

Jean de Léry: registros de colonização e educação na obra “História de uma viagem feita à terra do Brasil, também chamada América” (1557–1558)

Jean de Léry: records of colonization and education in the work “Story of a journey made to the land of Brazil, also called America” (1557–1558)

Jean de Léry: registros de colonización y educación en la obra “Historia de un viaje realizado a la tierra de Brasil, también llamada América” (1557–1558)

Marinaldo Pantoja Pinheiro^I

Maria do Perpétuo Socorro Gomes de Souza Avelino de França^{II}

RESUMO

Este estudo tem como objetivo analisar os registros de colonização e educação no livro “História de uma viagem feita à terra do Brasil, também chamada América”, de Jean Léry, no período de 1557 a 1558. Trata-se de uma pesquisa histórica ancorada na História Cultural. A atuação de Jean de Léry no Brasil representou uma tentativa de introduzir os valores e as práticas do calvinismo entre os Tupinambá. Entre os registros de educação e colonização examinados, destacam-se a catequese, que difundia preceitos cristãos e novos valores culturais; a recepção de visitantes, compreendida como forma de intercâmbio cultural e de sobrevivência; e diversos rituais, abrangendo a antropofagia, os funerais, o casamento, a poligamia, a cura de doenças e os ornamentos corporais. Esses registros educativos evidenciam a diversidade e a riqueza cultural desse povo que, apesar dos impactos da colonização, continua a inspirar e a desafiar as concepções contemporâneas sobre sua cultura.

Palavras-chave: Jean de Léry. Colonização. Educação.

ABSTRACT

This study aimed to analyze the records of colonization and education in the book “History of a trip made to the land of Brazil, also called America” by Jean Léry, in the period from 1557 to 1558. This is a historical research anchored in Cultural History. Jean de Léry’s work in Brazil represented an attempt to introduce the values and practices of Calvinism to the Tupinambá. Among the records of education and colonization examined, catechesis stands out, which promotes Christian precepts and new cultural values; the reception of visitors as a form of cultural exchange and survival, and various rituals covering anthropophagy, funeral, marriage, polygamy, curing illnesses and body ornaments. These educational records illustrate the diversity and cultural richness of these people,

^IPrefeitura de Igarapé Miri, Secretaria Municipal de Educação, Igarapé Miri, PA, Brasil. E-mail: marinaldopantojapinho@gmail.com

^{II}<https://orcid.org/0000-0002-7598-0301>

^{III}Universidade do Estado do Pará, Belém, PA, Brasil. E-mail: socorroavelino@hotmail.com ^{IV}<https://orcid.org/0000-0002-6974-2606>

which, despite the impacts of colonization, continue to inspire and challenge our conceptions about this culture.

Keywords: Jean de Léry. Colonization. Education.

RESUMEN

Este estudio tiene como objetivo analizar los registros de colonización y educación en el libro “Historia de un viaje hecho a la tierra de Brasil, también llamada América” de Jean Léry, en el período de 1557 a 1558. Se trata de una investigación histórica anclada en la Historia de la Cultura. El trabajo de Jean de Léry en Brasil representó un intento de introducir los valores y prácticas del calvinismo a los Tupinambá. Entre los registros de educación y colonización examinados destaca la catequesis, que promueve preceptos cristianos y nuevos valores culturales; la recepción de visitantes como forma de intercambio cultural y supervivencia, y diversos rituales que abarcan la antropofagia, el funeral, el matrimonio, la poligamia, la curación de enfermedades y los adornos corporales. Estos registros educativos ilustran la diversidad y la riqueza cultural de estos pueblos que, a pesar de los impactos de la colonización, continúan inspirando y desafiando nuestras concepciones sobre su cultura.

Palabras clave: Jean de Léry. Colonización. Educación.

INTRODUÇÃO

O objetivo deste texto foi analisar os registros de colonização e educação presentes no livro “História de uma viagem feita à terra do Brasil, também chamada América,” de Jean Léry (2009). O recorte temporal abrange os anos de 1557 e 1558, período em que este viajante etnografou os Tupinambá da Baía de Guanabara, no atual estado do Rio de Janeiro. A obra representa, em especial, a versão e a visão de um religioso europeu sobre os hábitos e valores dos Tupinambá da Baía de Guanabara. Esses nativos são descritos ora como “ingênuos” e “dóceis,” ora como “maus,” “canibais” e “endemoniados.”

A interação entre viagem e educação assume marcante relevância nos relatos desse viajante calvinista. A compreensão de educação, conforme delineada pelo indígena Gersem dos Santos Luciano (Baniwa, 2006), revela-se como um elemento vital na estrutura cultural de um povo. Educação, nesse contexto, é definida como o conjunto de processos inerentes à socialização dos indivíduos, constituindo-se como parte essencial de qualquer sistema cultural. Esses processos abrangem mecanismos voltados à reprodução, perpetuação e/ou mudança da cultura. Ao articular instituições, valores e práticas em uma integração dinâmica com outros sistemas sociais, como a economia, a política, a religião e a moral, os sistemas educacionais são orientados pelos projetos sociais específicos de cada comunidade. Dessa forma, a educação indígena, segundo Baniwa (2006), refere-se aos processos inerentes de transmissão e produção de conhecimentos nos povos indígenas, desempenhando papel crucial na preservação e transformação de suas culturas em espaços e tempos sociais específicos.

A Educação indígena, segundo Baniwa (2006), revela-se como um processo de transmissão de saberes ancestrais, moldando gerações por meio de práticas orais que abrangem desde a infância até a vida adulta. Músicos, pintores, artesãos etc. formam-se nesse contexto, sob a tutela dos pais e avós, responsáveis por compartilhar a sabedoria ancestral desde os primeiros anos de vida. A singularidade desse sistema educacional se delineia pela observação, pela experiência empírica e pela autorreflexão, enraizadas em mitos, histórias, festas e rituais. A influência positiva dos mais velhos e dos líderes comunitários mostra-se significativa para a formação do caráter e das habilidades técnicas, elementos fundamentais para a vida e o convívio social.

Conforme apontado pelo autor, a vida madura traz consigo a obrigação de os mais velhos transmitirem conhecimentos e valores aos descendentes, sendo estes os guardiões da cultura e da tradição. A não transmissão desses conhecimentos pode resultar na perda gradual da identidade cultural e no enfraquecimento das práticas que sustentam a memória coletiva, perpetuando um ciclo de desintegração social e de desconexão com as raízes ancestrais de um povo.

O aprofundamento nas dinâmicas educativas é enriquecido pela principal fonte de análise deste estudo, “História de uma viagem feita à terra do Brasil, também chamada América,” escrita por Jean de Léry e publicada em português em 1889. Para sua compreensão, utilizam-se como aporte teórico principal Fernandes (1963), Ciampa (1998), Almeida (1999), Canen (1999), Évieux (2002) e Baniwa (2006). Esta pesquisa buscou contribuir para a História da Educação no Período Colonial, desafiando as limitações historiográficas no campo da educação.

Além da introdução e das considerações finais, o texto está organizado em dois tópicos: “Jean de Léry e seus relatos sobre a colonização dos Tupinambá,” no qual se discute a primeira tentativa de colonização dos Tupinambá da Baía de Guanabara, no Rio de Janeiro; e “Educação e a invenção do ‘outro’,” em que se analisa a cultura Tupinambá, com vistas à compreensão da linha tênue entre imaginação e realidade na tentativa de colonizar e catequizar o “Outro”.

JEAN DE LÉRY E SEUS RELATOS SOBRE A COLONIZAÇÃO DOS TUPINAMBÁ

“Gostaria de ver a cláusula do testamento de Adão que me afastou da partilha do mundo.”

A frase, pronunciada pelo rei da França, Francisco I (1494–1547), expõe seu descontentamento em decorrência da assinatura do Tratado de Tordesilhas, em 1494, entre os reis de Portugal e de Castela e Aragão (futura Espanha), João II e Fernando II, respectivamente. O tratado dividia as terras encontradas no processo de expansão marítima entre os dois países, excluindo as demais nações europeias de participação no processo colonizador da futura América. O monarca pronunciou essa frase em tom irônico, demonstrando que não aceitava as cláusulas do tratado e que pretendia ingressar na disputa pela exploração das terras além-mar (Bezerra, 2017).

Os comerciantes pertencentes a países não ibéricos, que se lançaram à conquista marítima e passaram a negociar nas “Índias Ocidentais”, eram tidos como traficantes ou piratas, sendo, portanto, rotulados como criminosos pelas coroas ibéricas. Alguns comerciantes, com o apoio da Coroa francesa e contrários ao “Testamento de Adão” — como ficou conhecido o Tratado de Tordesilhas —, programaram, no século XVI, a fundação de uma colônia no Brasil, denominada de França Antártica, estabelecida na Baía de Guanabara, atual Rio de Janeiro, espaço geográfico pertencente a Portugal segundo o tratado. O empreendimento mercantilista foi iniciado em 1555, a partir de uma expedição comandada pelo almirante Nicolau Durand de Villegaignon (1510–1571). A comitiva, composta por cerca de 600 pessoas, aportou na Baía de Guanabara e, após negociações com os nativos Tupinambá, conseguiu construir o Forte de Coligny, dando início ao projeto colonizador que, segundo Moreira Neto (2009a, p. 32), “não foi, portanto, uma colônia de povoamento, mas um centro pioneiro e transitório, onde razões políticas e econômicas se somavam ao ardor religioso”. Em 1560, ocorreu a destruição do Forte de Coligny; entretanto, os franceses continuaram comercializando com os nativos até a expulsão definitiva, em 1567, por tropas comandadas pelos portugueses.

Segundo Moreira Neto (2009a), a primeira tentativa francesa de colonizar a América foi organizada e patrocinada por comerciantes, com o apoio do Estado e de igrejas cristãs, calvinista e católica romana. Cabia aos religiosos catequizar os nativos; ao Estado, garantir a ordem e o controle; e aos comerciantes, explorar a mão de obra e as riquezas naturais das colônias. Entre os religiosos, encontrava-se um jovem estudante de teologia calvinista chamado Jean de Léry.

Ainda de acordo com Moreira Neto (2009b), o francês Jean de Léry (1534–1611) chegou ao Brasil em 10 de março de 1557, como estudante de teologia da Igreja Calvinista, para atuar como missionário na França Antártica, na Baía de Guanabara, permanecendo entre os nativos até janeiro de 1558, quando retornou à França. Era herdeiro de uma família afortunada que havia se convertido à Igreja Calvinista, fundada por João Calvino (1509–1564). Com apenas 18 anos de idade, iniciou os estudos de teologia em Genebra, na Suíça, sede do calvinismo. Antes de concluir sua formação teológica, recebeu a missão de vir ao Brasil, acompanhado de mais treze missionários, para catequizar os nativos envolvidos na empresa colonizadora fundada por Villegaignon. Permaneceu em solo brasileiro por quase um ano, dedicando a maior parte desse período à convivência direta com os Tupinambá da França Antártica.

Léry acreditava que a conversão ao cristianismo possibilitaria aos Tupinambás o acesso à salvação e à vida eterna após a morte, além de permitir que se libertassem de costumes considerados “bárbaros” e se tornassem civilizados à maneira europeia. Ressalta-se que a catequese realizada por Léry ocorreu em um contexto de conquista e colonização, no qual valores e interesses europeus eram impostos aos povos nativos. Nesse sentido, a catequese praticada pelo missionário consistia no ensino dos princípios do cristianismo e na conversão dos indígenas ao calvinismo, o que gerou conflitos e disputas religiosas entre católicos e calvinistas na região.

Em decorrência dessas disputas religiosas, Léry foi acusado de heresias e precisou afastar-se da ilha de Coligny, sede da França Antártica, passando a conviver nas aldeias Tupinambá, onde descreveu a cultura desses indígenas e de continuidade ao seu projeto de conversão. Em janeiro de 1558, retornou a Genebra, onde concluiu os estudos teológicos e passou a atuar como pastor calvinista.

Os relatos da viagem realizada ao Brasil deram origem à fonte histórica *Histoire d’un Voyage fait en la terre du Brésil dite Amérique*, escrita dezoito anos após o retorno à Europa e publicada em 1578, em francês, na cidade de Genebra, Suíça; em 1889, a obra foi traduzida para o português e chegou ao Brasil com o título “História de uma viagem feita à terra do Brasil, também chamada América.”

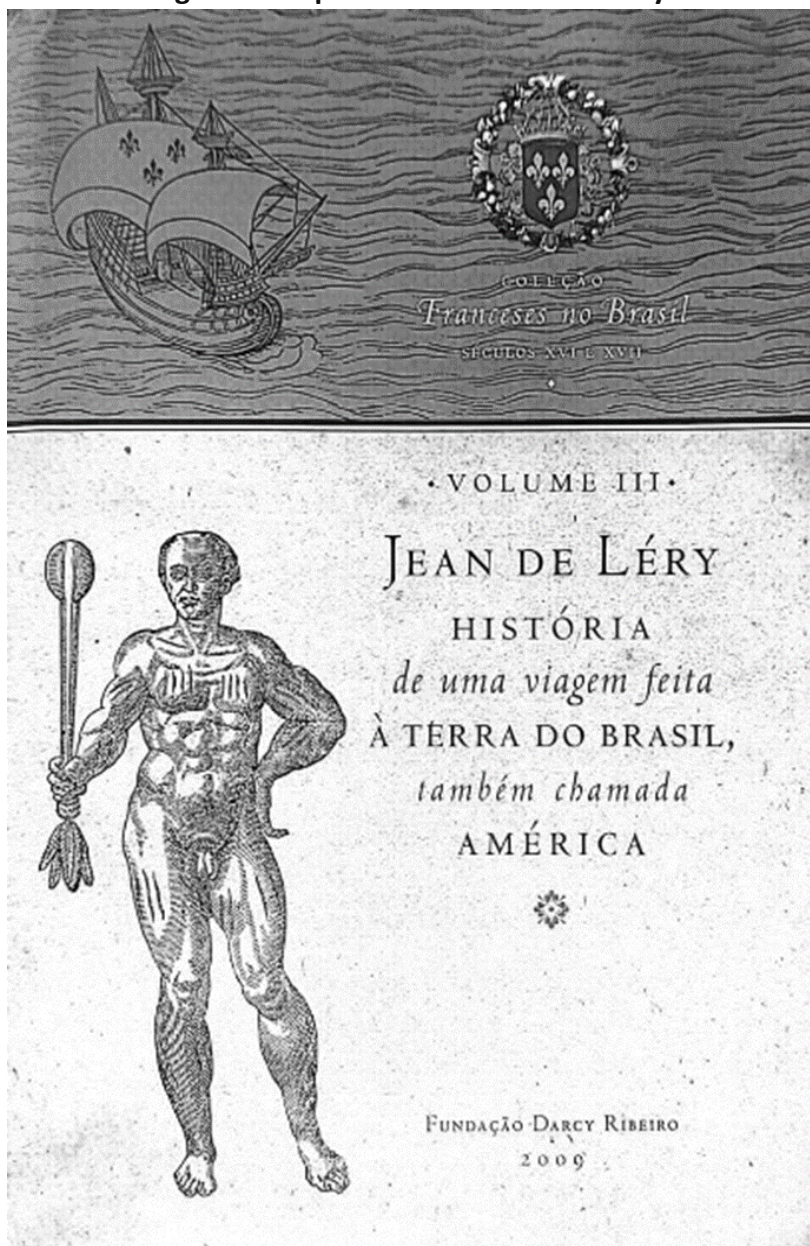
A capa do livro, publicado em 2009, traz a imagem de um Tupinambá despido, carregando um maracá. Na parte superior da capa, há a representação de uma caravela em alto-mar, simbolizando as grandes navegações e a conquista das terras pelos franceses. A imagem do nativo é significativa, uma vez que Jean de Léry conviveu entre os Tupinambá e descreveu sua cultura de forma detalhada. Dessa forma, essa imagem (Figura 1) representa a perspectiva do autor sobre a vida indígena no Brasil, bem como a importância da observação e do registro das culturas locais.

A obra foi editada pela Fundação Darcy Ribeiro e, assim como a edição original em francês, contém 290 páginas e é composta por dedicatória ao Almirante Gaspar de Coligny, prefácio, sonetos de elogios à obra e vinte e dois capítulos, distribuídos da seguinte maneira: seis capítulos dedicados à saída de França, à viagem e à chegada ao destino; do sétimo ao vigésimo, o autor dedica-se à descrição do Brasil e de seus habitantes; e, por fim, nos dois últimos capítulos, discorre sobre a viagem de retorno à Europa.

O livro descreve em detalhes a flora, fauna e a cultura dos Tupinambá. Os registros encontram-se permeados por valores cristãos medievais, nos quais as ações consideradas mundanas e ligadas ao prazer eram tidas como pecaminosas, enquanto eram valorizadas aquelas associadas ao sofrimento, entendido como forma de preparação para a vida celestial. Segundo Almeida (1999), as literaturas de viagens dos séculos XVI e XVII não se inserem em um contexto moderno, pois estão impregnadas do imaginário medieval. Assim, os Tupinambá são descritos pelo viajante aqui analisado a partir de visões medievais, marcadas por concepções religiosas, míticas e supersticiosas, conforme será apresentado a seguir.

Os registros de Léry fornecem informações valiosas sobre a vida dos Tupinambá durante os primeiros contatos com os colonizadores europeus. Ademais, suas observações e descrições possibilitam a compreensão do processo de colonização do Brasil.

Figura 1 - Capa do livro de Jean de Léry.



Fonte: Léry (2009).

EDUCAÇÃO E A INVENÇÃO DO “OUTRO”

“Andam nus [...] todos os brasileiros.”

Na epígrafe selecionada para abrir este tópico, Léry (2009, p. 100) refere-se aos indígenas que habitavam a costa litorânea brasileira. Pode parecer estranho falar em brasileiros no século XVI, pois essa nomenclatura passou a ser construída como nacionalidade somente após a independência política do Brasil, em 1822. Todavia, segundo Funari (1997), no início da colonização, o termo “brasileiro” era utilizado pelos viajantes para identificar os indígenas comerciantes de pau-brasil, e não uma nacionalidade. Esses comerciantes teriam as seguintes características: eram despudorados, incivilizados (selvagens, bárbaros e canibais) e fortes. Conforme a epígrafe, a primeira percepção que os viajantes tiveram dos nativos foi a nudez: independentemente da

idade, viviam nus, como se estivessem saídos do “ventre materno,” e não demonstravam ter “pudor ou vergonha” (Léry, 2009, p. 129).

O estranhamento cultural e a nomeação de povos, lugares, continente e do próprio país refletem o contato com o desconhecido e a incessante busca por torná-lo inteligível e mapeável. A tentativa de se familiarizar com o diferente e o exótico possibilitou ao viajante associá-lo a elementos religiosos (influenciados por conhecimentos bíblicos), supersticiosos e míticos medievais presentes no imaginário europeu. É mais rápido descrever os “outros” a partir do “nós” do que tentar compreendê-los dentro de seu universo sociocultural.

Assim, passou-se a renomear o que se via para facilitar a comunicação: índio, Índias Ocidentais, Novo Mundo, Ilha de Santa Cruz, Brasil, Maranhão etc. Rebatizaram-se os lugares e seus habitantes com nomes europeus cristãos. Introjaram-se explicações bíblicas e medievais para tentar compreender a cultura nativa encontrada. O olhar dirigido ao exótico era viciado, com vistas a divinizar ou demonizar os costumes nativos a partir do parâmetro cristão. Com base na carga cultural medieval europeia, os viajantes se propuseram a registrar o seu entendimento do que viam ou esperavam ver, tornando-se o meio pelo qual as “descobertas” europeias — no caso, as francesas — seriam divulgadas a futuros investidores e cristãos do Velho Mundo. Conforme Rinaldi (2007, p. 40), o viajante “escreve o que observa e o que espera encontrar.” De certa forma, anotava o que o seu leitor precisava saber. A observação do viajante era conduzida por visões eurocêntricas.

A prática de uma relação eurocêntrica, do conquistador com o conquistado, fortaleceu a construção de identidades para o “outro.” Burke (2017) aponta que as discussões sobre o “outro” (*l'Autre*) começaram com os historiadores culturais franceses, com vistas a compreender os processos de homogeneização, identidade e encontros culturais. Esse autor assevera que, nos encontros culturais, ocorrem dois processos inversos: construções de analogias ou de culturas opostas. Nas construções por analogias, são desconsiderados os distanciamentos culturais, e o “outro” é assimilado como “reflexo do eu” (Burke, 2017, p. 184). Nas construções culturais opostas, o “outro” é percebido como pertencente a uma cultura totalmente diferente do “nós,” que é a cultura do dominador. Em ambos os processos, ocorre “a desumanização do ‘outro’ pela sua redução identitária,” fazendo com “que o ‘eu’ não se reconheça no ‘outro.’ A eliminação sumária do ‘outro’ é naturalizada no imaginário social” (Canen, 1999, p. 94). Nas crônicas de Léry (2009), em alguns momentos, o indígena é visto como o novo Adão ou descendente da raça corrompida de Adão e, em outros, como descendente de Cam, o filho amaldiçoado por Noé.

Conforme a Bíblia Sagrada (2017), no livro de Gênesis (cf. Gn 5:32; 10:6), Noé teve três filhos — Sem, Cam e Jafé — sobreviventes do dilúvio. Cam foi amaldiçoado por ter cometido o pecado de desrespeitar o pai: entrou na tenda de Noé, viu-o embriagado de vinho e, em vez de cobri-lo, contou o ocorrido aos irmãos, que vieram cobrir o pai (Gn 9). Assim, os nativos das terras do Brasil seriam amaldiçoados e desamparados por Deus. Um povo abandonado “à cegueira de seus sentidos” (Léry, 2009, p. 217). O Brasil também é visto pela oposição entre o bem e o mal: ora como paraíso, ora como purgatório ou inferno.

A suposta “maldição herdada” e a “vida promíscua” dos indígenas eram justificadas por Jean de Léry a partir de práticas como a poligamia e a liberdade sexual. O autor expunha que os Tupinambá eram poligâmicos e poderiam ter quantas esposas lhe agradassem; entretanto, suas mulheres poderiam ter apenas um marido. Antes do casamento, os pais poderiam oferecer as filhas a qualquer homem, mas, após o matrimônio, elas deveriam viver exclusivamente para os seus maridos; caso os traissem, poderiam ser repudiadas ou mortas, conforme a vontade do esposo (Léry, 2009).

Burke (2017) ainda aponta que o imaginário estereotipado dos europeus foi transplantado da África e da Ásia para o Novo Mundo. Isso ocorreu porque os europeus foram se familiarizando com suas colônias (Índia e Etiópia, por exemplo) e procuravam os seres míticos nas terras recém-

descobertas, as Índias Ocidentais. Daí a fixação em seres míticos e monstruosos, como a tribo das Amazonas (mulheres guerreiras com apenas um seio), sereias, *Blemmiae* (homens sem cabeça), *Sciopods* (homens encantados com apenas uma perna) etc.

Fundamentado na perspectiva da invenção do “outro” por valores preconcebidos, o projeto de Estado moderno objetivava criar identidades coletivas para os povos “descobertos,” pulverizando as identidades culturais das nações invadidas. Freire (1987) denomina de invasão cultural o domínio de uma cultura sobre outra, fortalecendo a cultura dominante. A cultura, portanto, torna-se “um instrumento de dominação entre sujeitos e entre grupos humanos” (Brandão, 2017, p. 396). As culturas nacionais são forjadas a partir de processos de dominação de etnias diferentes, passando a reproduzir a identidade do civilizador (Hall, 2006).

As identidades atribuídas por outros e assimiladas ou interiorizadas pelo sujeito são denominadas por Ciampa (1998) como pressupostas. A identidade pressuposta aliena, enquanto a metamorfose liberta. A metamorfose, segundo o autor, caracteriza-se por mutações constantes e permanentes que ocorrem nas experiências cotidianas, na consciência de grupo e no sentimento de pertencimento a um grupo social, político, religioso e cultural. As metamorfoses representam passagens de indivíduos sem perspectivas de vida, sem alicerces coletivos e desumanizados para sujeitos de possibilidades, esperançados, alicerçados na realidade e em busca de uma vida melhor. Na literatura de viagem em estudo, há diversos exemplos de metamorfoses: indígenas que aceitaram ser batizados, tornando-se súditos do rei de França para obterem vantagens, e aqueles que se tornaram amigos dos franceses para receber presentes.

Outro elemento identificado no encontro do Velho com o Novo mundo foi o hibridismo cultural, ou seja, a construção de identidades híbridas a partir da mistura entre a cultura invasora e a invadida: “O hibridismo põe em relevo a dialética entre estratégias resistentes a opressivas globalizadoras e os processos de ‘tradução,’ de ‘reinscrição’ identitária à luz dos choques e entrechoques culturais” (Canen, 1999, p. 93).

Os franceses chegavam munidos dos conhecimentos adquiridos em seu país, mas necessitavam dos conhecimentos dos indígenas para sobreviverem, pois eram estes que conheciam as florestas, os rios, os animais, as plantas e as raízes curativas e venenosas. Para permanecerem no Brasil, foi necessário assimilar os conhecimentos dos moradores locais. Dessas trocas de saberes, ocorreu a fusão de culturas, dando origem a uma cultura híbrida, que agregava elementos culturais de colonizadores e colonizados.

Lucinéa Rinaldi (2007) destaca que o viajante carregava consigo o seu “eu” e, no encontro com o “outro”, acabava por se reconhecer, buscando encontrar no desconhecido aquilo que já conhecia, tornando-se, por vezes, aprendiz, pois:

Mais do que o sonho, o viajante leva muito do seu “eu,” de sua cultura e dependendo da aventura, querendo ou não, acaba por se reconhecer no outro. Viaja-se e espera-se encontrar no lugar visitado semelhanças do que já se conhece ou de tudo aquilo que pertence ao referencial do viajante, seja no vestuário, na comida, no falar das pessoas, nos costumes. Há sempre um choque para quem quer ser aprendiz. Feliz daquele que já não viaja com um olhar pronto, porque nada vai aprender. Viajar é sempre aprender (Rinaldi, 2007, p. 19).

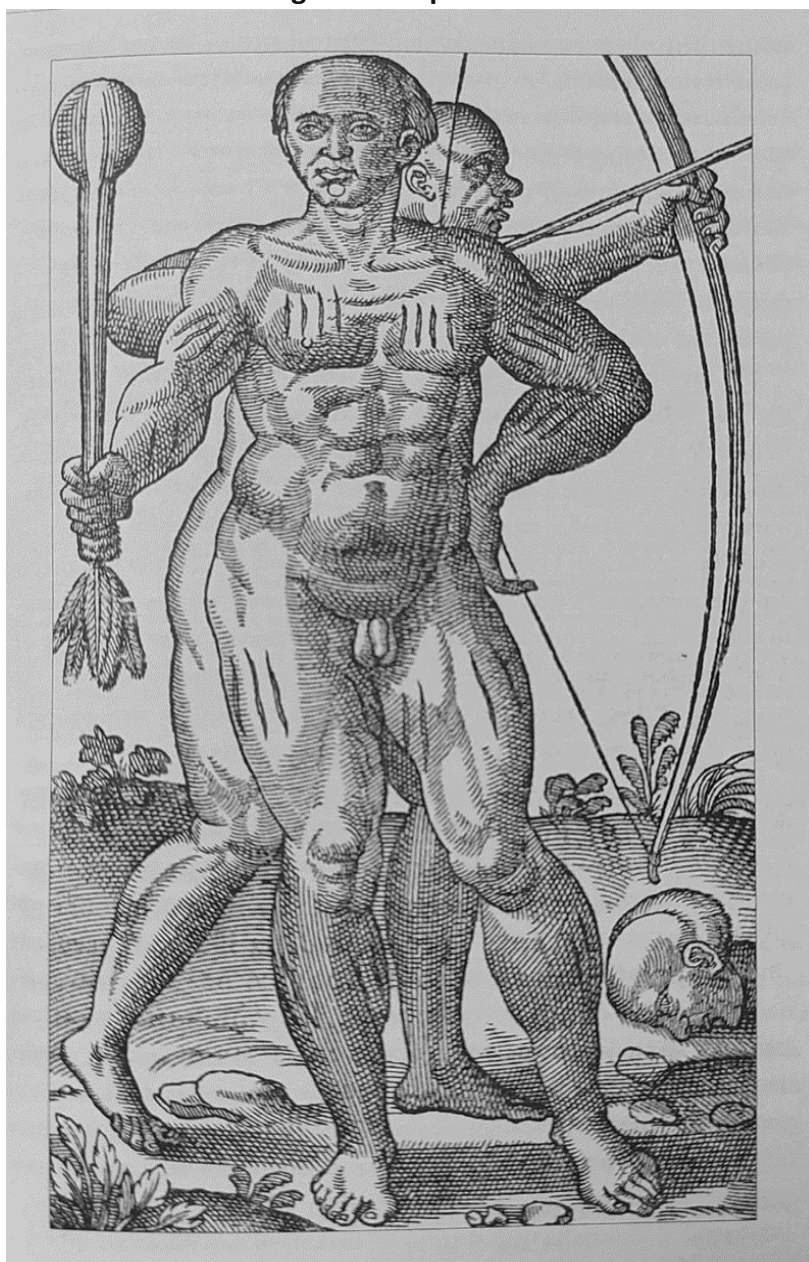
A curiosidade constitui um elemento motivacional indispensável à educação e também é ativada no encontro entre culturas e no esforço em conhecer o “outro.” Ocorre que as tentativas de assimilar a cultura desconhecida davam-se pela similaridade ou pela oposição. Assim, buscava-se definir o desconhecido pelo que já estava presente no imaginário cultural do cognoscente; aquilo que fugia às comparações era interpretado como oposto, geralmente inferiorizado. A relação entre

sujeitos cognoscentes e cognoscíveis ocorreu durante o encontro cultural: o Tupinambá também elaborou suas próprias interpretações sobre os colonizadores, comparando-os, por exemplo, aos deuses presentes em seu imaginário cultural.

Jean de Léry buscava inicialmente encontrar o Jardim do Éden, os mitos gregos e asiáticos presentes no imaginário medieval, entre outros. A virtude da curiosidade, fator propulsor no encontro cultural, encontrava-se plenamente presente no colonizador Jean de Léry, que procurava identificar similaridades e diferenças entre sua cultura e a dos povos da “terra Brasil.”

Léry (2009) escreveu sobre os Tupinambá, atribuindo-lhes como características o físico robusto, a nudez e o estilo guerreiro e caçador, indispensável ao sexo masculino. A Figura 2 apresenta uma representação de educação de um corpo masculino forte e ágil, associado à religiosidade, evidenciada pelo maracá e pelo arco e flecha, manuseados pelos guerreiros, caçadores, pajés etc.

Figura 2 - Tupinambá.



Fonte: Léry (2009, p. 197).

Na imagem, ressalta-se o perfil do guerreiro habilidoso: no chão, encontra-se estendida a cabeça de um inimigo, e o corpo apresenta cortes que demonstram a quantidade de inimigos já sacrificados. Corpos saudáveis, ágeis e bem definidos indicam aos leitores que o clima, o modo de vida e a dieta alimentar do Brasil eram favoráveis aos seus habitantes. A mensagem educativa subjacente à imagem parece indicar que se trata de um lugar bom para se viver: criado por Deus e dotado de condições favoráveis à moradia; entretanto, sua população precisava ser cristianizada para que Deus, de fato, reinasse nesse local. Essa era uma missão atribuída aos franceses civilizados.

Segundo Léry (2009), para os Tupinambá, a guerra possuía fundamentação religiosa; portanto, não tinham como finalidade pilhar espólios ou conquistar territórios, mas vingar a morte de seus antepassados. O objetivo ao declarar guerra não era matar, mas fazer prisioneiros para sacrificá-los na cerimônia de antropofagia, que os europeus chamavam de canibalismo, pois consistia no sacrifício e consumo do prisioneiro de guerra pela tribo e seus convidados. Os Tupinambá são descritos como “selvagens” e “bárbaros cruéis” com seus inimigos:

Os selvagens não se guerreiam para conquistar países e terras uns aos outros, pois sobejam terras para todos; tampouco pretendem enriquecer com os despojos dos vencidos ou o resgate dos prisioneiros. Não são movidos por nada disso. Eles próprios confessam serem impelidos por outro motivo: o de vingar pais e amigos presos e comidos, no passado [...]. E são tão encarniçados uns contra os outros que quem cai no poder do inimigo não pode esperar perdão: será tratado de mesma forma, isto é, abatido a pancadas e comido (Léry, 2009, p. 183).

Para o Tupinambá, era uma honra ser visto por seus pares como valente. Assim, o ato de guerrear consistia em atacar, aprisionar e comer o inimigo. Tratava-se de um ato de valentia e, ao mesmo tempo, de defesa, pois acreditavam que, se não aprisionassem seus inimigos, poderiam ser capturados por eles posteriormente. Fernandes (1963, p. 90) demonstra que as guerras também estavam relacionadas a disputas territoriais e de coleta. Por isso, ocorriam em épocas de colheita de certos produtos agrícolas, como caju e milho: “É provável que o grupo vitorioso preservasse para si maior abastecimento.” Évreux (2002) relata que, em uma expedição a um lugar denominado Areia Branca, onde os Tupinambá foram pescar, coletar ovos e filhotes de pássaros e recolher, na praia, o âmbar-gris,¹ foram atacados pelos Tremembé; alguns foram mortos, outros tornaram-se prisioneiros, servindo de matéria-prima ao ritual antropofágico.

Segundo Moraes (2009), o missionário calvinista em estudo, demonstrando certa oposição à Igreja Católica, estabelecia relações entre o canibalismo Tupinambá e a cerimônia católica de transformação do pão e do vinho em corpo e sangue de Cristo.² Assim como na Igreja Católica, também entre os Tupinambá o sacrificado não era qualquer pessoa: no ritual Tupinambá, era o guerreiro mais forte. Ao ingerir o alimento oriundo do cerimonial, acreditava-se — e acredita-se ainda hoje no rito católico — adquirir força, destreza e habilidades do guerreiro. Essa relação não visava à valorização do ritual indígena, mas à desvalorização do ritual católico, associando-o ao canibalismo, à “selvageria” e à “barbárie.” Ressalte-se que Léry era calvinista, e o período era marcado por disputas religiosas na Europa.

Jean de Léry apresenta a antropofagia Tupinambá como um ciclo vicioso, uma vez que os parentes dos mortos no ritual antropofágico buscariam vingança no futuro:

Uma indígena, capturada junto com seu filho de menos de dois anos, e tornada escrava, esperava que seu filho, quando crescesse fugisse, e fosse unir-se ao seu

1 Âmbar gris é um produto originário do estômago das baleias e pode ser levado à praia pelas ondas (Nogueira, 2007).

2 Esta cerimônia católica pode ser denominada de teofagia, ou seja, a ingestão sacramental de Deus na forma da hóstia consagrada.

povo para vingar a morte de seus parentes. Para os nativos que praticavam os sacrifícios humanos, este ato era honroso, assim os ossos da vítima serviam como troféus descarnados (Léry, 2009, p. 198).

Em sentido diverso, Fernandes (1963) aponta que o objetivo do ritual antropofágico era apaziguador, visto que a responsabilidade pela morte de alguém era atribuída à aldeia dos acusados, que deveriam apresentar os responsáveis pelo ato:

Qualquer que fosse a situação, a responsabilidade pela ocorrência era atribuída ao grupo local a que pertencia o autor (ou os autores) da morte. A revindita tornava-se inevitável e devia ser dirigida contra os responsáveis pelo ato (inimigos). Somente a consumação da revindita podia restabelecer o estado de economia social e a normalidade da vida tribal (Fernandes, 1963, p. 120).

Em outro momento, o mesmo autor relata que:

Quando um Papanaz [rapaz] matava outro da mesma geração, em uma briga ou acidentalmente, os seus parentes eram obrigados a entregá-lo à família do morto. As duas famílias reuniam-se e os parente do morto afogavam o culpado. “E todos nestes ajuntamentos fazem grande pranto, comendo e bebendo por muitos dias, e assim ficavam amigos.” Se o matador fugisse, sua família precisava substituí-lo por um equivalente — seu filho ou filha (Fernandes, 1963, p. 259).

Observa-se, assim, um processo demarcado pela lei do “olho por olho, dente por dente,” pois quem matava teria o mesmo destino. Na ausência do matador, a entrega de outro membro da família para substituí-lo reforça o caráter de responsabilidade coletiva no grupo familiar e o valor da justiça entre as aldeias.

Para Léry (2009), os indígenas eram mais fortes e robustos do que os europeus. Praticamente não se encontravam entre eles “coxos, disformes, aleijados ou doentios,” tampouco indivíduos com cabelos grisalhos. Furavam as orelhas e os lábios, pintavam e ornamentavam os corpos com plumagens.

As indígenas pintavam as sobrancelhas e as pálpebras como faziam “as mulheres impudicas de França” (Léry, 2009, p. 136). É provável que a palavra “impudica” tenha sido empregado em sentido pejorativo, indicando que as nativas eram vistas como sem pudor e obscenas, à semelhança das meretrizes francesas. A ornamentação dos corpos femininos era malvista pelo missionário, que supunha tratar-se de uma forma de exibição aos homens. O autor utiliza oposições e analogias para definir as características dos Tupinambá, que ora possuem elementos culturais parecidos, ora completamente distintos dos europeus.

Conforme Léry (2009), antes da chegada dos europeus, os Tupinambá não tinham conhecimento da existência do verdadeiro Deus. Não adoravam nenhuma divindade por meio de um rito litúrgico, não oravam nem possuíam espaço determinado para cultos religiosos. Eram considerados “ignorantes,” não conheciam a criação do mundo e desconheciam a escrita: “os habitantes da Europa, da Ásia e África devem louvar a Deus por sua superioridade” (Léry, 2009, p. 204), isto é, por serem alfabetizados, visto que os indígenas não sabiam ler nem escrever.

O viajante não conseguiu perceber a religiosidade dos nativos. Suas concepções religiosas certamente o impediram de reconhecer que os indígenas possuíam uma religiosidade fundamentada na crença em *Toupan* (tupán), o trovão, considerado zangado quando estrondava no céu; em *Aygnan* (anháng) ou *Kaagerre* (ca’ájára), o espírito maligno que atormentava e espancava os nativos. Acreditavam ainda na imortalidade da alma e que, após a morte, os corretos — aqueles que se vingaram e comeram vários inimigos — iriam morar “além das altas montanhas e dançar em lindos

jardins com as almas de seus avós” (Léry, 2009, p. 205). Quanto aos locais de oração, não possuíam templos como os europeus, mas cultuavam suas divindades. A antropofagia, como já mencionado, constituía um ritual religioso.

Como afirmar que os Tupinambá não acreditavam em nenhum ser superior, se os missionários franceses utilizavam o imaginário religioso local para catequizá-los? Os missionários espanhóis afirmavam que o Deus que seguiam eram o mesmo *Toupan*:

E, como eles se assustam muito quando ouvem o trovão, que eles chamam *Toupan* (tupán), se nos valíamos disso para dizer-lhes que o Deus de que lhes falávamos quem assim fazia tremer o céu e a terra a fim de nos mostrar Sua grandeza e Seu poder (Léry, 2009, p. 204).

Os missionários espanhóis também diziam aos nativos que, por serem seguidores de Deus, estavam protegidos e não eram perseguidos pelo espírito maligno que tanto os atormentava:

Admiravam-se muito quando lhes dizíamos que não éramos atormentados pelo espírito maligno e que isso devíamos ao Deus, de quem tanto lhes falávamos, pois, sendo muito mais forte do que *Aygnan*, lhe impedia de fazer-nos mal. E acontecia que, sentindo-se amedrontados, prometiam acreditar em Deus (Léry, 2009, p. 204-205).

O espírito maligno era identificado pelos missionários como o diabo, entidade oriunda do imaginário cristão e até então desconhecida pelos nativos da América.

Em outro momento, não podendo negar a religiosidade dos indígenas, Léry (2009) conjectura que os Tupinambá não acreditavam no Deus verdadeiro, mas possuíam uma semente de religião, pois acreditavam em alguma divindade ensinada pelos Caraíbas, a quem os espanhóis chamavam de falsos profetas. Segundo o autor, os Caraíbas peregrinavam pelas aldeias, levando os indígenas a crer “que se comunicavam com os espíritos,” ajudando-os a vencer a guerra e a engrossar raízes e frutos (Léry, 2009, p. 207).

Jean de Léry (2009) descreveu a cultura Tupinambá extraindo elementos culturais comuns e comparando-os com o imaginário europeu. Simplificou-os de modo didático para facilitar a exposição e torná-la inteligível.

Constata-se que Jean de Léry (2009) descreveu os indígenas a partir de realidades modeladas por concepções medievais, notadamente religiosas, supersticiosas e mitológicas. Esforçou-se por registrar os nativos e os elementos pré-concebidos já buscados anteriormente na colonização da África e da Ásia. Quando se deparava com elementos culturais que fugiam completamente ao seu imaginário, classificava-os como exóticos ou demoníacos.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A literatura de viagem do missionário Jean Léry, intitulada “História de uma viagem feita à Terra do Brasil, também chamada América,” aborda, além da experiência da viagem, aspectos relacionados à educação e às perspectivas dos colonizadores franceses em relação aos Tupinambá que habitavam a Baía de Guanabara, no atual Rio de Janeiro. A mentalidade de Léry reflete a perspectiva eurocêntrica e colonizadora de seu tempo, razão pela qual os indígenas são frequentemente descritos como “selvagens” ou “bárbaros,” visão hoje superada no âmbito acadêmico.

O trabalho desenvolvido por Léry (2009) seguia o mesmo padrão medieval adotado pelos padres católicos, fundamentado no medo do inferno e no poder da instituição religiosa. Essa pedagogia era desenvolvida por etapas: conhecer a realidade, demonizar determinadas práticas (como o rito antropofágico, a nudez e a poligamia), apropriar-se de outras e adaptá-las

ao imaginário cristão (Tupã passou a ser identificado com o Deus cristão) e catequizar os nativos a partir do medo do diabo — introduzido na América pelos missionários — e do uso da força militar e religiosa, uma vez que os religiosos contavam com o apoio do Estado e se apresentavam como representantes do Deus verdadeiro.

Jean de Léry (2009) definiu, em sua obra, quem seriam os “outros” desta parte das “Índias Ocidentais:” indivíduos de vida simples, que viviam em plena harmonia com uma natureza considerada paradisíaca, da qual retiravam apenas o necessário à sobrevivência, e que eram descritos como desprovidos de rei, lei e fé.³ Essa construção imaginária em torno dos indígenas influenciou a forma como a colonização e a educação foram conduzidas, contribuindo para a perpetuação de estereótipos e de ideias românticas sobre os povos nativos.

Os registros de educação identificados no relato de viagem e colonização de Jean de Léry sobre a cultura Tupinambá revelam uma série de práticas e valores que marcaram a vida desses povos, com destaque para a catequese, a recepção de visitantes e os diversos rituais relacionados à antropofagia, aos funerais, ao casamento, à poligamia, à cura de doenças e ao ornamento dos corpos. A catequese, por exemplo, configurava-se como um tipo de educação voltada a ensinar aos indígenas os preceitos da fé cristã, por meio da imposição de novos costumes e valores culturais.

A recepção dos visitantes, por sua vez, constituía uma prática que permitia aos indígenas estabelecer relações com outras culturas e promover trocas de conhecimentos e de recursos materiais, como machados, foices, espelhos e anzóis, por madeira e outros produtos naturais. Essa prática também funcionava como estratégia para garantir a sobrevivência das comunidades indígenas em um contexto marcado por conflitos intertribais.

Os rituais relacionados à antropofagia, aos funerais, ao casamento, à poligamia, à cura de doenças e ao ornamento dos corpos indígenas evidenciam a complexidade das práticas culturais desses povos. Embora muitas dessas práticas tenham sido mal compreendidas e julgadas pelos colonizadores como “bárbaras” e “selvagens,” integravam um sistema simbólico próprio, dotado de significados específicos para as comunidades indígenas.

Os relatos de Jean de Léry (2009) evidenciam, assim, a diversidade e a riqueza cultural dos Tupinambá. Embora profundamente impactados e, em muitos casos, desestruturados pelo processo de colonização, os registros dessas práticas culturais continuam a inspirar e desafiar nossas concepções sobre essa cultura.

REFERÊNCIAS

ALMEIDA, Carmem Lícia Palazzo de. **Entre mitos, utopias e razão: os olhares franceses sobre o Brasil** (séculos XVI a XVIII). 1999. 362f. Tese (Doutorado em História) – Universidade de Brasília, Brasília, 1999.

BANIWA, Gersem José dos Santos Luciano. **O índio brasileiro: o que você precisa saber sobre os povos indígenas no Brasil de hoje**. Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade/Museu Nacional, 2006.

BEZERRA, Eudes. **Tratado de Tordesilhas, 1494: a divisão do mundo**. 2017. Disponível em: <https://incrivelhistoria.com.br/>. Acesso em: 11 abr. 2022.

BÍBLIA. **Bíblia Sagrada: Nova Versão Internacional (NVI)**. São Paulo: Vida, 2017.

3 O uso original da expressão “rei, lei e fé” pertence ao cronista português Pero de Magalhães Gândavo (1576): depois de uma viagem ao Brasil, em 1570, ele escreveu que os índios não podiam ser mesmo grande coisa, pois na língua deles não tinham palavras com as letras F, L, e R, isso justificava não terem fé, lei e rei.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. A educação como cultura: memórias dos anos sessenta. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, ano 23, n. 49, p. 377-407, set./dez. 2017. <https://doi.org/10.1590/S0104-71832017000300014>

BURKE, Peter. **Testemunha ocular**: uso de imagens como evidência histórica. Tradução: Vera Maria Xavier dos Santos. São Paulo: Editora Unesp, 2017.

CANEN, Ana. Multiculturalismo e formação docente: experiências narradas. **Revista Educação e Realidade**, v. 24, n. 2, p. 89-102, jul./dez. 1999. Disponível em: <https://seer.ufrgs.br/educacaoerealidade/article/view/55391>. Acesso em: 4 abr. 2020.

CIAMPA, Antônio. **A estória do Severino e a história da Severina**: um ensaio de psicologia social. 6. ed. São Paulo: Brasiliense, 1998.

ÉVREUX, Yves. **Viagem ao norte do Brasil**: feita nos anos de 1613 a 1614. Tradução: César Augusto Marques. 3. ed. São Paulo: Siciliano, 2002.

FERNANDES, Florestan. **Organização social dos tupinambá**. 2. ed. São Paulo: EDIPE, 1963.

FREIRE, Paulo. **Pedagogia do oprimido**. 17. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.

FUNARI, Pedro Paulo A. “Brasil”, um nome celta que habitava o imaginário medieval. **Folha de S. Paulo**, São Paulo, 28 abr. 1997. Caderno 13, p. 13.

GÂNDAVO, Pero de Magalhães. **História da Província Santa Cruz a que vulgarmente chamamos Brasil**. Lisboa: Officina de Antonio Gonsalvez, 1576.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Tradução: Tomaz Tadeu da Silva e Guacira Lopes Louro. 11. ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2006.

LÉRY, Jean de. **História de uma viagem feita à terra do Brasil, também chamada América**. Tradução: Maria Ignez Duque Estrada. Rio de Janeiro: Fundação Darcy Ribeiro, 2009.

MORAES, Caléu Nilson. **O canibal partido ao meio**: perspectivas de sacrifício, canibalismo e antropofagia na literatura tupinológica. 2009. 135f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2009.

MOREIRA NETO, Carlos de Araújo. A competição pelo mundo colonial. In: LÉRY, Jean de. **História de uma viagem feita à terra do Brasil, também chamada América**. Tradução: Maria Ignez Duque Estrada. Rio de Janeiro: Fundação Darcy Ribeiro, 2009a. p. 19-43.

MOREIRA NETO, Carlos de Araújo. Franceses no Brasil séculos XVI e XVII. In: LÉRY, Jean de. **História de uma viagem feita à terra do Brasil, também chamada América**. Tradução: Maria Ignez Duque Estrada. Rio de Janeiro: Fundação Darcy Ribeiro, 2009b. p. 15-17.

NOGUEIRA, Marcos. É verdade que se usa vômito de baleia para fabricar perfume? **Superinteressante**, 30 set. 2007. Disponível em: <https://super.abril.com.br/ciencia/e-verdade-que-se-usa-vomito-de-baleia-para-fabricar-perfume/>. Acesso em: 28 fev. 2023.

RINALDI, Lucinéa. **Crônicas de viagem e viajantes cronistas**: o pêndulo da representação no Brasil Colonial. 2007. 107f. Dissertação (Mestrado em Letras) – Programa de Pós-graduação em Literatura Brasileira, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2007.

Como citar este artigo: PINHEIRO, Marinaldo Pantoja; FRANÇA, Maria do Perpétuo Socorro Gomes de Souza Avelino de. Jean de Léry: registros de colonização e educação na obra “História de uma viagem feita à terra do Brasil, também chamada América” (1557–1558). **Revista Brasileira de Educação**, v. 31, e310027, 2026. <https://doi.org/10.1590/S1413-24782026310027>

Conflitos de interesse: Os autores declaram que não possuem nenhum interesse comercial ou associativo que represente conflito de interesses em relação ao manuscrito.

Financiamento: O estudo não recebeu financiamento.

Contribuições dos autores: Conceituação, Curadoria de Dados, Escrita – Revisão e Edição: França, M. P. S. G. S. A. Investigação, Metodologia, Escrita – Primeira Redação: Pinheiro, M. P.

Declaração de disponibilidade de dados: Os dados de pesquisa estão disponíveis no corpo do artigo.

SOBRE OS AUTORES

MARINALDO PANTOJA PINHEIRO é doutor em Educação pela Universidade do Estado do Pará (UEPA). Professor da educação básica da Rede Municipal de Igarapé-Miri e da Secretaria de Estado de Educação do Pará (SEDUC).

MARIA DO PERPÉTUO SOCORRO GOMES DE SOUZA AVELINO DE FRANÇA é doutora em Educação pela Universidade Estadual de Campinas (Unicamp). Professora do curso de pedagogia e do Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade do Estado do Pará (UEPA).

Recebido em 25 de janeiro de 2024

Revisado em 2 de dezembro de 2025

Aprovado em 5 de dezembro de 2025

Editor/a responsável: Décio Gatti Júnior  <https://orcid.org/0000-0002-5876-6733>