

# Jean de Léry, meu irmão: notas antropofágicas sobre a questão Huguenote-Tupinambá

Jorge Pinheiro Santos\*

## Resumo

Neste artigo – “*Jean de Léry, meu irmão. Notas antropofágicas sobre a questão huguenote-tupinambá*” – procuramos analisar os encontros e desencontros do pensamento reformado calvinista com a cultura tupi-guarani nas ilhas de Laje e Sirigipe, na baía de Guanabara, costa do Rio de Janeiro, entre os anos de 1555 e 1560, a partir do texto de Jean de Léry, *L'Histoire d'un Voyage fait en la terre du Brésil*, singular e fundamental para a compreensão daquele momento histórico.

**Palavras-chave:** Calvinismo; questão huguenote/tupinambá; Jean de Léry.

## Jean de Léry, my brother: Anthropophagi Notes on Huguenote-Tupinamba Question

### Abstract

In this research – “Jean de Lery, my brother. Notes on the question anthropophagic Huguenot-Tupinamba” we tried to analyze the similarities and differences of thought with the reformed Calvinist and Tupi-Guarani culture on the islands of Laje and Sirigipe in Guanabara Bay, Rio de Janeiro coast, between the years 1555 and 1560, from the text of Jean de Lery, *L'Histoire d'un Voyage en la Terre du fait Brésil*, unique and fundamental to the understanding of that historical moment. It should be emphasized that the book of Lery, since its first edition in 1578 (La Rochelle, Antoine Chuppin, MDLXXVIII), with reprints in French and Latin in 1585, 1586, 1592, in “Collection des Grands Voyages” by Théodore Bry, 1594, 1599, 1600), is until now a publishing success.

**Keywords:** Calvinism; huguenote/tupinamba question; Jean de Léry

---

\* Dr. em Ciências da religião pela Universidade Metodista de São Paulo e Prof. da Faculdade Teológica Batista de São Paulo

## Jean de Léry, mi Hermano: Notas antropofágicas sobre la cuestión hugenote-tupinambá

### Resumen

En este artículo -- “Jean de Léry, mi hermano. Notas antropofágicas sobre la cuestión hugenote-tupinambá” -- pretendemos analizar las similitudes y diferencias del pensamiento de la Reforma calvinista con la cultura tupi-guaraní en las islas de Laje y Sirigipe en la bahía de Guanabara, en la costa del Río de Janeiro, entre los años 1555 y 1560, a partir del texto de Jean de Léry, *L'Histoire d'un Voyage en la Terre du fait Brésil*, singular y fundamental para la comprensión de aquél momento histórico. Pabras clave: Calvinismo; cuestión hugenote/tupinambá; Jean de Léry.

### Nota Um

Pensar o século XVI, o fim da Idade Média e o projeto colonial francês no litoral do Rio de Janeiro, nos leva à pergunta sobre um desencontro civilizatório. Nem sempre é necessário perguntar-se pelos rastros de um fenômeno histórico, mas quando não temos respostas para uma realidade que se apresenta nova, então é necessário sair atrás desses rastros: é, então, necessário procurar por tais rastros do pensamento político-religioso nas pessoas e nas comunidades. E é esse caminho, que parte da Teologia da Cultura, que nos direciona na análise dos tupinambás.

Sem uma utopia do humano, de suas forças e tensões, não se pode dizer nada sobre as fundações políticas do pensamento e do ser religioso. Sem uma teoria do humano não se pode construir uma teoria das orientações políticas e religiosas. Mas, o tupinambá, e aqui estamos falando da cultura tupi-guarani, embora colado à mata, é pessoa e, por isso, ser dividido. Não importa saber onde termina a mata e onde começa o tupinambá, não importa que a passagem entre mata e tupinambá se tenha feito através de transições ou por um salto. O importante é que em determinado momento, a diferença ficou clara.

O tupinambá tem consciência de si mesmo, distingue-se da mata enquanto ser que se desdobra, tornando-se pessoa consciente de si mesma. A mata ignora esta divisão, por isso o tupinambá não é uma combinação de duas partes autônomas, tais como mata e corpo, mas um só ser, fendido em sua unidade. Estas determinações gerais levam a algumas considerações no que se refere à pesquisa do tupinambá e da cultura tupi-guarani. Elas negam qualquer dedução da cultura tupi-guarani enquanto puro movimento reflexo frente à mata.

Porque os pensamentos políticos e religiosos vêm do ser humano enquanto unidade, a relação entre hugenote e tupinambá está enraizada no ser que ambos são. É por isso que não se pode entender essa correlação

entre pensamento huguenote e cultura tupi-guarani sem contextualizar seu enraizamento no ser humano enquanto ser imbricado a pulsões e interesses, constrangimentos e aspirações constituintes do humano. Mas também é impossível separar o huguenote de sua consciência, ou ver o tupinambá como simples subproduto do ser tupi-guarani.

### **Nota Dois**

A consciência estrutura o ser huguenote enquanto ser social, em cada um de seus elementos, inclusive as sensações pulsantes mais primárias. Mas, quando se tenta desfazer laços passa-se ao largo da primeira e mais importante característica daquilo que é humano, de que há uma consciência inadequada ao ser, uma falsa consciência, que, no entanto, não invalida a unidade do ser e da consciência. Isto porque não é possível haver falsa consciência quando o que é designado não é conhecido.

A consciência ajustada é uma consciência que emerge da pessoa e ao mesmo tempo a determina. Não pode ser uma coisa sem ser a outra, porque o humano é uma unidade na divisão, e desta unidade nascem as raízes do pensamento político e religioso. O ser humano, quer seja o huguenote recém desembarcado no litoral do Rio de Janeiro ou o tupinambá estabelecido na mata atlântica, se encontra enquanto realidade dada, assim como seu ambiente.

### **Nota Três**

O desafio para quem analisa símbolos,<sup>1</sup> quer ideológicos, quer utópicos, é o próprio exercício da leitura. O desejo de conservar a linguagem, como ela se nos apresenta numa primeira leitura, pode levar a uma solução oposta àquela que se pretende. Considerar o simbólico como desprovido de relevância é, em última instância, separar ideologia e utopia. Um exame da ideologia e da utopia, afirma Ricoeur, revela duas características comuns aos dois fenômenos.

Em primeiro lugar, ambos estão no ponto mais alto dos fenômenos ambíguos. Cada um tem um lado negativo e um lado positivo, destrutivo e construtivo, uma dimensão constitutiva e uma dimensão patológica. Em segundo lugar, têm em comum que em ambos o aspecto patológico vem em primeiro lugar, o que nos leva a proceder de forma regressiva, a partir da superfície das coisas<sup>2</sup>.

Mas ideologia e utopia são construtoras da imaginação social e estão presentes na realidade social, assim quando uma tradição passa a ser apenas um conjunto fechado costumamos dizer que compreendemos a referida

<sup>1</sup> TILLICH, Paul, *Teologia da Cultura*, pp. 100-104.

<sup>2</sup> RICOEUR, Paul, *L'idéologie et utopie*, p. 17.

tradição. Mas ao fazer assim, na verdade, eliminamos a possibilidade ir além da superfície de tal tradição e restaurar seu emaranhado de intenções. Logicamente, uma leitura tem como ponto de partida e exige como garantia a compreensão do primeiro discurso.

## Nota Quatro

O pensamento de liberdade entre os tupis-guaranis repousava nas origens, traduzidas nas revelações de seus heróis civilizadores<sup>3</sup>: fundadores míticos que lhes transmitiram conhecimentos e formataram afinidades sociais entre as diferentes tribos do grupo tupi-guarani. Um desses heróis, presente na tradição ancestral tupinambá era Monan, que a leitura francesa disse se assemelhar ao Deus judaico-cristão. Mas, ao lado de Monan existia outro, designado Maire, alguém que muda as coisas. Seria conhecedor daquilo que está oculto às pessoas e foi essa parceria entre Monan e Maire que teria introduzido a agricultura entre os ancestrais dos tupinambás.

Monan e Maire deram aos ancestrais os vegetais necessários para a alimentação dos tupinambás e lhes revelaram os segredos das plantas alimentícias, separando os vegetais úteis dos nocivos, mostrando como poderiam usá-los, inclusive, como medicina. Mas segundo essa leitura cristã, também coube à dualidade Monan-Maire o papel civilizador no que tange aos costumes e à construção de uma ética. O fato de Monan-Maire ou Maire-Monan aparecerem sempre juntos, como correlação necessária, também possibilitou a leitura de que dentro da mitologia tupinambá estaríamos diante de um herói único, fusão de duas personalidades complementares.

É importante salientar o papel transformador de costumes desse super-herói de duas faces que, por vezes, levantou sobre si a cólera dos homens que recebiam o seu castigo. A vida de Maire-Monan foi rica em peripécias e fruto de sua passagem marcante e contraditória foi condenado à morte. Conta-se que o convidaram para uma festa e o obrigaram a saltar por cima de três fogueiras. Depois de ter sido bem sucedido na primeira, Maire-Monan desmaiou na segunda e foi consumido pelas chamas. O estalo de seu crânio queimando produziu o trovão, enquanto as labaredas da fogueira criavam raios. Essas mesmas virtudes de que se revestiam a memória de Maire-Monan foram encontradas depois entre os tupis na figura de Pai Çumé.<sup>4</sup>

Os dados coletados por Nóbrega e Simão de Vasconcelos viam em Çumé a figura de Tomé, o apóstolo da dúvida, que há dois mil anos teria sido um herói civilizador em terras dessa ocidentalidade. A tradição católica antiga nos fala de Tomé como o apóstolo que teria percorrido a Índia, a

<sup>3</sup> THEVET, André in MÉTRAUX, Alfred, *A Religião dos Tupinambás*, pp. 197-201.

<sup>4</sup> PINHEIRO, Jorge, *Deus é brasileiro, as brasilidades e o Reino de Deus*, pp. 102-105.

China e algumas ilhas da Oceania. Entretanto, o nome deste apóstolo também aparece entre os nossos tupis e isso nos serve de útil indicação.

A questão dos heróis civilizadores nos remete à questão da espiritualidade dos brasis, mas reconstruí-la não é fácil, primeiro porque se trata de diferentes povos, com culturas diversas, segundo porque, devido à movimentação destes povos pelo território brasileiro, os seus costumes e também a suas crenças sofreram modificações através do tempo.

## **Nota Cinco**

A intenção francesa era fundar uma colônia no Brasil, a fim de fazer frente a expansão espanhola e portuguesa nas Índias Ocidentais e no Novo Mundo, onde calvinistas pudessem praticar o seu catolicismo reformado e evangelizar os brasis. Três navios partiram de Le Havre, com mais de quatrocentos colonos, a maioria ex-presidiários indultados por se juntarem à aventura de Villegagnon. E assim chegaram ao Brasil em novembro de 1555. Villegagnon construiu, então, o forte Coligny em uma ilha na baía de Guanabara e passou a usar o título de vice-rei da França Antártica.

As relações com os brasis da região se mostraram tão boas, que Villegagnon e os colonos passaram a frequentar as festas, travaram contato com a estrutura social igualitária<sup>5</sup> dos brasis, e muitos colonos acabaram por optar por essa nova forma de vida.

A França Antártica a princípio foi tolerante com os costumes dos brasis e as opções dos colonos, mas, com o tempo, Villegagnon percebeu que estava a perder seus homens. Estes passaram a ter companheiras tupinambás, a viver nas aldeias e adotavam a cultura dos brasis. Foi, então, que Villegagnon, por razões militares e de ocupação do território, proibiu todo comércio com os brasis, os casamentos e exigiu que seus colonos abandonassem as aldeias e voltassem ao forte. Ora, exigência quase impossível de ser respeitada, afinal aqueles homens tinham sido libertos das prisões franceses com a proposta de viajar para um novo mundo de aventuras inimagináveis.

Segundo Lestringant, a rebelião eclodiu no início de fevereiro de 1556, apenas três meses após a chegada de Villegagnon à baía de Guanabara. Ela foi liderada por um normando, que tinha sido obrigado a abandonar sua mulher brasil por não ter-se casado formalmente com ela. A disciplina rigorosa imposta às tropas de mercenários, ex-condenados e aventureiros, que formaram a maior parte da colônia, aliada à comida ruim, ao trabalho pesado de terraplenagem da ilha e à proibição, sob da pena de morte, de envolverem-se com as brasis que cruzavam nuas em canoas as águas limítrofes ao forte,

---

<sup>5</sup> RIBEIRO, Darcy, *O povo brasileiro, A formação e o sentido do Brasil*, p. 34.

levaram à conspiração contra Villegagnon.<sup>6</sup> Não podemos nos esquecer que esses franceses tinham encontrado nessa França Antártica, com espaços sem fim, mulheres brasis e sexo sem constrangimentos. Tinham descoberto que a alegria é a prova dos nove.

## Nota Seis

O cunhadismo traduziu um processo de inserção civilizatória, fruto desse relacionamento dos índios com os franceses, que gerou, em apenas cinco anos, mais de mil mamelucos, que viviam ao longo dos rios que deságuam na baía da Guanabara e na atual ilha do Governador, onde estava a ser implantada a França Antártica.

Esse processo de inserção civilizatória, de tamanha força, trouxe para dentro do pensamento francês uma questão fundante, o da estrutura de parentesco. Essa estrutura de parentesco, aparentemente nova e revolucionária, traduzia uma forma já existente no Mediterrâneo, sem, contudo, apresentar a radicalidade tupinambá. Era a matrifocalidade.

A matrifocalidade não é um subsistema do matriarcado, mas um sistema dependente do patriarcado que, por sua vez, o reproduz. O patriarcado é estrutura baseada na distinção dos sexos, masculino/feminino, apresentados como complementares, mas vividos em assimetria de poder e, em muitos casos, concordes na proibição da sexualidade homoerótica, embora esse não fosse o caso entre os tupinambás. O matriarcado propriamente dito não existia nem no Mediterrâneo, nem entre os tupinambás. Assim, não falamos de matriarcado entre os tupinambás, mas trazemos da antropologia o conceito de matrifocalidade que fornece sentidos para compreender os laços de parentesco do cunhadismo tupinambá.

A matrifocalidade tupinambá deve ser entendida como construção e expansão da utopia da cunhã, que concentrava poder entendido como força simbólica circulante, que se fundamentava em presença conquistada na trajetória da própria tribo. Essa presença se traduzia na definição de espaço que era fruto do prestígio adquirido na comunidade, já que recebia o estatuto de referência coletiva pela sua trajetória e pelo tipo de funções desempenhadas, de parteira de todos os parentes da tribo, responsável por trazer à tribo, com suas próprias mãos, todos os filhos das novas gerações.

A relação do cunhadismo, assim, não se fundamentava sobre o homem, mas na universalidade da cunhatã, pois ela era a mãe de todos os pais. Nessa estrutura, havia uma ruptura da ideologia da paternidade. O pai não era mais pai, nem o filho era filho do pai, mas da mãe. Nesse sentido, tal descon-

<sup>6</sup> LESTRINGANT, Frank, *Le huguenot et le sauvage, L'Amérique et la controverse coloniale en France au temps des guerres de religion*, p. 46.

trução levava radicalmente à ruptura da estrutura de parentesco patrilinear conhecida pelos franceses, e propunha para os “línguas” a universalidade da maternidade supracultural.

## Nota Sete

A metáfora do jaguar é uma das imagens mais ricas na discussão da originalidade da antropofagia tupinambá. No diálogo entre o chefe tupinambá Cunhambebe e Hans Staden,<sup>7</sup> quando o chefe dos arawetés se deliciava diante de um cesto de carne humana, ele perguntou a Staden se não gostaria de participar do repasto. Staden disse: “Um animal irracional não come um outro parceiro, e um homem deve devorar um outro homem?”. O tupinambá retrucou: “*Yauára inche*” -- sou jaguar.<sup>8</sup>

A resposta de Cunhambebe é uma metáfora. Para o guerreiro ele era um jaguar a devorar a perna de um inimigo. Claro está, alerta Viveiros de Castro, que era um jaguar possuidor da tecnologia do fogo, já que comia carne moqueada. Mas o importante aqui era que Cunhambebe não comia um semelhante e nem carne crua.

A metáfora de Cunhambebe mostra um aspecto importante da originalidade antropofágica: o guerreiro se faz animal carnívoro. E a metáfora traduz elementos sobre o jaguar na cultura tupi-guarani. Aqui, jaguar e tupinambá são realidades que se confrontam, mas se relacionam. O jaguar come pessoas, come carne, mas nem sempre o tupinambá consegue comer o jaguar.

A sua antropofagia era um tornar-se fera, mas com a posse e o domínio do fogo. O modo de falar de Cunhambebe determinava seu modo de comer, que era modo de pensar; tornar-se jaguar, além disso, parece, mais uma qualidade do ato, não do sujeito.<sup>9</sup>

A originalidade consiste em que o guerreiro não pode ser influenciado por nada diferente da relação jaguar/tupinambá. O jaguar-metáfora é perda provisória de sentido, mas é história que visa o horizonte da reapropriação do próprio sentido.

*A diferenciação entre cultura e natureza, que Lévi-Strauss mostrou ser o tema maior da mitologia ameríndia, não é um processo de diferenciação do humano a partir do animal, como em nossa cosmologia evolucionista. A condição original comum aos humanos e animais*

<sup>7</sup> AGNOLIN, Adone, “Antropofagia ritual e identidade cultural entre os Tupinambá”, *Revista de Antropologia*, vol. 45, no.1, São Paulo, 2002.

<sup>8</sup> STADEN, Hans, *Viagem ao Brasil*, p. 114.

<sup>9</sup> VIVEIROS DE CASTRO, E. *Araweté: os deuses canibais*, pp. 625-626.

*não é a animalidade, mas a humanidade. A grande divisão mítica mostra menos a cultura se distinguindo da natureza que a natureza se afastando da cultura: os mitos contam como os animais perderam os atributos herdados ou mantidos pelos humanos.*<sup>10</sup>

A originalidade da antropofagia define a liberdade como autonomia que não recebe a lei de outro. A impossibilidade da troca da heteronomia huguenote pela autonomia tupinambá exige troca de condicionamento: significou não receber a lei de outro alguém, mas procurar a lei na internalidade da própria cultura tupi-guarani.<sup>11</sup>

Por isso, a metáfora se mostrou estranha ao olhar e ao contato, ao conceito e à consciência huguenote. Isto quer dizer, o gesto livre do jaguar/tupinambá é algo não determinado ou que se exclui. Este é o centro referencial da noção de liberdade na antropofagia tupinambá.

## Nota Oito

Lestringant diz que para a França, tudo começou pelo Brasil: que foi aí, nessa geografia, que aprendeu, se não a colonizar, ao menos o comércio com os povos do Novo Mundo. Foi no Brasil que experimentou com sucesso a técnica do uso de “intérpretes”, *truchements*, através de jovens marinheiros colocados nas tribos indígenas, usados como intermediários para a coleta de madeira e a captura de macacos e araras. Enfim; no Brasil, os marinheiros franceses entraram na familiaridade do Novo Mundo.<sup>12</sup>

Nesse mundo aparentemente às avessas, a estrutura de parentesco tupinambá soava como liberdade dos laços de sangue, do biológico e dos condicionamentos culturais da patriarcalidade européia. E foi através do cunhadismo que os jovens *truchements* encontraram uma ponte de diálogo com essa cultura herética e revolucionária dos tupinambás, a estrutura de parentesco matrifocal, que tinha como possibilidade de construção o parentesco definido pelo gozo, mas também por seu oposto, o abandono.

Tal postura levou à escolha adotiva e, nesse sentido, apontava para a liberdade, mas também em oposição, à escravidão, ambas, liberdade e escravidão em relação à natureza e às construções daí decorrentes.

Fruto da boa vida no paraíso dos brasis, os colonos não concordaram com seu vice-rei, se revoltaram, e aliados aos brasis, agora seus parentes, passaram a tramar o assassinato de Villegagnon. Diante de guerrilha que se avizinhava, o vice-rei recorreu ao amigo Calvino que, por esses tempos, exi-

<sup>10</sup> VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo, “Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio”, *Mana* v.2 n.2, Rio de Janeiro, out. 1996.

<sup>11</sup> RIBEIRO, Darcy, op. cit., p.34.

<sup>12</sup> LESTRINGANT, Frank, op. cit., p. 45.



lara-se em Genebra, e pediu para mandar reforço religioso a fim de restaurar a moral e os bons costumes. E, em setembro de 1556, quatorze huguenotes, entre os quais dois pastores, Chartier e Richer, e um jovem muito promissor, Jean de Léry, deixaram a Suíça, embarcaram em Honfleur, sob a liderança de Du Pont de Corguilleray, e chegaram ao forte de Coligny em março 1557.

## **Nota Nove**

No encontro do pensamento calvinista com a cultura tupi-guarani estamos diante de algo novo, que não existia antes, que poderia produzir uma consciência diferente das originais de cada grupo. A realidade daquilo que huguenotes e tupinambás eram estava *a priori* colocada, era algo próprio. Mas, agora tínhamos uma tensão entre o ser-próprio huguenote e tupinambá e o ser-posto frente a frente no litoral do Rio de Janeiro. Aqui a origem não liberta. Não se pode dizer que eram e que não são mais. Sem dúvida, eram puxados pela origem, que os segurava firme, fazendo-os submergir. E se a origem é o que estabelecia como algo huguenote e tupinambá, ser-posto frente a frente supunha caminhar para a morte ou em direção ao novo.

O calvinismo não se dava simplesmente como processo de adequação da mente de Léry ao novo que lhe era apresentado. Impunha o processo cognoscitivo que este novo tivesse uma leitura ideológica: uma relação em que Léry operasse como portador da utopia e o novo como ideologia. O calvinismo do jovem huguenote não se processava entre realidades ahistóricas, mas em relação espacial e temporal, exigindo que a interação entre ele e a realidade se estruturasse em algo maior, alguma coisa além de ambos, não causal, mas essencial.

Calvino considerou a natureza, palco da glória de Deus. Mas naquele momento de França Antártica, na experiência de Jean de Léry, as cenas dessa peça estavam a ser pintadas enquanto utopia do jardim huguenote.

A utopia do jardim marcou o sonho huguenote no século XVI. Esse jardim foi visto como refúgio diante das perseguições.<sup>13</sup> E o jardim de Léry se fez tupinambá e brasileiro, lugar de encontro de huguenotes e tupi-guaranis, onde o protestantismo pensava cumprir uma missão, carpir o mato bravo do teatro da glória de Deus. O jardim e a cultura da terra traduziam, assim, uma vocação divina, entregue lá atrás a Adão. Mas o estar no jardim dos tupinambás fazia aflorar uma questão: estariam os brasis irremediavelmente perdidos?

Na verdade, considera Jean-François Zorn, o próprio Léry se faz esta pergunta. De onde vieram esses selvagens? E sua resposta está baseada na interpretação do texto de Gênesis 9.18-27, que fala do assentamento dos

<sup>13</sup> RHODES, Michel. « Le jardin huguenot, refuge et laboratoire », in *Les jardins : utopie huguenote ?*, Foi et Vie, revue de culture protestante, julho 2008, no. 3, vol. CVII, pp. 5-20.

três filho de Noé: Sem, Cão e e Jafé. Para Léry, como para os historiadores espanhóis da época, esses americanos eram descendentes de Cão, povo maldito e abandonado por Deus. Embora admita que tal hipótese possa ser discutida, Léry a valida usando um argumento teológico, a partir da doutrina da dupla predestinação: se os tupinambás são gente pobre, isto se dá porque são pessoas vazias e desprovidas de qualquer bom sentimento que provenha de Deus. Seria tal consideração, pergunta Zorn, fatal para a evangelização dos brasis? Não necessariamente, embora Léry tenha se encontrado numa situação de fronteira diante de sua teologia calvinista e o afeto que nutria pelos brasis.

*Direi, inicialmente, a fim de proceder com ordem, que os selvagens do Brasil, habitantes da América, chamados tupinambás, entre os quais residi durante quase um ano e com os quais tratei familiarmente, não são maiores nem mais gordos 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. Apesar de chegarem muitos a 120 anos (sabem contar a idade pela luação), poucos são os que na velhice têm os cabelos brancos ou grisalbos, o que demonstra não só o bom clima da terra, sem geadas nem frios excessivos que perturbem o verdejar permanente dos campos e da vegetação, mas ainda que pouco se preocupam com as coisas deste mundo. E de fato nem bebem eles nessas fontes lodosas e pestilenciais que nos corroem os ossos, dessoram a medula, debilitam o corpo e consomem o espírito, esses fontes em suma que, nas cidades, nos envenenam e matam e que são a desconfiança e a avareza, os processos e intrigas, a inveja e a ambição. Nada disso tudo os inquieta e menos ainda os apaixona e domina, como adiante os mostrarei. E parece que haurem todos eles na Fonte da Juventude.<sup>14</sup>*

De todas as maneiras, disse conhecer bem os brasis e ter entendido a diferença entre os que são iluminados pelo Espírito Santo e aqueles que foram abandonados e deixados à margem.<sup>15</sup>

Há na utopia do jardim uma construção histórica.<sup>16</sup> O protestantismo saindo que estava da heteronomia medieval, fazia-se humanista por amor às fontes e pelo desejo de aprender no Livro e dos livros, incluído aí o livro da natureza. Tal visão foi particularmente atraente para o jovem Jean de Léry. Como decifrar os mistérios de Deus senão através de revelação que o Novo Mundo apresentava?

<sup>14</sup> LÉRY, Jean de, *Viagem à terra do Brasil*, p. 97.

<sup>15</sup> ZORN, Jean-François, « Calvin, début ou obstacle de la mission ? » in BOLLIGER, Daniel (et alli), *Jean Calvin, les visages multiples d'une réforme et de sa réception*, Lyon, Editions Olivétan, 2009, pp. 239-260.

<sup>16</sup> SCHAEFFER, Otto « Jardins entre terre et ciel : une perspective protestante » in *Les jardins : utopie huguenote ?*, Foi et Vie, revue de culture protestante, julho 2008, no. 3, vol. CVII, pp. 21-41.

O calvinismo francês era rural, mas se fazia urbano principalmente pela curiosidade diante das novidades. Os huguenotes eram minoria que se aventurava em descobertas no Novo Mundo. Perseguidos, buscaram o paraíso em outras terras, desconhecidas, para eles virgens, fazendo viagens que nos remetem à terra-sem-mal dos guaranis.

## Nota Dez

O que deve ser visto é que na dinâmica vivida por huguenotes e tupinambás, a incerteza e o caos eram gerados internamente pelo próprio encontro, devido à sua não-linearidade e não exclusivamente por fatores externos. Ou seja, a complexidade e o caos surgiam das regras de um e outro aplicadas de forma recursiva. As respostas, então, para as questões históricas suscitadas do relacionamento entre huguenotes e tupinambás não estão tanto na procura de mais informações para tentar encontrar uma relação de causa e efeito, mas em entender quais regras regeram os comportamentos da relação simbólica das duas religiosidades confrontadas. Ou que tipo de retroalimentação existiu e de que forma esta retroalimentação atuou nas relações.

O fato é que franceses e huguenotes eram adaptativos, suas regras de comportamento mudavam à medida que eram confrontados com realidades antes desconhecidas. Na verdade, este novo mundo huguenote não é aquele representado pela metáfora de uma máquina. As coisas são mais do que a soma de suas partes. Equilíbrio é morte. Causas são efeitos e efeitos são causas. Desordem e paradoxo estão presentes na simbologia do texto de Léry, *Viagem à terra do Brasil*.

A tarefa do caminhante é desmascarar os interesses que impedem a realização da pessoa e pautar a construção da linguagem sem limite e coação. Por isso, situamos a base de atuação dos encontros/desencontros na comunicação. Foi no reconhecimento desse espaço que se constituiu a idéia reguladora da conversa livre da dominação entre Léry e os tupinambás. Ora, a comunicação, herança cultural de franceses e tupi-guaranis, foi criada e recriada pelas realidades da ideologia e da utopia.

Partindo de Heidegger,<sup>17</sup> quando fala dos poetas, podemos dizer que o teólogo da cultura diante desses encontros e desencontros deve ser o vigia da casa do ser, daquilo que eram huguenotes e tupinambás. Por isso, as interpretações do texto de Léry devem ser ações de vigiar a casa do ser, sabendo não ser huguenote ou tupinambá. Caminhar não é explicar nem analisar, é conduzir à conversa poética, onde o real se manifesta na sua verdade dialógica. A caminhada não substitui a obra da ancestralidade, a matrifocalidade,

<sup>17</sup> CARNEIRO LEÃO, Emmanuel, *O pensamento de Heidegger no silêncio de hoje*. In: Revista Vozes, 4, 1977, ano 71, p. 6.

nem a antropofagia, mas possibilita a conversa. O teólogo da cultura não salvaguarda o mundo que a obra da ancestralidade, matrifocalidade e antropofagia abriu, mas salvaguarda a abertura de mundo. Salvaguardar a abertura de mundo manifesta a obra da ancestralidade, matrifocalidade e antropofagia como vigor de ter sido. Assim, a leitura da teologia da cultura é acontecer, que não se propõe, criticamente, como a única verdadeira.

Ancestralidade, matrifocalidade e antropofagia esconderam ideologias, fossem elas as predominantes na comunidade tupinambá ou aquelas que se encontravam à margem. Ora, a tendência daqueles que produzem idéias é separarem-se dos que produzem coisas e à medida que ancestralidade, matrifocalidade e antropofagia vão ficando cada vez mais distantes, quem se debruça sobre o texto de Léry começa a acreditar que a consciência e o pensamento estão, em si e por si mesmos, separados das coisas materiais, existindo em si e por si mesmos. Esse é um perigo presente na leitura de *Viagem à terra do Basil*, já que os caminhantes, devido à ideologia, tendem a acreditar na independência entre consciência e mundo material. Surge, então, a compreensão do texto como leitura predominantemente ideológica.

Assim, a ideologia torna-se ideologia quando aparece como explicação ideal das comunidades huguenote e tupinambá. A ideologia parte de um processo de distorção ou dissimulação, quando exprime uma situação, sem a conhecer de fato. A ideologia surge quando desloca as realidades da ancestralidade, matrifocalidade e antropofagia e apresenta idéias descoladas delas sobre o tupinambá. Esse tipo de leitura apoia-se em hermenêuticas que possibilitam imagens de ocultamento da realidade comum, apresentando uma lógica ideológica de dominação social e política. Por isso, ao fazer a *Viagem à terra do Basil*, somos chamados à conversa com o lado de ocultamento da ideologia, mas também a escutar a voz do real utópico na palavra da ancestralidade, da matrifocalidade e da antropofagia. Nessa escuta, que advém da apropriação do que somos, o teólogo da cultura não está preso a uma mediação definida, mas conversa sem definir limites. O teólogo da cultura abre-se, então, para a escuta e o sentido do ser enquanto *ethos*.

Este abrir-se implica em leituras e não um exteriorizar-se diante do texto. Não consiste numa contemplação externa ou interna, mas um abrir-se para a vigência do real ideológico e utópico, construtor da imaginação social, pela qual se dá, nas leituras, experiências com a ancestralidade, matrifocalidade e antropofagia. E assim, quem advém é o real ideológico e utópico como mundo. Experimentar a verdade do real ideológico e utópico como mundo é, então, apropriar-se do que nos é próprio. Ou, como cantou o poeta sevilhano Antônio Machado.

*Caminante, son tus huellas/ el camino, y nada más;/ caminante, no hay camino,/ se hace camino al andar./ Al andar se hace camino,/ y al volver la vista atrás/ se ve la senda que nunca/ se ha de volver a pisar./ Caminante, no hay camino,/ sino estelas en el mar.*<sup>18</sup>

## Referências bibliográficas

- AGNOLIN, Adone. Antropofagia ritual e identidade cultural entre os Tupinambá. *Revista de Antropologia*, São Paulo, v. 45, n. 1, 2002.
- BOLLIGER, Daniel (et alli), *Jean Calvin, les visages multiples d'une réforme et de sa réception*, Lyon, Éditions Olivétan, 2009.
- CARNEIRO LEÃO, Emmanuel. O pensamento de Heidegger no silêncio de hoje. *Revista Vozes*, ano 71, 4, 1977.
- LÉRY, Jean de. *Viagem à terra do Brasil*. Trad. Sérgio Millet, conforme a edição de Paul Gafarel, com o colóquio na língua brasílica e notas tupinológicas de Plínio Ayrosa. 4. ed. São Paulo: Livraria Martins Fontes, 1967.
- LESTRINGANT, Frank. *Le huguenot et le sauvage, L'Amérique et la controverse coloniale en France au temps des guerres de religion*. Genebra: Droz, 2004.
- MACHADO, Antônio. *Antologia Poética*. 2. ed. Sevilha, Editorial Cotovia, 1999.
- MÉTRAUX, Alfred. *A Religião dos Tupinambás*. Trad. Egon Schaden. São Paulo: Nacional/Edusp, 1979.
- PINHEIRO, Jorge. *Deus é brasileiro: as brasilidades e o Reino de Deus*. São Paulo: Fonte Editorial, 2008.
- RIBEIRO, Darcy. *O povo brasileiro: A formação e o sentido do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.
- RICOEUR, Paul, *L'idéologie et l'utopie*. Paris: Éditions du Seuil, 1997.
- RHODES, Michel. Le jardin huguenot, refuge et laboratoire *Les jardins: utopie huguenote?* Foi et Vie, revue de culture protestante, v. CVII, n. 3, jul./2008.
- SCHADEN, Egon. *Aspectos fundamentais da cultura Guarani*. São Paulo: E.P.U./Edusp, 1974.
- SCHAEFFER, Otto. Jardins entre terre et ciel: une perspective protestante. *Les jardins: utopie huguenote?* Foi et Vie, revue de culture protestante, v. CVII, n. 3, jul./2008.
- STADEN, Hans. *Viagem ao Brasil*. Trad. Alberto Lofgren. Notas: Teodoro Sampaio. São Paulo: Martin Claret, 2010.
- TILLICH, Paul. *Teologia da Cultura*. São Paulo: Fonte Editorial, 2009.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Araweté: os deuses canibais*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1986.
- \_\_\_\_\_. Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 2, n. 2, out./1996.

Recebido: 31/05/2011

Aprovado: 20/12/2011

---

<sup>18</sup> MACHADO, Antônio, *Antologia Poética*, Editorial Cotovia, 1999, 2ª; edição. Seleção, tradução, prólogo e notas de José Bento. “Caminhante, são teus rastros/ o caminho, e nada mais;/ caminhante, não há caminho,/ faz-se caminho ao andar./ Ao andar faz-se o caminho,/ e ao olhar-se para trás/ vê-se a senda que jamais/ se há-de voltar a pisar/. Caminhante, não há caminho,/ somente sulcos no mar”.