

## A CONSTRUÇÃO DA ALTERIDADE EM *VIAGEM* *À TERRA DO BRASIL DE JEAN DE LÉRY*

Marta Yumi Ando\*  
Thomas Bonnici

---

**Abstract.** *The construction of otherness in Jean de Léry's Viagem à terra do Brasil.* Research analyzes the 8<sup>th</sup> chapter of *Viagem à terra do Brasil* (1578), written by Jean de Léry, a French traveler and chronicler. We intend to reveal the ways the Brazilian Amerindian image is represented by the chronicler to verify the ideology implied in his discourse. The study has been developed according to Post-colonial Theory and its deconstruction of the imperialist discourse, built throughout the Modern Age.

**Resumo.** Este artigo visa analisar o capítulo VIII de *Viagem à terra do Brasil* (1578) do viajante e cronista francês Jean de Léry, sob a perspectiva dos estudos pós-coloniais. Lembrando que tais estudos tem como uma de suas metas prioritárias desconstruir os discursos construídos e disseminados pelo imperialismo ao longo da história, pretendemos desnudar os substratos ideológicos que subjazem ao discurso de Léry, a partir do exame da imagem que se retratou do índio.

**Palavras-chave:** índio, identidade, alteridade, ideologia.

**Key words:** American Indian, identity, otherness, ideology.

---

### Introdução

O discurso oficial da História insiste em repetir que o Brasil foi descoberto ou conquistado no limiar do século XVI, o que nos leva a questionar: como uma terra – já habitada por tribos com organização, língua e cultura própria – pode vir a ser descoberta? Como é possível a descoberta de um lugar já descoberto por outrem? Na verdade, como sabemos, tanto o termo “descoberta” como “conquista” consistem em eufemismos de

---

\* Universidade Estadual de Maringá

invasão, exploração, colonização, e, sendo eufemismos, contribuem para reforçar a pretensa supremacia dos europeus, que, embora motivados pelo afã mercantilista, ficaram para a história (escrita por eles) como grandes desbravadores do Novo Mundo.

Nesse contexto, pisaram as nossas terras colonos, missionários, cronistas, viajantes, aventureiros e artistas, interessados em conhecer e explorar os matizes, para eles pitorescos, com os quais a paisagem brasileira pintava-se aos seus olhos. Evidentemente, mesmo as viagens empreendidas por cronistas e artistas possuíam um estreito vínculo com os interesses da colonização, ao inventariar as potencialidades e os entraves ao estabelecimento colonial.

Dessas visitas surgiram vários inventários, como os de Hans Staden, Pero Magalhães Gandavo, Gabriel Soares de Souza, André de Thévet e Jean de Léry, os quais, acredita-se, tenham satisfeito a ávida curiosidade do leitor europeu, devido ao exotismo e à exuberância que certamente despertava uma terra paradisíaca, ainda não maculada pelos vícios dos povos ditos civilizados. A história literária costuma inserir tais escritos na categoria “literatura de informação”, comumente definida como uma literatura de caráter referencial e documental. Contudo, como raramente há neutralidade quando se lida com palavras, tais escritos, ao documentar o nativo e a natureza brasileira do ponto de vista do europeu, deixam vaziar, em maior ou menor grau, pressupostos e ideologias que moldam o pensamento eurocêntrico. Portanto, tais relatos aos quais se convencionou chamar de “literatura de informação” não trazem apenas informações, mas também substratos ideológicos que percorrem, quer de forma explícita ou camuflada, a superfície ou os mananciais subterrâneos das palavras.

O presente estudo se debruça sobre um desses textos tidos pela historiografia literária como “informativo”. Trata-se do capítulo VIII de *Viagem à terra do Brasil*, publicado em 1578 por Jean de Léry (1535-1611), viajante e cronista francês que aportou na ilha de Villegagnon, na baía de Guanabara, em 1557. Nesse livro, resultado de quase um ano de convivência cotidiana com os tupinambás, o então jovem calvinista não relata apenas uma simples aventura, mas faz um detalhado levantamento dos costumes dos nativos, sendo por isso merecidamente considerado um precursor dos estudos etnológicos.

Diante do encontro colonial que se estabelece entre o francês, branco e civilizado, e o índio, corriqueiramente visto pelo ocidental como bárbaro e selvagem, suscitam-se algumas perguntas: Como Léry vê o índio? Que ideologia subjaz ao seu relato? Na tentativa de responder a essas questões, nosso objetivo é observar se Jean de Léry, no capítulo referido, relega o índio ao âmbito da alteridade ou se o concebe como sujeito, e em que medida a ideologia subjacente ao seu dizer condiz ou não à mentalidade imperialista.

Nas linhas que seguem, propomo-nos a discorrer sobre os pressupostos teóricos da crítica pós-colonialista, mais particularmente no que concerne à noção de sujeito, objeto, iden-

tidade e alteridade, alicerçando-nos em críticos como Bonnici, Menezes de Souza, Figueiredo, Bhabha e Todorov. Uma vez munidos desse arcabouço teórico, pretendemos realizar sua aplicação em uma leitura possível do capítulo selecionado como *corpus* e que recebe como título a enumeração dos aspectos que o autor aí aborda: “Índole, força, estatura, nudez, disposição e ornatos dos homens e mulheres brasileiros, habitantes da América, entre os quais permaneci quase um ano”.

## 1. A crítica pós-colonial

A crítica pós-colonial consiste em uma abordagem que visa compreender o imperialismo e suas influências, sendo alvos de sua preocupação

a preservação e documentação da literatura produzida pelos povos degradados como ‘selvagens’, ‘primitivos’ e ‘incultos’ pelo imperialismo; a recuperação das fontes alternativas da força cultural de povos colonizados; o reconhecimento das distorções produzidas pelo imperialismo e ainda mantidas pelo sistema capitalista atual. (BONNICI, 1998, p. 10)

Nesta perspectiva, o que esta crítica almeja é, como diz Souza (1996), “jogar lama no ventilador”, ou seja, dispersar o que foi fixado pelo discurso imperial, de forma a descentralizar e questionar as práticas de dominação. Como bem afirma esse crítico, é preciso opor-se, através da prática contradiscursiva, ao que Harris chama de “analfabetismo imaginativo”, que consiste na univocidade na leitura que impede a transformação.

Assim, esta perspectiva crítica tem como papel central perturbar a estabilidade dos significados, mexendo e remexendo nos substratos dos textos, pois, conforme Souza (1986, p. 102) “o crítico deve analisar não apenas o que o texto pode dizer, mas também o que o texto omite ou se recusa a dizer”. Souza (1986) propõe uma abordagem que desnude as bases ideológicas subjacentes ao texto, já que, segundo Althusser, a ideologia se compõe de omissões, aparecendo de forma mascarada. Neste sentido, a crítica pós-colonial deve amparar-se em uma metodologia que seja capaz de revelar o consciente, isto é, o que está explícito, e o inconsciente do texto, vale dizer, a sua construção ideológica.

## 2. Sujeito e objeto

Um dos focos de estudo dessa vertente crítica diz respeito ao exame das noções de sujeito e objeto, e de como as relações entre esse par podem configurar-se na obra literária. Partindo da idéia de que o sujeito é o ser autônomo que tem controle de si, e o

objeto é o que depende de outro, não sendo capaz de domar as rédeas da própria vida, pode-se afirmar que o problema para o objeto é recuperar seu lugar como sujeito, como detentor de voz própria.

Bonnici (2000b, p. 53), apoiando-se em Achcroft et al. e Loomba, observa que o desenvolvimento da teoria do sujeito, desde Descartes até Sartre, limita-se à construção do outro como diferente e inferior. Portanto, ocorre objetificação quando se considera o outro diferente e, por ser diferente, é tido como inferior, e, por ser inferior, deve ser domesticado ou exterminado.

Nesta medida, a objetificação implica sempre uma relação hierárquica. De fato, como expressa Bonnici (1998), nas sociedades pós-coloniais, sujeito e objeto integram uma hierarquia em que o oprimido é fixado pela superioridade moral do opressor. Nessa ordem de idéias, “não é o Eu colonialista nem o Outro colonizado, mas a perturbadora distância entre os dois que constitui a figura da alteridade colonial” (BHABHA, 1998, p. 76). Para diluir tal distância e hierarquia, é imprescindível que o sujeito reconheça o outro também como sujeito, pois, segundo Figueiredo (1998), o homem só é humano quando reconhecido pelo outro. A esse respeito, é importante lembrar que, como demonstrou Todorov (1999, p. 128) “se a compreensão não for acompanhada de um reconhecimento pleno do outro como sujeito, então essa compreensão corre o risco de ser utilizada com vistas à exploração, ao ‘tomar’; o saber será subordinado ao poder”.

### 3. Identidade e alteridade

Nas palavras de Souza (1986), o colonizador, ao se defrontar com uma “realidade alienígena”, poderia, teoricamente, optar pela identidade ou pela diferença: se optasse pela identidade, não perceberia as diferenças e julgaria o outro em conformidade com os próprios valores, mas se optasse pela diferença, perceberia as diferenças e evitaria julgar o outro de acordo com os próprios parâmetros, de modo a respeitar a diversidade. Acontece, porém, que o colonizador optou pela identidade, o que gerou o maniqueísmo da ideologia da diferença.

Sendo assim, quando o europeu entrava em contato com culturas não-européias julgava-as a partir dos próprios valores e logo as colocava na alteridade, objetificando-as. Assim, “a construção da alteridade através da degradação do outro constituía argumento para a usurpação do Novo Mundo pelo europeu, que, em terras ibero-americanas, girava principalmente em torno de argumentos teológicos” (BONNICI, 2000b, p. 53). Verifica-se, portanto, que o europeu era pouco inclinado a estabelecer com o outro uma relação sujeito-sujeito; pelo contrário, sempre o considerou subalterno apenas porque diferente.

Comentando Fanon, afirma Figueiredo (1998) que, assim como o negro constitui fabricação do branco, o sujeito colonial constitui fabricação do colonizador, na medida em que tanto as imagens estereotipadas que atravessam o negro como aquelas que moldam o colonizado são artefatos da ideologia eurocêntrica. E, se o sujeito colonial não passa de uma fabricação, engendra-se, então, toda uma crise identitária que decorre da negação dos valores humanos e culturais.

#### 4. Elogiar para dominar

No capítulo em estudo, Léry se propõe a narrar o “modo de vida dos selvagens e outras coisas singulares e desconhecidas aquém-mar” (LÉRY, 1980, p. 111). Como seria esse modo de vida? Quais seriam essas singularidades? Este modo de vida, que envolve os costumes e a cultura indígenas, é registrado com minúcias de detalhes.

Comparado a autores de documentos similares do mesmo período, Léry se destaca como um homem bem à frente de seu tempo, em virtude de seu precoce espírito científico que o aproxima dos etnólogos do século XX. Em muitos momentos, o autor relativiza costumes tupinambás que seriam prontamente condenados por seus contemporâneos e, provavelmente, um dos costumes que melhor exemplifica isso é o da antropofagia: se os ocidentais contemporâneos a Léry viam essa prática com imenso horror, Léry, ao contrário, não a concebia como sinônimo de barbárie, mas como uma prática ritualística inserida em uma organização sócio-cultural e diretamente relacionada a valores como honra, valentia e vingança, não se restringindo, por conseguinte, ao simples ato físico de comer.

Para descrever os índios, o cronista tem como parâmetro a cultura européia (que, evidentemente, consistia no único parâmetro possível, já que toda sua formação intelectual e pessoal ocorreu em contexto europeu) e, de acordo com esse parâmetro, traça paralelos entre a cultura nativa e a própria, mostrando as diferenças existentes entre ambas, como, por exemplo, quando diz que os tupinambás “não são maiores nem mais gordos do que os europeus; são porém mais fortes, mais robustos, mais entroncados, mais bem dispostos e menos sujeitos a moléstias, havendo entre eles muito poucos coxos, disformes, aleijados ou doentios” (LÉRY, 1980, p. 111).

Isto significa que, comparados aos europeus, os índios estariam em bem melhores condições no que se refere à saúde, tanto que sua expectativa de vida era altíssima, chegando muitos a viver até 120 anos. Aqui podemos abstrair uma informação não explícita textualmente, mas que pode indiciar a intenção colonizadora, revelada mais adiante: se Léry veio com os franceses que pretendiam fundar a colônia França Antártica, então não é de

estranhar a observação feita quanto ao porte físico dos nativos. Ora, se eles eram tão robustos, constituíam mão-de-obra escrava perfeita para satisfazer aos desígnios colonizadores. E, se eles não bebiam “nessas fontes lodosas e pestilenciais que [...], nas cidades, nos envenenam e matam e que são a desconfiança e a avareza, os processos e intrigas, a inveja e a ambição” (LÉRY, 1980, p. 111-112), possivelmente não haveria o risco de desconfiarem dos propósitos imperialistas dos brancos nem de armarem intrigas.

Segundo Léry, tais condições favoráveis davam mostras do “bom clima da terra, sem geadas nem frios excessivos que perturbem o verdejar permanente dos campos e da vegetação” (LÉRY, 1980, p. 111). Novamente podemos ler nas entrelinhas o projeto colonizador: se o clima favorecia grandes plantações, então a terra, produtiva, constituía sinal de lucro certo. Observações semelhantes que mostram igual afã mercantilista podem ser encontradas no relato de Gandavo e na carta de Caminha: o primeiro, ao descrever as qualidades das terras brasileiras, diz que “assim se houve a natureza com todas as coisas desta província, e de tal maneira se comediou na temperança dos ares, que nunca nela se sente frio nem quentura excessiva” (GANDAVO, 1980, p. 26); o segundo, ao enaltecer a natureza nativa, diz que em nossa terra tudo o que se planta dá: “As águas são muitas e infinitas. De tal maneira é graciosa que, querendo aproveitá-la, dar-se-á nela tudo por bem das águas que tem” (CAMINHA, 1975, p. 67).

Ao descrever a cor da pele dos nativos, Léry comenta que, embora vivessem nos trópicos, os índios não eram negros, mas morenos como os espanhóis ou provençais. Isto mostra que o cronista estranha o fato de os índios não serem negros, e sim de uma cor que os *identificava* com europeus provenientes da Espanha e da Provença. Por seu turno, quando afirma que os índios “não são como alguns imaginam e outros o querem fazer crer, cobertos de pêlos ou cabeludos. Ao contrário. Têm pêlos como nós” (LÉRY, 1980, p. 112), pode-se subentender que a imagem estereotipada que se tinha do ameríndio era a de um ser peludo e cabeludo, caracterização que remete à idéia de agressividade e selvageria, que, por sua vez, justificaria a colonização. E, ao dizer que os índios tinham pêlos “como nós”, isto é, como os europeus, Léry aproxima as duas culturas por um traço físico que as identifica. No entanto, essa identificação mais uma vez, serve ao empreendimento capitalista. Explica-se: se tomarmos como premissas o fato de que, desde Heródoto (484 a.C. - 430 a.C.), acreditava-se que a região abaixo da linha do Equador era habitada por monstros, e que, com as grandes navegações, descobriu-se que os povos de tal região eram fisicamente semelhantes aos europeus, então conclui-se que, sendo os índios tão humanos quanto os europeus e não monstros indomáveis como se acreditava, eles poderiam muito bem ser domesticados para o trabalho escravo.

No que diz respeito aos enfeites utilizados em ocasiões especiais, de guerra ou

solenidade, Léry mostra-se deslumbrado diante do engenho artístico dos ameríndios, de modo que, neste caso, estes parecem ser concebidos como sujeitos capazes de realizar trabalhos dignos de louvor:

Quando vão à guerra, ou quando matam com solenidade um prisioneiro para comê-lo, os selvagens brasileiros enfeitam-se com vestes, máscaras, braceletes e outros ornatos de penas [...] que podem rivalizar com os dos melhores artífices de França. Do mesmo modo enfeitam as guarnições de seus dardos e clavos de madeira, os quais, assim decorados, produzem um efeito deslumbrante (LÉRY, 1980, p. 115)

Contudo, observe-se que o cronista refere-se aos nativos como “selvagens”, palavra que, contrariando esse exaltado elogio à cultura indígena, remete à idéia de brutalidade e ignorância. Além disso, é possível deduzir que, tal como Cortez que se encanta com o artesanato asteca, mas não com os artesãos, e que não apenas admira os objetos laboriosamente produzidos, mas também toma posse desses objetos, é bem provável que os colonos franceses portassem semelhante atitude. Nessa ótica, os indígenas seriam vistos como “sujeitos, sim, mas sujeitos reduzidos ao papel de produtores de objetos” (TODOROV, 1999, p. 156).

É importante mencionar que Léry, ao contrário do escrivão Caminha ou do padre Anchieta, não afirma que os índios eram desprovidos de religião, como se constata no seguinte trecho: “quando me referir à sua religião direi qual a sua opinião acerca do maracá e da sua sonoridade” (LÉRY, 1980, p. 117). Portanto, inversamente dos missionários católicos que, ao conceberem os índios como ateus e vendo manifestações demoníacas em suas danças, impuseram os próprios dogmas através da prática catequética, Léry *reconhece* a existência de uma religião na cultura nativa, embora, em outro capítulo de seu tratado, seja possível abstrair a intenção dos franceses de converter os índios para o protestantismo.

## 5. Sujeito ou objeto?

Se o cronista, ao traçar paralelos entre as duas culturas, aponta vários aspectos positivos dos tupinambás a fim de justificar a colonização, por outro lado, em outros momentos, transmite uma imagem do índio que o desprestigia explicitamente, sem subterfúgios, como, por exemplo, ao dizer que “o fato de arrancá-los [os pêlos] das pálpebras e sobrancelhas torna-lhes a vista zarolha e feroz” (LÉRY, 1980, p. 112). Isto, com certeza, levaria o leitor europeu a conceber uma imagem demonizada do indígena, de modo a refletir a herança da literatura medieval, protagonizada por seres demoníacos. Efeito semelhante produziria a passagem em que Léry comenta que “quando [os rapazes] retiram a pedra do beijo e por

divertimento enfiam a língua pela fenda, apresentam como que duas bocas, o que [...] os deforma horrivelmente” (LÉRY, 1980, p. 113). Aliás, é sintomático que, para referir-se aos nativos, o cronista utilize, reiteradamente, a palavra “selvagens”, conforme já exemplificamos. Como observa Figueiredo (1998, p. 66), a referência sempre feita “em bloco, no plural”, faz do colonizado um ser “desumanizado, inferiorizado” que “não existe em sua individualidade”. Enfim, trata-se, no dizer de Souza (1986, p. 104), de fazer com que o colonizado seja percebido como “um ser genérico” passível de ser substituído por qualquer outro colonizado. Sob esse viés, gera-se um essencialismo que “generaliza para toda uma população o que se vê num único indivíduo”, de modo a transformar o outro em “objeto da missão civilizadora” (BONNICI, 2000a, p. 18).

Também e, sobretudo, devido a certas comparações, percebe-se que Léry, em mais de um momento, relega o indígena ao âmbito da alteridade. Isto se verifica, por exemplo, quando zoomorfiza o nativo ou quando o compara a prostitutas e palhaços, conforme constatamos nas seguintes passagens:

a formosura se mede entre eles pela chateza do nariz (assim ocorre também em França com os cachorrinhos (LÉRY, 1980, p. 113)

fervem [penas de galinha] e tingem de vermelho com pau Brasil e esfregando o corpo com certa resina apropriada grudam-nos em cima, ficando assim vermelhos e emplumados como pombos recém-nascidos (LÉRY, 1980, p. 114-115)

[as mulheres] quando se penteiam, os penduricalhos caem-lhes sobre os ombros e o peito, e de longe parecem orelhas de cão perdigueiro (LÉRY, 1980, p. 119)

[as mulheres] também pintam as sobrancelhas e pálpebras como o fazem, ao que se diz, as mulheres impudicas de França (LÉRY, 1980, p. 119)

calçado e vestido com as nossas frisas de cores, com uma das mangas verdes e outra amarela, apenas lhe falta o cetro de palhaço (LÉRY, 1980, p. 118)

Como nada do que se diz é gratuito, pode-se questionar: por que Léry traça tais comparações? Pode-se inferir que, da mesma forma que o cão é domesticável; os pombos recém-nascidos são domináveis; a prostituta é uma serva da libido masculina e o palhaço é servo do senhor, o índio, na ótica dos colonizadores, é também um ser que pode ser dominado e adestrado para o trabalho escravo. Portanto, nestes trechos, Léry continua traçando paralelos entre o índio e o europeu, mas tratam-se de comparações que depreciam o nativo, que, assim caracterizado, torna-se um objeto pitoresco e exótico aos olhos europeus.

Vale observar que, no que se refere à comparação dos índios a animais, isto também se verifica na carta de Caminha e nos autos de Anchieta. O primeiro aproxima os índios de

animais que devem ser amansados: “como quer que eles se amansassem, em alguma parte, logo de uma mão para a outra se esquivavam como pardais de cevadouro” (CAMINHA, 1975, p. 19). O segundo, em seu auto *Na festa de São Lourenço* (1587), degrada ainda mais os nativos, pois, além de estes serem identificados a animais, são demonizados, como se observa na passagem em que o cacique tamoio Aimbiré, inimigo dos portugueses, é bestializado em sua representação de criado do diabo-rei: “Sou jibóia, sou socó,/ o grande tamoio Aimbiré,/ sucuriju, gavião,/ tamanduá grenhudo,/ sou demônio luminoso!” (ANCHIETA, 1977, p. 46). Desse modo, animais causadores de medo ou nojo nos europeus tornavam-se signos de entidades malignas tanto no plano natural como no sobrenatural (BOSI, 2002). Como afirma Bonnici (2000b), a identificação dos nativos a animais, não é casual, na medida em que esta representação animalesca instaura, evidentemente, um vivo contraste do nativo em relação ao humano.

Da mesma forma como estranha o fato de os índios não serem negros, o cronista considera “coisa não menos estranha e difícil de crer” o fato de todos andarem nus, não demonstrando “o menor sinal de pudor ou vergonha” (LÉRY, 1980, p. 112). Ao comentar que os idosos envolviam o membro viril com certas plantas ou com pedaços de pano fornecidos pelos europeus, Léry faz uma atenta observação: “Embora pareça à primeira vista que o façam por lhes restar ainda algum resquício de pudor natural, suponho que seja apenas para ocultar alguma enfermidade que na velhice lhes ataca tal órgão” (LÉRY, 1980, p. 112-113). Certamente Léry supôs não se tratar de “pudor natural”, uma vez que o pudor não é natural e sim cultural. Afinal, ninguém nasce com pudor. Em relação à nudez feminina, a teimosa insistência das índias de não se vestirem era “o que mais maravilhava” os franceses, muito embora o cronista, contrariando-se, diga adiante que se tratava de uma “nudez grosseira” incapaz de incitar à luxúria.

Entretanto, o que a insistência em descrever a nudez tem a ver com a colonização? Tem tudo a ver, pois havia, por parte dos colonos, a tentativa de impor os próprios costumes, inclusive o da vestimenta. Nesta medida, não era por obra do acaso que os índios recebiam lenços, casacos, calções, chapéus, camisas, calças de marujo e vestidos de chita. Além disso, Léry, assim como Caminha, faz menção a Adão e Eva que, “após o pecado, reconhecendo estarem nus, se envergonharam” (LÉRY, 1980, p. 121), dando a entender que, se os nativos não se envergonhavam de sua nudez, era porque estavam livres do pecado original. Contudo, se, para Caminha, a nudez indígena era encarada como sinônimo de primitivismo, como se os índios fossem nus não apenas fisicamente, mas também no sentido moral, religioso, cultural, enfim, como se fossem uma *tábula rasa* a ser preenchida pelos valores europeus, Léry, embora compactue com a mesma visão, já não se mostra tão dogmático, pois, ainda que também condene a nudez, afirma ser a vaidade um vício tão condenável quanto a falta de pudor:

não merecemos louvor por condená-los austeramente, só porque sem pudor andam desnudos, pois os excedemos no vício oposto, no da superfluidade de vestuário. Praza a Deus que cada um de nós se vista modestamente, mais por decência e honestidade do que por vanglória e mundanismo. (LÉRY, 1980, p. 121)

De qualquer forma, porém, havia a tentativa (e disso não há dúvida) de impor o hábito das vestimentas, que podem ser encaradas como *metonímia da cultura européia*. Neste sentido, a imposição da vestimenta implicava a imposição da cultura ocidental. Ao atribuir valores e julgando autoritariamente o que era certo e errado, os europeus taxavam a nudez como sendo um costume errado, ao passo que consideravam a própria vestimenta um hábito correto. No entanto, a nudez, para os indígenas, não tinha nada de errado; assim, o que ocorre, na verdade, é que, na visão eurocêntrica, *o diferente* equivalia a sinônimo de errado.

Além disso, tais vestimentas, que pouco valiam, eram trocadas injustamente por iguarias e riquezas da terra: “mandamos fazer casacos e calções sarapintados para trocá-los por víveres, bugios, papagaios, pau Brasil, algodão, pimenta e outras coisas do país que carregavam em geral os nossos navios” (LÉRY, 1980, p. 117). Observe-se que o verbo em primeira pessoa do plural denuncia a participação de Léry na prática exploratória. Espelhos, pentes e contas de vidro (que valiam ainda menos do que as roupas) também eram objetos voltados para o tráfico. Não tendo consciência das trocas desiguais, o nativo, com a inocência e a ingenuidade de uma criança, ainda aflagava o ego do próprio explorador, dizendo: “francês, tu és bom, dá-me os braceletes de conta de vidro” (LÉRY, 1980, p. 120).

Sob esse prisma, apesar de, em certos momentos, Léry, aparentemente, tratar o índio como sujeito, mediante a descrição de imagens positivas, em outras passagens evidenciam-se, sem sutilezas, estratégias colonizadoras do império francês, posto que a exploração das riquezas naturais direcionava-se para o enriquecimento não da própria colônia, mas somente do centro. Nessa ordem de idéias, não há dúvida de que “a alteridade sistemática e programada constituiu a ideologia dominante para que o enriquecimento europeu fosse levado a um termo bem sucedido” (BONNICI, 2000a, p. 21).

### Considerações finais

Voltemos agora às perguntas que incitaram a produção deste texto: como Léry vê o índio? Em seu olhar, o tupinambá é concebido como sujeito ou objeto? De acordo com o capítulo analisado, o índio brasileiro é tratado ambigualmente tanto como sujeito quanto como objeto. Em nosso entender, o tupinambá é visto como sujeito quando Léry reconhece no outro as suas peculiaridades e idiossincrasias, enfim, quando reconhece, na cultura indígena, um modo de vida altamente apreciável, ainda que diferente do modo de vida

européu. Por outro lado, predomina, quer implícita ou explicitamente, a objetificação do nativo, principalmente quando este é comparado a animais e nos momentos em que se evidencia a prática exploratória.

Por não tomar total partido nem do índio nem do europeu, por não aprovar nem condenar explicitamente todos os costumes indígenas, pode-se dizer que o discurso de Léry é permeado pela ambivalência. Situado em um espaço intermediário que se quer imparcial, o cronista observa e registra as diferenças entre sua cultura e a do tupinambá, e, embora a exploração colonizadora se faça presente, a postura eurocêntrica mostra-se menos aviltante se comparada com a imagem que se retratou do índio em outros relatos do gênero. Assim, embora haja certa hierarquização na relação colonizador/colonizado, o cronista sabe apreciar (e aprecia) os costumes do outro.

Cabe, por fim, ressaltar que não tivemos a pretensão de esgotar os aspectos críticos possíveis de serem depreendidos dos registros de viagem de Léry. Entendemos que a leitura apresentada consiste apenas em uma leitura possível, inscrevendo-se em meio a diversas outras leituras. A título de sugestão, acreditamos que seriam bastante produtivos trabalhos que se propusessem a realizar o confronto da *Viagem à terra do Brasil* com escritos nos quais a ideologia do colonizador apareça de forma mais ostensiva, como é o caso da carta de Pero Vaz de Caminha e da obra teatral de Anchieta, confronto este cujos esboços preliminares tentamos traçar aqui.

## Referências

- ANCHIETA, J. *Teatro de Anchieta*. São Paulo: Loyola, 1977, v. 3.
- BHABHA, H. K. *O local da cultura*. Belo Horizonte: UFMG, 1998.
- BONNICI, T. Introdução ao estudo das literaturas pós-coloniais. *Mimesis*, Bauru, v. 19, n. 1, 1998, p. 7-23.
- BONNICI, T. Encontros coloniais na literatura de viagens no Brasil do século XVI. *Mimesis*. Bauru, v. 21, n. 1, 2000a, p. 7-24.
- BONNICI, T. *O pós-colonialismo e a literatura: estratégias de leitura*. Maringá: Eduem, 2000b.
- BOSI, A. *Dialética da colonização*. 4. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.
- CAMINHA, P. V. de. *A certidão de nascimento do Brasil (A Carta de Pero Vaz de Caminha)*. São Paulo: Edição do Fundo de Pesquisas do Museu da Universidade de São Paulo, 1975.

FIGUEIREDO, E. Frantz Fanon e a psicopatologia do negro. In: FIGUEIREDO, E. *Construções de identidades pós-coloniais na literatura antilhana*, Niterói: Eduff, 1998, p. 63-76.

GANDAVO, P. M. *Tratado da terra do Brasil - História da Província de Santa Cruz*. Belo Horizonte: Itatiaia, 1980.

LÉRY, J. de. *Viagem à terra do Brasil*. Trad. Sérgio Millet. Belo Horizonte: Itatiaia, 1980.

SOUZA, L. M. T. M. de. As literaturas do terceiro mundo e o ensino. *Anais... II Seminário Integrado de Ensino de Língua e Literatura: Novas metodologias para o ensino de línguas e literatura na escola*. Porto Alegre: PUC-RS/Yázigi, 1986, p. 99-106.

SOUZA, L. M. T. M. de. De versões mutantes à lama no ventilador: a questão da história na literatura pós-colonial. *Caderno de Lingüística*, Campinas, n. 30, 1996, p. 43-55.

TODOROV, T. *A conquista da América: a questão do outro*. Trad. Beatriz Perrone Moisés. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999.