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992, p. 452.
38. Ver a segunda parte do auto "Na festa de São Lourenço", encenado em 1587, na aldeia da atual Niterói. Nela, três diabos falam em tupi: Guaixará (nome do chefe tamoio aliado dos franceses que combateu contra Estácio e Mem de Sá, no Rio de Janeiro) e seus criados Aimberê e Saraiva, que querem destruir a aldeia com pecados, aos quais resistem São Lourenço, São Sebastião e o Anjo da Guarda. ANCHIETA, J. de. *Teatro de Anchieta*. São Paulo: Loyola, 1977, p. 141-189.
39. Ver as conclusões de DAHER, Andréa, op. cit.

40. Cf. DURET, Claude. *Thrësor de l'histoire des langues de cet unïvers, contenant les origines, beautés, perfections, decadences, mutations, changemens, conversions et ruines de langues (...)*. Cologny: Matthieu Berjon, 1613, p. 945.
41. Idem, p. 930-962. Da mesma forma, Marc Lescarbot, na *Histoire de la Nouvelle France*, também oferece um capítulo de caráter comparativo sobre as línguas – do hebreu, do latim, do grego ou das línguas vernáculas europeias às línguas americanas do Canadá, do Peru, do México ou do Brasil. Nele constam desde relações entre o grego e o francês até pequenas listas de vocábulos “selvagens” traduzidos, sendo a língua dos “brasileiros” considerada a partir do que diz Jean de Léry. LESCARBOT, Marc, op. cit., p. 734-786.
42. Idem, p. 945: “(...) sustentaremos segundo a opinião comum dos modernos que estiveram nessas Índias Ocidentais, que no que diz respeito à língua desses índios, em geral, ela é breve e obscura, mas bem mais fácil de saber e compreender que a língua árabe, turca ou outra do Levante: quanto à fala é rude e pouco graciosa no seu acento, que eles reiteram frequentemente, repetindo uma mesma coisa, tendo gosto em tal rudeza e barbárie e prazer em falar e mal formar a sua fala (...).”
43. DURET, op. cit., p. 945: “*point tant malaisé à apprendre.*”
44. MONTAIGNE, Michel de. *Essais*. Paris: Garnier-Flammarion, 1969, I, 30, p. 102-103. Tradução brasileira: *Ensaïos*. São Paulo: Martins Fontes, 2002, p. 309: “É um povo, diria eu a Platão, no qual não há a menor espécie de comércio; nenhum conhecimento das letras; nenhuma ciência dos números; nenhum título de magistrado nem de autoridade política; nenhum uso de servidão, de riqueza ou de pobreza; nem contratos; nem sucessões; nem partilhas; nem ocupações, exceto as ociosas; nem consideração de parentesco exceto o comum; nem vestimentas; nem agricultura; nem metal; nem uso de vinho ou de trigo. Mesmo as palavras que designam a mentira, a traição, a dissimulação, a avareza, a inveja, a maledicência, o perdão são inauditas.”
45. YVES D'EVREUX, *Voyage dans le nord du Brésil (1864)*, p. 84: “(...) 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 se não entendem nada, portar 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. Quem 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 preparada e polida.”
46. LESCARBOT, Marc. *Histoire de la Nouvelle France, contenant les navigations découvertes et habitations faites par les françois és indes occidentales et nouvelle France...* Paris: Jean Millot, 1609, p. 882.
47. Idem, p. 756: “Les nations septentrionales ont été les dernières civilisées. Et neantmoins avant cette civilité elles ont fait des grandes choses. Noz sauvages, quoy que nuds, ne laissent d'avoir les Vertus qui se trouvent és hommes civilisés. *Car un chacun (dit Aristote) dès sa naissance ha en soy les pñcipes & semences des Vertus*. Prenants donc les quatre Vertus par leurs chefs, nous trouverons qu'ils en participent beaucoup.”
48. Cf. ELLINGSON, Ter. *The myth of the noble savage*. Berkeley, Los Angeles: University of California Press, 2001, p. 33.
49. Cf. ELLINGSON, Ter, op. cit., p. 33. Para Atkinson, Lescarbot representa uma espécie de expoente acrítico do *bon sauvage* (ATKINSON, Geoffrey. *Les Nouveaux horizons de la Renaissance française*. Paris: DROZ, 1935). Para Chinard, um construtor do mito, apesar de reconhecer o seu projeto colonialista (CHINARD, Gilbert. *L'Amérique et le rêve exotique dans la littérature française au XVIIe et au XVIIIe siècles*. Paris: DROZ, 1934).
50. LESCARBOT, Marc, op. cit., p. 267-268. Ellingson afirma que a tópica formulada por Lescarbot foi usada, em seguida, por Dryden, ao qual foi atribuído equivocadamente o primeiro uso da expressão. ELLINGSON, Ter, op. cit., p. 22.
51. LESTRINGANT, Frank. “Les Indiens antérieurs (1575-1615): Du Plessis-Mornay, Lescarbot, De Laet, Claude d'Abbeville”. In: J.M. Therrien (org.). *Les figures de l'Indien*. Montréal, Université du Québec à Montréal, 1988, p. 60.
52. Uma operação que ocupa lugar central nos relatos dos capuchinhos diz respeito à diferenciação entre o oral e o escrito, e entre a “língua selvagem” e o francês. Claude d'Abbeville, por exemplo, transcreve os discursos em tupi, impressos no livro em caracteres itálicos (exatamente como as citações em latim), sempre seguidos da tradução em língua francesa, que aparece em caracteres romanos como o resto do texto. Ver DAHER, Andréa, op. cit., p. 281-301.

53. Ver LESCARBOT, Marc. *Les muses de la Nouvelle France, à Mgr le Chancelier...* Paris: J. Millot, 1612, p. 23: quatro selvagens (personagens, designados anonimamente "Premier Sauvage", "Deuxième Sauvage" etc.) dirigem-se a Netuno, no interior a transcrição do "Theatre de Neptune en la Nouvelle France représenté sur les flots du Port Royal le 14e de Novembre 1606, au retour du Sieur Poutrincourt du País des Armouchiquois".
54. Ter Ellingson afirma ser o *Noble Savage* de Lescarbot muito diferente do selvagem do mito francês do século XVIII: "Nobility is a construction not only of a moral quality but also of a social class and social hierarchy". Ver ELLINGSON, Ter, op. cit., p. 8.
55. Cf. LESTRINGANT, Frank. Les Indiens antérieurs (1575-1615): Du Plessis-Mornay, Lescarbot, De Laet, Claude d'Abbeville". In: J.M. THERRIEN (dir.). *Les figures de l'Indien*, p. 66. Esta mesma "invenção do selvagem" é apropriada nos escritos de Marc Lescarbot, na *Histoire de la Nouvelle France*, considerando-se, como foi dito, a proximidade "simpatizante" do católico Lescarbot com o "corpus huguenote sobre a América".
56. Léry é citado diretamente por Lescarbot. Sobre a condenação camita que Léry faz recair sobre os Tupinambá, ver DAHER, Andréa, op. cit., p. 251.
57. CLAUDE D'ABBEVILLE. *Histoire de la Mission*, p. 265v.
58. LESCARBOT, Marc. *Nova Francia*. A description of Arcadia. London: Routledge, 1928 (1609), p. 276: "Agora deixando aqueles antropófagos brasileiros, retornemos à nossa Nova França onde os homens são mais humanos e vivem com aquilo que Deus deu ao Homem, sem devorar seu semelhante. Também pode-se dizer sobre eles que são verdadeiramente nobres, não tendo outra ação a não ser generosa (...)."
59. LESTRINGANT, Frank. *Le huguenot et le sauvage*, p. 272.
60. YVES D'EVREUX. *Voyage dans le Nord du Brésil*, p. 264-271. O capítulo se intitula "Formulaire des Harangues que nous faisons aux Sauvages quand ils nous venoient voir, pour les attirer a la cognoissance de nostre Dieu, & à l'obeissance de nostre Roy".
61. Idem, p 270: "frutos & emolumentos que eles (os índios) deviam esperar de nossa amizade, a saber, a reforma de sua vida e o conhecimento do verdadeiro Deus, além da proteção de nosso Rei contra seus inimigos."
62. Idem, p. 269: "Em nada duvidavam de que aprenderiam grandes coisas de Deus, especialmente quando nós (os padres) conhecêssemos bem sua língua. Pois, dizem eles, as línguas (*truchements*) não falaram a Deus como vós; não podem dizer outra coisa senão o que vós lhes dizeis. Mas se falásseis conosco, dir-nos-íeis aquilo que Deus vos disse. Nossos filhos serão mais felizes que nós: pois poderão aprender de vós a língua francesa, assim como nos prometestes (...)."
63. Idem, p. 215-216: "Esses selvagens sempre chamaram Deus pela palavra Tupã, nome que dão ao trovão, tal como vemos ordinariamente, dentre os homens, uma bela obra-prima levar o nome de seu autor (...). Têm, ainda, uma crença natural nos espíritos, tanto bons quanto maus. Chamam os bons espíritos ou anjos, *apoiavevé*, e os maus espíritos ou diabos, *ouaioupia* (...) creem na imortalidade da alma que chamam *an* enquanto informa o corpo, e tão logo deixa o corpo para ir a seu lugar de destino chamam-na *angouère* (...). Eis tudo o que pude aprender no que diz respeito a esses três pontos de sua crença natural de Deus, dos espíritos e das almas, e isso através de uma cuidadosa investigação em meio às conversas ordinárias que tive, nesses dois anos, com uma infinidade de selvagens."
64. Idem, p. 258: "Advirta-se o leitor de que é fácil representar por escrito as palavras e o discurso desse selvagem, mas não os gestos e a vivacidade de espírito com os quais conversava comigo: posso apenas dizer que seus discursos eram acompanhados de lágrimas e de uma voz carregada de fervor e devoção, pela qual ele me fazia ver que estava tocado pelo Espírito Santo e possuía um ardente desejo de ser cristão."
65. LESTRINGANT, Frank. Le bréviaire des philosophes: Jean de Léry au siècle des Lumières. In: *La littérature et ses avatars: discrédits, déformations et réhabilitations dans l'histoire de la littérature*. Actes des Cinquièmes Journées Rémoises (1989). Paris: Aux Amateurs de livres, 1991, p. 203-217, p. 208.
66. CHINARD, Gilbert. *L'Amérique et le rêve exotique dans la littérature française au xviiie et au xviiiie siècles*. Paris: Droz, 1934, p. 341. ARINOS DE MELO FRANCO, Afonso. *O índio brasileiro e a Revolução Francesa*. As origens brasileiras da teoria da bondade natural. Rio de Janeiro: José Olympio, 1976, p. 194.
67. Cf. LESTRINGANT, Frank. Le bréviaire des philosophes: Jean de Léry au siècle des Lumières. In: *La littérature et ses avatars: discrédits, déformations et réhabilitations dans l'histoire de la littérature*. Actes des Cinquièmes Journées Rémoises, p. 208.

68. ARINOS DE MELO FRANCO, Afonso, op. cit., p. 194: "(...) a crônica do companheiro de Villegagnon (Léry) foi lida e relida por Jean-Jacques."
69. Theodore de Bry foi o editor dos relatos de Benzoni, Staden e Léry, entre outros, na coletânea ricamente ilustrada *Historia Americae sive novi orbis...* Francofurti: Théodore de Bry, 1590-1634 (14 tomos, 6 vol.). A parte destinada ao Brasil é *Americae Tertia Pars. Memorabilem provinciae Brasiliae Historiam continens...*, 1592.
70. LESTRINGANT, Frank. Le bréviaire des philosophes: Jean de Léry au siècle des Lumières. In: *La littérature et ses avatars: discrédits, déformations et réhabilitations dans l'histoire de la littérature. Actes des Cinquièmes Journées Rémoises*, 1991, p. 197.
71. STAROBINSKI, Jean. Introdução e notas a ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*. Paris: Gallimard, 1969, p. 19.
72. LESTRINGANT, Frank. Le bréviaire des philosophes: Jean de Léry au siècle des Lumières. In: *La littérature et ses avatars: discrédits, déformations et réhabilitations dans l'histoire de la littérature. Actes des Cinquièmes Journées Rémoises*, 1991, p. 199.
73. ARINOS DE MELO FRANCO, Afonso, op. cit., p. 61, diz algo semelhante: "Não era mais necessário (no século XVIII) que os índios fossem apalpadados, interrogados. A literatura subversiva que se formara sobre pretendida excelência das suas instituições, filhas do estado de natureza, já tinha vida própria, autônoma, desligada do objeto que lhe dera origem."

Recebido em 13/7/2009

Aprovado em 6/8/2009