

LEITURAS TRANSVERSAIS DE JEAN DE LÉRY: SOBRE "O BREVIÁRIO DO ETNÓLOGO", DE FRANK LESTRINGANT

Tradução de
Sandro Adrian Baraldi
Nathalia Macri Nahas

Revisão da tradução de
Diana Gonçalves Vidal¹

RESUMO

Esta tradução trata principalmente do processo de colonização brasileira pelos protestantes e católicos franceses do século XVI, nessa época em guerra aberta e fratricida. A colonização brasileira desse período encontrava-se diretamente sob esse embate de forças entre os evangélicos e os católicos da contrarreforma.

Palavras-chave: Etnografia. Século XVI. Conarreforma. Colonização Brasileira.

Foi Jean-Louis Fabiani que me apresentou a Michel de Certeau no inverno de 1977. Quinta-feira, 3 de fevereiro, um dia cinzento e chuvoso, nós almoçamos todos os três perto de sua casa no número 62-68 da rua Alleray, 15º distrito de Paris. Eu ensinava perto dali, no liceu *Camille-Sée*. Fabiani conhecia Michel de Certeau da Califórnia: ambos haviam compartilhado por algumas semanas o mesmo apartamento na Universidade de San Diego. Fabiani era então um estudante de Pierre Bourdieu, o sociólogo que, na **A invenção do cotidiano**, forma dupla com o filósofo Michel Foucault, sendo ao mesmo tempo a antítese e o análogo: a antítese pelo estilo pesado e labiríntico, contrastando com o estilo leve "palavras dançantes" de Foucault²; análogo pelo manto sombrio lançado sobre as práticas e seus atores em benefício da toda poderosa e toda luminosa teoria. Em Bourdieu, a teoria despótica atingiria o poder mais absoluto e a transcendência mais vertiginosa nas **Meditações Pascalianas**³, um de seus últimos livros, ponto ao mesmo tempo culminante e abissal da obra, que confirma o

¹ Tradução do capítulo "Lectures Croisées de Jean de Léry: À propos du 'bréviaire de l'ethnologue'", in DELACROIX, Charles et al.: *Michel de Certeau: les chemins d'histoire*, Bruxelas: Éditions Complexe, 2002, páginas 55 a 75, por Sandro Adrian Baraldi, doutorando em Filosofia da Educação na FEUSP, Nathalia Macri Nahas, doutoranda em Literatura Portuguesa na FFLCH-USP. Revisão: doutora Diana Gonçalves Vidal, professora da FEUSP.

² Michel de Certeau, *A invenção do cotidiano: 1. Artes de fazer*, Petrópolis, RJ: Vozes, 2014, p.105.

³ Pierre Bourdieu, *Meditações Pascalianas*, Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2007.

diagnóstico clarividente feito em **A invenção do cotidiano** muitos anos antes. A Sociologia, conforme Bourdieu, avatar do Deus escondido e irônico de Pascal, é a única capaz de explicar o que os atores sociais, ou melhor, os "sujeitos", fazem sem saber, depositários de uma "douta ignorância" que é eficiente apesar deles⁴. Ao fazer isso, Bourdieu parece não notar que a ideologia mais tradicionalista retorna para as ciências humanas. A atitude condescendente do etnólogo de outrora em face da sociedade "selvagem" que ele examinava do alto de sua ciência e de seu sistema é, dessa maneira, reconduzida "a título de sociólogo"⁵.

Por que queria tanto encontrar-me com Michel de Certeau? Porque entre os grandes nomes dessa era tão fértil em teóricos e pensadores, ele era de longe o mais acessível e menos prisioneiro da instituição, o menos "guru" justamente. Porque naquele momento de dúvida e de experimentação, eu conheci um começo de carreira difícil: professor mal amado da administração, se não fossem meus alunos, eu via diante de mim um longo futuro monótono e acinzentado. Qualquer fuga dessa condição de docente, dentro de uma instituição escolar que já amargava uma longa crise, me parecia uma necessidade vital. De certa forma, Michel de Certeau me permitia conciliar o ideal afetado pelos anos de chumbo da presidência de Pompidou e o início do giscardismo, e uma realidade decididamente sombria. Suas lições de tática e caça ilegal⁶ foram mensagens de esperança, em um tempo em que havíamos desistido de esperar a "grande noite". Sem sacrificar nada do sonho e da salutar revolta, suas lições intempestivas e, no entanto, muito atuais compunham o princípio de realidade. Porque finalmente Michel de Certeau acabava de publicar em **A escrita da história** as páginas mais brilhantes já escritas sobre Jean de Léry, huguenote do século XVI, a quem devemos "essa obra-prima de literatura etnográfica, **Viagem à Terra do Brasil**"⁷, que Claude Lévi-Strauss qualificou como um "breviário do etnólogo"⁸. Ora, Léry era, com seu rival e concorrente, o franciscano André Thevet, a quem eu decidi dedicar minha tese de doutoramento, minha principal leitura do momento.

⁴ *A invenção do cotidiano*, op. cit., p. 117.

⁵ *Ibid.*, p.117.

⁶ N.T.: no original "braconnage".

⁷ N.T.: Claude Lévi-Strauss, *Tristes Trópicos*, São Paulo: Editora Anhembi Limitada, 1957, p. 83.

⁸ Claude Lévi-Strauss, *Tristes Trópicos*, São Paulo: Editora Anhembi Limitada, 1957, p. 80, Cf. Michel de Certeau, *A escrita da história*, Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002, p.214, "ETNO-GRAFIA, A oralidade ou o espaço do outro: Léry".

Nesse primeiro encontro em 1977, Michel de Certeau me passou a incumbência de um artigo, introdutório, para a edição especial de uma revista quebequense dedicada a “*La Nouvelle-France: documents et questionnements*”⁹. Michel devia escrever o prefácio. Longamente adiado por uma greve dos professores da Universidade de Laval, o número foi lançado com seis meses de atraso, sem o prefácio, mas com o meu artigo que Michel tinha orientado, lido e relido. O tempo que ele não pode consagrar ao seu próprio texto, ele generosamente me concedeu. A partir de então, estabeleceu-se um relacionamento amigável, que só terminou com a sua morte, em 9 de janeiro de 1986.

Se eu retomo essa ocasião que pode parecer anedótica, é porque o espaço desempenhou um papel importante nas nossas trocas. A Califórnia, onde eu fui ensinar anos mais tarde, foi indiretamente o ponto de início de nosso encontro, depois o Quebec em efervescência, o Brasil, de que falávamos e que Michel tinha visitado muitas vezes, e a Itália finalmente, onde nos reencontramos no verão de 1980 em uma das famosas conferências semióticas de Urbino. De uma margem à outra do Atlântico, ou melhor, das praias do Pacífico aos parapeitos antigos da Europa, ele era o guia¹⁰ ideal. Não apenas de teorias linguísticas, políticas, sociológicas, mas também de objetos, de textos, de imagens. Tenho uma carta dele, datada de 30 de janeiro de 1978: "Se você tiver um exemplar ainda disponível, eu serei grato – maneira também de fazer circular Thevet." Fazer circular, tal era a palavra mestra de Michel de Certeau. "Sua atenção se volta sempre às circulações possíveis, sejam as redes sociais, sejam as viagens individuais que nascem da ocasião", diz Luce Giard em seu prefácio à reedição de *La Prise de parole*¹¹. Uma de suas expressões favoritas era: "Isso é maravilhoso!" Nada de banal nessas palavras de cumplicidade e espanto: elas expressavam, com toda a sua força, a surpresa da maravilha. Um encontro, os reencontros, uma leitura, a descoberta de um documento raro, uma troca de cartas, um nascimento, tantos milagres que engrandeciam o mundo e iluminavam o horizonte cotidiano. Mais tarde, justamente, isto foi questão para um artigo a quatro mãos sobre os monstros e as maravilhas dos mapas antigos, animais vivos de vento, "belezuras" marinhas, peixes voadores chicoteando fortemente

⁹ N.T.: “Nouvelle-France et fiction cosmographique dans l’oeuvre d’André Thévet”, Frank Lestringant, *Études littéraires*, vol. 10, n°1-2, 1977, p. 145-173. <http://www.erudit.org/revue/etudlitt/1977/v10/n1-2/500433ar.pdf>. Acesso em 31/01/2017, às 20h.

¹⁰ N.T.: no original “passeur”.

¹¹ Michel de Certeau, *La Prise de parole et autres écrits politiques*. Paris, Seuil, 1994, p. 19.

as velas das caravelas, híbridos de toda natureza. Eu estava ensinando na Universidade de Haute-Alsace em Mulhouse; Michel era presidente do seu departamento em San Diego, o que limitou suas viagens à Europa. Estávamos cada um em uma fronteira, ele na novíssima fronteira californiana, pendurado na falha de San Andreas, de frente para o ilimitado Pacífico, e eu na velha fronteira da Renânia, tantas vezes e por tanto tempo disputada. Esse artigo, que se manteve em forma de projeto, teria sido escrito à distância e através dos mares, entre a França e a América, a Alsácia e a Califórnia, de uma franja do mundo para o outro. Começamos a trocar textos e fac-símiles de gravuras antigas. Michel entusiasmava-se. Ele gostava especialmente da ideia desses veneráveis monstros que cruzam os mares por meio de remessas postais, sem o conhecimento da alfândega e dos guarda-vidas.

Durante esses périplos, Michel desenhou o mapa do mundo, desde a floresta do Brasil, onde as comunidades indígenas lutavam por suas terras e sua sobrevivência, até a Polônia insurgente. Não é por acaso que ele falou tão bem de Foucault, seu homônimo pelo batismo. De si mesmo ele poderia ter dito da "sua mobilidade e habilidade para atravessar as fronteiras dos campos de saber"¹². Não contente com o espaço real onde ele não cessava de tecer laços, de religar inteligências e vontades, inventariava a cartografia espiritual dos místicos. Como eu tinha meus contatos no departamento de Mapas e Planos da Biblioteca Nacional, de onde fui "pensionista" por um período, ele me pediu para pesquisar os "mapas-pinturas simbólicos tão comuns no século XVI, visualizações escriturárias e narrativas" que ao mesmo tempo o intrigavam e o apaixonavam¹³. A distância geográfica ampliava entre nós o espaço do diálogo, que se enriquecia ainda pela profundidade histórica.

O intervalo mais amplo, o mais aberto entre nós, foi a da religião. Talvez digamos nestes tempos de ecumenismo que se trata de velhas luas, e que a disputa diminuiu hoje entre Roma e Genebra, entre católicos e protestantes. Por meio de Michel, contudo, eu descobri a profundidade e a riqueza dessa alteridade. De pronto este diálogo, feito mais de silêncios do que de palavras, ajudou-me a encontrar o meu lugar. Nossas relações intelectuais estavam embasadas em um tipo de quiasma: ele, o jesuíta, em licença da ordem, interessou-se pelo herege Jean de Léry, pastor da Igreja

¹² Michel de Certeau, *História e psicanálise: entre ciência e ficção*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2011, p. 14.

¹³ Carta datada de La Jolla, 29 de maio de 1982.

reformada; quanto a mim, protestante tentado pelo agnosticismo, mas firmemente ligado às minhas raízes assim como ele com as suas, consagrei a melhor parte do meu lazer ao católico André Thevet, tema de minha tese de doutorado. Rapidamente esse vaivém e a amigável confiança de Michel levaram-me à intrepidez. Assim que terminei provisoriamente a fantástica cartografia da Nova França segundo Thevet, comecei a escrever sobre a Eucaristia. Como podíamos esperar, a questão central da Encarnação foi o ponto cego da nossa troca, o indizível da nossa relação. "O assunto é fundamental para o século XVI: é necessário discutir isso novamente", escreveu-me Michel em sua carta de 1982. Na verdade, nós nunca tínhamos realmente discutido isso e não o fizemos depois, porque, talvez, não fosse possível. Tentemos esclarecer hoje essa complicação.

Duas lições de escrita: Léry e Lévi-Strauss

O capítulo de **A escrita da história** consagrado a Jean de Léry se situa, como toda uma série de outros ensaios de Michel de Certeau, "entre ciência e ficção"¹⁴. Ele convoca as autoridades aparentemente mais diversificadas, de Jacques Lacan a Marguerite Duras, passando por Claude Lévi-Strauss, para descrever o surgimento da escrita frente à oralidade do selvagem. Publicado em Genebra em 1578, mas reportando a uma jornada de vinte anos antes, **Viagem à terra do Brasil**, de Léry¹⁵, seria, nesse sentido, a certidão de nascimento da etnografia. Léry tenta confiscar a palavra do outro, subtraí-la e aprisioná-la no cofre idolatrado do livro, perdendo-a irremediavelmente. Esse cenário de prazer e perda, de possessão efêmera e do luto interminável que disso resulta, agrava as tribulações do corpo místico da Igreja Cristã.

O comentário de Michel de Certeau se divide em várias etapas. A primeira concerne à "lição da escrita" de Jean de Léry, modelo invertido daquele de **Tristes trópicos**. Para o calvinista Léry, a escrita deve ser inscrita "como dons singulares que Deus nos concedeu"¹⁶. Ao contrário, os Índios que a ignoram e que não têm acesso conseqüentemente à Bíblia são "um povo maldito e desamparado de Deus"¹⁷. Ao elogio

¹⁴ Título, como se sabe, da coleção póstuma dos artigos de Michel de Certeau já citado acima.

¹⁵ Jean de Léry, *Viagem à terra do Brasil*, tradução de Sérgio Milliet, São Paulo: Livraria Martins Editora, 1967.

¹⁶ Jean de Léry, *op. cit.*, capítulo XVI, p. 176.

¹⁷ *Ibid.*, p. 188.

da escrita, invenção quase divina, em Léry, responde a acusação de Lévi-Strauss. Esta é a famosa "lição da escrita" de **Tristes trópicos**. O ensinamento que dele tira o antropólogo é que a escrita “parece favorecer à exploração dos homens antes de iluminá-los”¹⁸. Como resultado de subterfúgios empregados por um chefe muito esperto, que, para assegurar sua autoridade, imita o gesto de escrever e rabisca linhas sinuosas sobre o papel, “a escrita e a perfídia penetravam ao mesmo tempo”¹⁹ entre os nhambiquaras. Essas páginas tão paradoxais quanto inspiradas foram criticadas, sobretudo por Jacques Derrida, por seu lado radical e radicalmente "primitivista"²⁰.

A escrita, na perspectiva rousseana que é a de Lévi-Strauss, implica a renúncia à transparência original. Ela introduz a distância e a duplicidade entre os seres, funda uma divisão e uma hierarquia entre os que sabem e os que não sabem escrever. A crítica antiga da escrita recaía sobre um ponto ligeiramente diferente. No Fedro de Platão, a escrita é para Sócrates um simulacro do discurso, vivo e animado. Ora este simulacro é mentiroso, porque mesmo dando-se como vivo, ele é inerte e mudo, surdo a qualquer interpelação²¹. Sócrates se interessa pela escrita, porque se trata de uma memória externa, estrangeira à alma e aos recursos da reminiscência. A escrita favorece, assim, além da preguiça e do esquecimento de si, o despojo do tesouro enterrado em cada indivíduo. Essa foi a resposta do rei do Egito Tamuz Amão a Teute, originário de Náucratis, o inventor mítico da escrita²².

A crítica que Sócrates endereça para a escrita não é pertinente para Jean de Léry, simplesmente porque a relação entre fala e escrita não se coloca em termos de antagonismo e exclusão²³. Para esse militante calvinista, a Palavra e a Escrita santa são uma só e mesma coisa. A Bíblia não é um simulacro mudo, uma letra morta. Ela é depositaria da Palavra viva. A Bíblia fala ao leitor, desde que ele a receba e a escute em viva fé. Contrariamente à afirmação de Sócrates, de que a escrita seria uma relíquia morta da palavra, um terreno inerte do grande festim das palavras, Léry, como "pregador", proclama a letra viva de um texto. Sua vocação exige isso: ele é

¹⁸ Claude Lévi-Strauss, *Tristes trópicos*, *op. cit.*, capítulo XXVIII, p. 318.

¹⁹ *Ibid.*, p. 319.

²⁰ Jacques Derrida, *Gramatologia*, São Paulo: Perspectiva, EDUSP, 1973, p. 125-172: “A violência da letra: de Lévi-Strauss a Rousseau”.

²¹ Platão, *Diálogos*, Vol. V: *Fedro – cartas, o primeiro Alcibíades*, Pará: Universidade Federal do Pará, 1975, p. 94.

²² *Ibid.*, p. 92.

²³ Jean de Léry, *Viagem à terra do Brasil*, *op. cit.*, capítulo XVI, p. 176.

ministro da Palavra. Seu trabalho de pastor consiste em reativar uma mensagem escrita desde sempre, em fazer ressoar dentro do presente século a boa notícia, que atesta e confirma a tradição bíblica²⁴.

Michel de Certeau observa: "Para Léry (nisto ele permanece a testemunha da teologia bíblica reformada), a escrita supõe uma transmissão fiel da origem, um estar-lá do Começo que atravessa, indene, os avatares de gerações e de sociedades mortais".²⁵ Há, pois, em Léry, um privilégio exorbitante da escrita, que reúne nela o poder conservador e dominador do traço escrito, a eficácia, a prontidão sempre presente do verbo. Enquanto Sócrates considerou a escrita como simulacro ou como ilusão, um cadáver de memória de alguma forma, para o calvinista Léry, ela é plena da palavra que detém e reproduz à vontade, não mecanicamente, mas com uma fecundidade inesgotável, em uma improvisação incessante e por variações constantemente atualizadas.

Jacques Derrida, em sua crítica ao logocentrismo herdado de Platão, um logocentrismo bem reconhecível na "lição de escrita" de Claude Lévi-Strauss, propõe inscrever a palavra dentro da escrita, ou, mais precisamente, de reconhecer a escrita em toda a linguagem, desde que haja obliteração do nome próprio e diferença classificatória. Haveria, então, a escrita "desde a primeira manhã da linguagem". Essa "arquiescrita", de imediato, é habitada pela violência e alienação – a *differánc*e²⁶. À expressão, cara à antropologia, de "sociedade sem escritura" não corresponderia, pois, nenhuma realidade nem nenhum conceito. Esta expressão, diz Derrida, provém do onirismo etnocêntrico, abusando do conceito vulgar, isto é, etnocêntrico, da escritura"²⁷.

Certamente, Jean de Léry não escapa do etnocentrismo denunciado por Derrida. Sua concepção da escrita é restritiva e tipicamente europeia, no que não leva em conta os signos não alfabéticos. Mas é ampla ao mesmo tempo, posto que não é exclusiva da palavra e que ela a contém sem esgotá-la, mas restituindo-a indefinidamente. É porque o

²⁴ N.T.: no original "scripturaire".

²⁵ Michel de Certeau, *A escrita da história*, *op. cit.*, p.217-218.

²⁶ N.T.: "Neo-grafismo produzido a partir da introdução da letra a na escrita da palavra *différence*. A *différence* não é 'nem um conceito, nem uma palavra', funciona como 'foco de cruzamento histórico e sistemático' reunindo em feixe diferentes linhas de significado ou de forças, podendo sempre aliciar outras, constituindo uma rede cuja tessitura será impossível interromper ou nela traçar uma margem, pois o que se põe em questão é 'a autoridade de um começo incontestável, de um ponto de partida absoluto, de uma responsabilidade de princípio'" (Glossário de Derrida; trabalho realizado pelo Departamento de Letras da PUC/RJ, supervisão geral de Silvano Santiago. Rio de Janeiro, F. Alves, 1976, p. 22).

²⁷ Jacques Derrida, *Gramatologia*, *op. cit.*, p. 136.

etnocentrismo de Léry se exerce, na realidade, em uma direção muito diferente daquela do antropólogo que se reconhece nele. Este etnocentrismo é mais brutal na aparência. Em vez de mover-se, em um devaneio nostálgico, em direção à origem e à transparência perdida, aprofunda-se na *différance*. As línguas do Paraíso assombraram o século XVI, entretanto como um bom calvinista, Léry abstém-se de especular sobre isso e, especialmente, de querer voltar para essa origem desconhecida. O Paraíso terrestre é necessariamente um paraíso perdido. A mensagem de Léry pode ser resumida assim: a palavra é enganadora desde o Éden e a tentação de Eva. A escrita não traz nenhuma perda, mas, ao contrário, uma redenção possível. Infelizes, por conseguinte, aqueles que não dominam a escrita!

Entre as "lições de escrita", respectivamente de Léry e de Levi-Strauss, pode-se observar, definitivamente, uma espécie de simetria reversa. Enquanto a escrita é celebrada por Léry, é desvalorizada por Lévi-Strauss. Para um, ela contém a plenitude do sentido; para o outro, é simulacro e enganação. Ambos, no entanto, concordam que é um instrumento notável de controle e dominação, o primeiro para louvar, o segundo, para ofuscar. Existiria, portanto, de **Viagem à terra do Brasil a Tristes trópicos**, um simples retorno à lição da escrita. Os índios de Léry veem um truque e a "feitiçaria" onde está a verdade²⁸. Aqueles de Levi-Strauss tomam por verdade o que é uma mentira evidente, um subterfúgio grosseiro, o efeito de uma "perfídia".

Para os dois viajantes do Brasil, a escrita traça uma linha divisória entre dois tipos de sociedades, "fria" ou "quente", dirá o etnólogo moderno, aquelas que se comunicam apenas "verbalmente", para falar como Léry, e aquelas que dispõem das letras para transmitir seus segredos "de um a outro extremo da terra"²⁹. Mas longe de se ater a essa distinção na qual ele vê privilégio e "bons temas" para louvar a Deus, Léry, cuja reflexão crítica anuncia, de certa maneira, a de Derrida, considera que a lei é universal e que, supostamente não podendo ignorá-la, os índios não são tão ignorantes como eles pretendem. Em outras palavras, não saber ler nem escrever não constitui um testemunho de inocência, bem ao contrário. Independentemente da "arte da escrita", cuja posse é um dom divino reservado para algumas pessoas, existe outra escrita disseminada entre as coisas, cuja ignorância é imperdoável. Este é o "livro do mundo",

²⁸ Jean de Léry, *Viagem à terra do Brasil.*, op.cit., capítulo XVI, p. 176.

²⁹ *Ibid.*, p.176.

legível desde a menor criatura, uma folha de grama ou uma formiga. Herdeiro de um *topos* que atravessa toda a Idade Média, de Alain de Lille a Raimundo de Sabunda³⁰, João Calvino, no primeiro capítulo de **A Instituição da Religião Cristã**, reconhece que “o homem nunca é suficientemente atingido e afetado pelo conhecimento da pequenez de sua humanidade, a não ser depois que se compara com a majestade de Deus”³¹. Léry segue ao pé da letra a lição de Calvino quando condena a ingratidão dos brasileiros incapazes de adorar, uma vez que têm olhos para ver³².

Corpo Místico, corpo selvagem

O segundo ponto que me foi iluminado por Michel de Certeau, a partir de sua leitura de Jean de Léry, é o do corpo e da remanescência. Esse ponto foi, talvez, onde a análise peca pela omissão - ou pelo menos por uma elipse surpreendente que obriga a ler entre as linhas deste primeiro estudo uma interpretação que será descoberta alguns anos depois, naquelas páginas breves e densas de *La Fable mystique*, em um contexto totalmente diferente³³. É um fato que o nascimento da etnografia atravessa em Léry a controvérsia eucarística, debate teológico central que irá mergulhar a França nas guerras da religião e toda a cristandade em um cisma duradouro. A aventura do jovem Léry no Brasil dos anos 1555-1560 corre paralelamente a um debate sangrento sobre a interpretação do sacramento. Na ilha Coligny, calvinistas e católicos competiam a perder de vista sobre a Presença real de Cristo nas espécies da comunhão. Em segundo plano, antropófagos autênticos, que imaginamos incrédulos e surpresos, esperavam pacientemente a conclusão dessa disputa aparentemente surrealista, a qual um romance recente acaba de mostrar sua saborosa e dramática incongruência³⁴.

Em *La Fable mystique*, a aproximação é sugerida em uma incisa fulgurante, como de passagem. A revolução simbólica que se opera ou, mais exatamente, que se

³⁰ Ernst Robert Curtius, *Literatura Européia e Idade Média Latina*, São Paulo; Hucitec: Edusp, 1996, capítulo XVI, p. 395-402.

³¹ João Calvino, *A Instituição da Religião Cristã*, São Paulo: UNESP, 2008. “Sobre o conhecimento de Deus Criador”, p. 39.

³² Jean de Léry, *Viagem à terra do Brasil*, op. cit., capítulo XIII, p. 156. Para desenvolver mais o assunto, sugiro o meu livro: *Jean de Léry ou l'invention du sauvage*, Paris, Champion, coll. “Unichamp”, 1999, capítulo V, p. 119-128.

³³ Michel de Certeau, *La Fable mystique, XVI^e-XVII^e siècles*, Paris, Gallimard, 1982, p. 107-114.

³⁴ Jean-Cristophe Rufin, *Vermelho Brasil: o romance da conquista do Brasil pelos Franceses*, Rio de Janeiro: Objetiva, 2002.

encerrou no século XVI com os tempos da Reforma, afeta simultaneamente a comunicação linguística e a comunicação do sagrado, em uma palavra a comunhão. Retraçada por Michel de Certeau a partir dos trabalhos do padre de Lubac³⁵, esta revolução simbólica começa depois de meados do século XII, quando a expressão *corpus mysticum* deixa de designar a Eucaristia, para se aplicar à Igreja. O corpo místico será, portanto, a Igreja invisível do Cristo, a que remetem os corpos visíveis que são, do lado católico, o sacramento, do lado protestante, o corpo das Escrituras, o *corpus* dos dois Testamentos. Dessa forma, dois corpos "objetivos", dois corpos verdadeiros, hóstia católica e Bíblia protestante, rivalizam e fazem concorrência na manifestação de um terceiro corpo escondido, o corpo secreto, o corpo místico da Igreja que coincide com o do Cristo ressuscitado. De onde, sob a pena de Michel de Certeau, a comparação lapidar, inesperada, iluminada: "Doravante, é graças ao corpo legível das origens e/ou ao sinal visível da Eucaristia que um corpo místico eclesiástico tem de ser inventado, **como haverá a invenção do Novo Mundo.**"³⁶ Retenhamos a passagem que a Reforma protestante insiste sobre o que pode ser escrito e, portanto, o que é legível, enquanto que a Reforma católica ou Contra-Reforma reafirma veementemente o privilégio do visível, privilégio que em nenhum lugar estava mais aparente do que no gesto de ostensão pelo padre do Santo Sacramento aos olhos dos fiéis.

Acontece que no Brasil de Jean de Léry estas duas "invenções", geográfica e mística, são simultâneas. Mas enquanto o Novo Mundo dos cartógrafos se encontra em sua presença carnal e substancial, o corpo da Igreja está ainda a se procurar e se perder. Todo o capítulo VI, o mais longo de **Viagem à terra do Brasil**, em sua versão original, refere-se precisamente à controvérsia eucarística que dilacerou a colônia francesa e precipitou a sua perda. Sem dúvida, **A escrita da história** evoca "os debates teológicos dos quais o forte de Coligny, na baía do Rio de Janeiro, foi o teatro"³⁷, mas não precisa a natureza. Tão clara, tão precisa até então, a exposição se torna de repente alusiva. Por uma elipse que contorna ou salta sobre um obstáculo, e onde é difícil não ver o efeito de uma censura, Certeau passa imediatamente às consequências ou aos sintomas de uma controvérsia sem nome e sem objeto aparente, inominada, talvez porque inominável. Em vez de reunir e de reagrupar a comunidade de cristãos isolada nos confins da terra,

³⁵ Henri de Lubac, *Corpus mysticum*, Paris, Aubier, 2ª. ed., 1949.

³⁶ Michel de Certeau, *La Fable mystique*, op. cit., p. 114. N.T.: O grifo é do autor.

³⁷ Michel de Certeau, *A escrita da história*, op. cit., p. 223.

"a ilha Coligny, mediação entre o antigo e o novo mundo, é um lugar onde reina a divisão e a **confusão de línguas**. É a Babel no interior no Universo"³⁸. Fórmula magnífica, que a ausência de contexto torna um tanto enigmática. Por que tanto barulho e fúria, e por fim a morte de três "mártires" huguenotes, jogados com ferros aos pés no fundo da baía do Rio?

O fato é que Babel é o resultado, e ao mesmo tempo o inverso, de uma Pentecostes mal sucedida. Porque, se no minúsculo enclave francês do Brasil - um enclave insular recortado do continente de chegada como o é do continente de partida -, a linguagem não é mais ancorada na realidade, se ela for "tomada pelas reviravoltas indefinidas de um logro", como disse justamente Michel de Certeau³⁹, é porque a questão do sentido, que é central para o debate sobre a Presença real, resulta em um impasse. Duas posições irreconciliáveis surgiram frente a frente: de um lado, aquela do católico Villegagnon, o líder da colônia, que, a crer em Léry, quer comer a carne de Jesus Cristo "grosseiramente, mais que espiritualmente" e, além disso, "mascá-la e engoli-la crua"⁴⁰; por outro lado, aquele dos ministros reformados Richer e Chartier, que "ensinam e provam pela palavra de Deus" - cito novamente Léry – "que o pão e o vinho não se convertiam realmente em corpo e sangue do Senhor, o qual não se encerra, portanto nessas espécies materiais, mas está no céu donde, por virtude do Espírito Santo se comunica espiritualmente com os que recebem os sinais da fé"⁴¹.

Evidentemente, Jean de Léry caricatura a posição católica; certamente, ele blasfema. Esta santa blasfêmia, que reenvia ao horror da idolatria o dogma espúrio do adversário⁴², chocou inevitavelmente Michel de Certeau, homem da Igreja e membro de uma ordem religiosa, mesmo quando em licença de sua ordem, mesmo quando crítico em relação à sua hierarquia, até o fim membro militante desta Igreja e dessa ordem. Aqui está efetivamente o cerne do caso; aqui reside a chave para a **Viagem à terra do Brasil**. "Não existe escrita senão onde o significante pode ser isolado da presença",

³⁸ *Ibid.*, p. 223. O grifo é de Michel de Certeau.

³⁹ *Ibid.*, p. 223.

⁴⁰ Jean de Léry, *Viagem à terra do Brasil*, *op.cit.*, capítulo VI, p. 82. (N.T.: na tradução de Sérgio Milliet a frase está assim: "Queriam assim embora sem saber como fazê-lo, comer a carne de Jesus Cristo, não só espiritualmente, mas ainda materialmente, à maneira dos selvagens *guaitaká*, que mastigam e engolem a carne crua.")

⁴¹ *Ibid.*, p. 81.

⁴² Ver o livro de Frank Lestringant: *Une sainte horreur, ou le voyage en Eucharistie*, Paris, PUF, 1996, capítulos III-V.

escreve Certeau⁴³. Precisamente, a concepção calvinista do signo, herança de Santo Agostinho, sublinha esse isolamento e esse hiato. Como lhes censuraram mais tarde os autores da *Logique de Port-Royal*, Calvino e os calvinistas tem tendência a concluir da presença do signo à ausência da coisa significada⁴⁴. Dito por Calvino, de outra maneira, só há signo onde a coisa está ausente. No que tange à Eucaristia, a consequência é imediata: o corpo de Jesus-Cristo não poderá estar presente, sob pena de escândalo, nas espécies da comunhão. Para que funcionem como signos, o pão deve permanecer pão, o vinho deve permanecer vinho, e não se transubstanciam em sangue e em corpo de Cristo. Caso contrário, de fato, não haverá mais sacramento, mas um repugnante açougue de carne humana, daqueles que os espanhóis instauraram no Novo Mundo durante a Conquista para alimentar seus aliados índios⁴⁵. "Tema obsessivo", e em nenhum outro lugar mais obsessivo do que em Jean de Léry, a antropofagia não é apenas o tema central da futura etnologia, como observou Michel de Certeau⁴⁶, mas está no coração da disputa mortal opondo a propósito da Eucaristia católicos e protestantes.

Na verdade, a antropofagia permite a Léry confundir católicos e canibais na mesma condenação, costurar juntos esses dois horrores e jogá-los no mesmo saco. Ou melhor, o canibalismo dos índios serve como termo de comparação para denunciar ainda mais fortemente a pior perversão do catolicismo. Não somente, em relação às religiões primitivas, o cristianismo na sua variante romana e "papista" não faz nenhum progresso, mas representa o cúmulo da regressão. O católico come cru o Deus encarnado, enquanto que o índio brasileiro cozinha, ao menos, seu inimigo antes de comê-lo!

Da dissociação do signo e da coisa significada resulta uma consequência bastante estranha - exceto para os católicos, é claro, que associam as palavras às coisas e o espírito à carne: o símbolo caça o real. Isto é verdade não apenas na Ceia calvinista, em que Jesus-Cristo está ausente de corpo, mas também da antropofagia ritual dos Tupinambás, tal como representada por Léry. Nas aldeias indígenas do Brasil, durante o

⁴³ Michel de Certeau, *A escrita da história*, op. cit., p. 217.

⁴⁴ Antoine Arnauld e Pierre Nicole, *La Logique ou l'art de penser*, I, IV (Adição de 1683), edição crítica de Pierre Clair e François Girbal, Paris, Vrin, 1981 p.53.

⁴⁵ Sobre este ponto, ver a prancha de Théodore de Bry ilustrando a *Narratio regionum Indicarum* traduzido de Las Casas (Frankfurt, 1598); reproduzida e comentada em *Une sainte horreur*, op. cit., p. 213.

⁴⁶ Michel de Certeau, *A escrita da história*, op. cit., p. 231.

sacrifício dos prisioneiros, da mesma forma que nos templos da nova religião, quando os fiéis são reunidos em torno da santa mesa e o pão e o cálice passam de mão em mão, o sangue não é sangue, mas um signo, a carne não é carne, mas uma metonímia de carne. A partir deste ponto de vista, Calvino e seu discípulo Léry são saussurianos antes de Saussure. Não é coincidência que o suíço Ferdinand de Saussure, autor do *Cours de linguistique générale*, fosse da religião calvinista⁴⁷.

Que, sob a influência da refeição eucarística, o banquete ritual dos índios possa ser interpretado como um processo de significação não impede que ele seja realmente consumido. Isso não desagrada a Léry, o signo, naquele momento, coexiste com a coisa e a ela está estreitamente ligado. Não há o menor problema nesta junção ou nesta "mistura". O dogma reformado rejeitou a carne na maldição das origens; o fato é que no Brasil este corpo recalcado está em toda parte, no coração das práticas religiosas, no centro de banquetes festivos, e em cada momento da vida quotidiana ele se manifesta sem subterfúgios e sem véu.

Ele então vai do sacramento como do canibalismo ritual e do canibalismo como da nudez. Sabemos o lugar que Michel de Certeau atribuiu, em seu comentário, à figura da índia rejeitando todas as roupas e correndo nua no meio da noite estrelada: "A nudez destas mulheres da noite, loucas de prazer, é uma visão muito ambivalente. Sua selvageria fascina e ameaça", observa⁴⁸. Sacudida por espasmos na dança xamânica do tabaco, a mesma índia desgrehada e nua come o prisioneiro que ela tinha por amante: "Esta selvagem repete o fantasma ocidental das feiticeiras, dançando e gritando de noite, ébrias de prazer e devoradoras de crianças."⁴⁹

A dificuldade para Léry, ainda jovem, mas já cerceado pela Palavra imperiosa que fará dele um pregador, é que ele não possui a chave nem do riso voraz dos Índios nem da sua pele aberta às intempéries do ar como às carícias do olhar. Para esconjurar essa presença demasiadamente "brutal", ele precisará interpretá-la. Como o corpo do outro é muito evidentemente nu em sua proximidade brilhante, necessário é

⁴⁷ Michel de Certeau, *ibid.*, p. 224, sugere furtivamente esta ligação, a propósito de uma questão conexas, que é a da tradução: " A operação não torna mais necessária, Calvino já o sugerira, a redução das linguagens a uma língua primeira de onde procederiam todas; ela substitui o estar-lá de uma origem por uma transformação que se desenvolve na superfície das línguas, que faz transitar um mesmo sentido de língua em língua e que logo concederá à lingüística, ciência destas transformações, um papel decisivo em toda a estratégia recapituladora."

⁴⁸ *Ibid.*, p. 231.

⁴⁹ *Ibid.*, p.232.

sobrescrevê-lo, cobri-lo com a escrita como com uma roupa. A nudez radiante da Índia se torna o suporte de um texto, a cera maleável onde se inscreve com o dedo a mensagem moral ou teológica, a lousa preta de jenipapo onde as letras brancas da teologia irão depositar seu selo redentor. Desde então a nudez não está mais nua. Ela significa. Sinônimo da primeira inocência, ela se torna o signo paradoxal da castidade e da decência.

Uma página de **Viagem á terra do Brasil** descreve maravilhosamente este processo que retira da alteridade um pretexto alegórico. Para aqueles leitores que poderiam estar indignados com a nudez total e cotidiana das jovens Índias, acreditando que nessa informação "incite luxúria e obscenidade", Léry acha adequado responder: "Os atavios, arrebiques, postiços, cabelos encrespados, golas de rendas, anquinhas, sobre-saias e outras bagatelas com que as mulheres de cá se enfeitam e de que jamais se fartam, são causas de males incomparavelmente maiores do que a nudez habitual das índias"⁵⁰.

Léry não se limita à nudez real do outro, pela qual está evidentemente fascinado. Ele a alegoriza. Além "desta nudez assim grosseira", como disse, ele percebe outra coisa, uma significação que ele reconhece. A nudez selvagem remete ao hábito civilizado e denuncia a sedução hipócrita. Assim, a exaltação do nu exótico conduz à sátira misógina das "adornadas" e bem cuidadas da velha Europa. Passado o choque inicial, o alegorizador conduz ao caminho vencido de uma moralidade aprovada. Não somente o corpo insolente da Índia pode ser aceito pelos censores mais detalhistas, mas, o que mais importa, ele é, se não inocente, pelo menos neutralizado pelos olhos do *voyeur* e da testemunha. Pelo mesmo movimento, o outro é eliminado em benefício do mesmo. O objeto do discurso não é mais o Brasil de costumes edênicos, mas a França degradada pelas guerras da religião, onde as mulheres casadas se pintam como prostitutas, disfarçando a natureza sob a mentira lisonjeira da vestimenta⁵¹.

⁵⁰ Jean de Léry, *Viagem à terra do Brasil*, *op. cit.*, capítulo VIII p. 106.

⁵¹ Sobre esta via moralizadora, mas ainda assim escabrosa, que abre Léry e que conduzirá aos filósofos do Iluminismo, o padre capuchinho Claude d'Abbeville, no início do século seguinte, lhe acompanha o passo com inegável alegria, como testemunham estas linhas dedicadas a bela ilha de Maragnan, o Maranhão de Portugal: "Se tivermos ainda em conta a deformidade habitual, até certo ponto repugnante, concluiremos que essa nudez não é em si atraente, ao contrário dos requebros, lubricidades e invenções das mulheres de nossa terra, que dão origem a maior número de pecados mortais e arruinam mais almas do que as índias com sua nudez brutal e desprezível.", Claude d'Abbeville, *História da Missão dos Padres Capuchinhos*

Ora, o significado não abole o significante. A nudez das brasileiras diz algo diferente daquilo que mostra aqui e agora, ela permanece intacta, tórrida, ao mesmo tempo revoltante e desejável. Alegorizar o nu feminino não impede que possamos, em seguida, ceder à carne. Da mesma forma, não basta dizer com Léry, ou mais tarde com Montaigne, que o canibalismo é um “sinal de vingança”⁵². A representação não suprime o ato enquanto tal. Se ele se distancia da Eucaristia como da nudez, é porque a carne aqui e ali impõe, inversamente e contra todas as interpretações, seu espetáculo fascinante. O medo do nu e a obsessão do ídolo traduzem no fundo o mesmo sentimento ambivalente em relação ao corpo: um corpo vivo, uma carne aberta e que sangra. O sonho calvinista era o de substituir a palavra por esse corpo. O código que se sobrepõe à insultante silhueta da virgem brasileira evidencia essa vontade de acabar com o substrato carnal do signo. Tal é a intenção definitiva que rege a interpretação reformada da Última Ceia como um memorial.

Mas, vejam só!, a carne inexorável retorna. Em vez de ler os caracteres inscritos sobre a forma arredondada, cálida e viva dos seres, eis que as carnes, ao mesmo tempo saborosas e repugnantes, transparecem sob as palavras, remontam à superfície do sacramento, invadem o ritual e o relegam ao nível de uma orgia bestial.

Laicização da presença

Desta maldição, é possível, todavia, obter um ganho. A obsessão em termos de experiência concreta, unida ao fracasso previsível da repressão, torna-se dentro da ordem estética uma investigação deliberada e metódica, promessa de sucesso. Rejeitada da crença e do ritual, a Presença carnal transforma-se no desafio e na finalidade da escrita. Mas não é mais uma questão do corpo distante do Deus ressuscitado, sentado no mais alto do céu à direita do Pai. No lugar deste corpo decididamente e felizmente inacessível, fora do alcance da mordida dos dentes e da mácula do ventre, o corpo do outro, em concorrência com o do indígena, está inscrito no coração do texto. Este corpo que o etnógrafo come simbolicamente - Michel de Certeau chama isso de

na Ilha do Maranhão e terras circunvizinhas, Belo Horizonte: Ed. Itatiaia; São Paulo: EDUSP, 1975, capítulo XLVI, p. 217.

⁵² Michel de Montaigne, *Ensaaios*, Livro I, Capítulo XXXI, São Paulo: Editora 34, 2016, p. 240.

"comestibilidade" do selvagem⁵³ - introduz sem dúvida a tentação de uma nova idolatria, comparável à do católico ingerindo a hóstia consagrada que é o "corpo verdadeiro" de Cristo. Para conjurar este risco, é suficiente associar a esta presença exótica a tristeza e a nostalgia. Doravante laicizada, a presença está sujeita à morte, presa à terra e arrancada do céu. O texto etnográfico é uma tumba e um memorial, não um altar.

Que importa, neste momento, se o significado não abole o significante que na memória do etnógrafo transborda e prolifera. O importante é que haja um sentido, um sentido capaz de absorver a intriga perturbadora das coisas e de neutralizar o desejo sublimando-o em prazer estético. A promoção do legível em detrimento do visível encontra aqui o seu limite. Léry "transparece o bom calvinista"⁵⁴, mas até este ponto somente. Deus obrigado! Permanece o visível e o audível que não são redutíveis a esta legibilidade ideal. Neste caso, não há mais literatura. E justamente "é a literatura", como clama Lévi-Strauss, a que acrescenta imediatamente: "Que se deixe a etnologia ao etnólogo e que o público leia **Viagem à terra do Brasil** como uma grande obra literária."⁵⁵ Nem desagrada à hermenêutica que seja assim, o escritor Léry deixou no seu texto uma opacidade que, de fato, é o seu charme - no sentido forte e mágico do termo. Como o dançarino de maracá, como a Índia e seu riso, o texto não é - nem jamais será - somente uma rede de signos, o mero suporte de uma mensagem. Ele é também um corpo, que resiste e se opõe, mas também, eventualmente, seduz, acolhe e se abre.

Esta corporeidade manifestada na hipotipose e, mais genericamente, na écfrase, que é a figura-chave de **Viagem à terra do Brasil**, marca se não o fracasso, pelo menos, os limites do calvinismo de Léry. A mesma coisa, também, pode se dizer do poeta Agrippa d'Aubigné, cujo *Les Tragiques* não são somente o canal fiel da Palavra, a trombeta que preenche o sopro divino, mas um corpo barulhento com todos os seus órgãos e todos os seus vazamentos⁵⁶. Animada por uma constante busca pelo legível, a abordagem do hermeneuta é contida e transborda por aquela, concorrente, do artista,

⁵³ Michel de Certeau, *A escrita da história*, op. cit., p. 231.

⁵⁴ *Ibid.* p. 218.

⁵⁵ Claude Lévi-Strauss, "Sur Jean de Léry", prefácio ao Jean de Léry, *Histoire d'un voyage fait en la terre du Brésil (1578)*, 2ª. édition, 1580; Paris, LGF, coll. "Le Livre de Poche", 1994. (N.T.: O prefácio de Lévi-Strauss não se encontra na versão brasileira).

⁵⁶ Lestringant desenvolveu essa hipótese em "*Le mugissement sous les mots, ou le brame des Tragiques*", in *Poétiques d'Aubigné*, Genebra, Droz, 1999, p. 51-61 [Atos do colóquio de Genebra, mai 1996].

que precisa do nonsense, do mistério, do inacabado, de tudo aquilo que faz, em definitivo, a opacidade do outro, essa alteridade ao mesmo tempo inquietante e desejável, para produzir, no lugar de uma significação, por essência redutora, uma presença, por definição inesperada.

De fato, a escrita, em Jean de Léry, arroga-se todos os poderes da imagem. Ela faz ver, mais do que dá a ler. Ela coloca diante de nós uma realidade abolida pelo tempo e pelo distanciamento no espaço. Isso não impede Léry de lamentar o insucesso do seu empreendimento. Por exemplo, no final do capítulo sobre os animais terrestres, ele reprova o seu camarada João Gardien, “perito desenhista da nossa comitiva”, de não ter acedido ao seu pedido de “reproduzir” a fauna do Brasil desconhecida na França⁵⁷. Como por exemplo, sem o auxílio do desenho, não tem como dar uma ideia do quati, este animal que é “tão estranho, em comparação com os animais da Europa”⁵⁸. Igualmente, no que respeita ao físico dos brasileiros, Léry sublinha a distância entre o seu esforço da memória e a pobreza do resultado obtido em relação aos selvagens, grandes e pequenos, a sua nudez, suas atitudes, seus jogos incessantes: “Durante um ano que passei nesse país, contemplei com curiosidade adultos e crianças e quando me recordo agora desses garotos parece-me tê-los diante dos olhos; mas não se me afigura possível descrevê-los com exatidão nem pintá-los com fidelidade”⁵⁹.

Podemos, então, perguntar se a admissão do fracasso não passa de uma estratégia e se a constatação da imperfeição não visa aperfeiçoar o dispositivo. É um apelo à ajuda endereçada ao leitor, um pedido para estender o gesto inacabado da restituição. Ele se vale frequentemente, aliás, do procedimento clássico da *enargia*, este “efeito descritivo muito especial que consiste em impor ao ouvinte ou ao leitor a imagem de um objeto ou de um ser ausente”⁶⁰. A insistência posta na operação em curso, a multiplicação de indicadores diretivos simulam uma distância crítica para melhor a abolir na continuidade, em um jogo sutil e sempre à beira da ruptura do equilíbrio, entre distanciamento suspeito e adesão cega⁶¹. Chamado a cooperar na ilusão, o leitor participa, de bom ou mal grado, do jogo de alucinação compartilhada.

⁵⁷ Jean de Léry, *Viagem à terra do Brasil*, op. cit. Capítulo X, p. 126.

⁵⁸ N.T.: *Ibid.*, p.126

⁵⁹ *Ibid.*, capítulo VIII, p. 106.

⁶⁰ Veja Perrine Galand-Hallyn, *Les Yeux de l'éloquence*, Orléans, Paradigme, 1995, p.99.

⁶¹ *Ibid.*, p. 101: "A teoria mesma da 'representação viva' prevê sua própria denúncia ao mesmo tempo que é artífice."

Viagem à terra do Brasil alimenta a remanescência, amplia o benefício para os outros. A alucinação do estilo produz entre narrador e leitor uma convivência emotiva, mas essa felicidade só é realmente apreciada fora do campo de vista e fora do lugar que é a eternidade do Livro, de onde o Índio é excluído. De maneira que há, em Léry, como mais tarde em Lévi-Strauss, uma beleza do morto. O mundo dos *Nhambiquara* é um mundo perdido, bem como a América de Léry é o Novo Mundo devastado que foi pintado por Las Casas e Théodore de Bry, um mundo destruído pelos espanhóis, reconquistado à idolatria sob o seu avatar católico e de qualquer maneira prometido à perdição iminente, de acordo com a profecia do anjo. É a este preço que se pode contemplar de longe e em toda a fragilidade preservada pela memória, o "nu perdido" do Índio⁶².

Em seu estudo pioneiro de 1975, "Etno-grafia. A oralidade ou o espaço do outro: Léry" Michel de Certeau relia Claude Lévi-Strauss por meio de Jean de Léry, seu predecessor distante e seu modelo proclamado. Da minha parte, vinte e sete anos mais tarde, tentei encontrar Certeau em Léry e buscar depois dele o inacessível corpo místico. Após todos esses anos e vários livros, percebo que minha investigação estava inicialmente inteiramente contida neste texto programático. Não que ela se limitasse a ampliar as densas proposições; o ensaio de Michel mais exatamente me proporcionou uma espécie de historia-quadro, como é chamado pelos compêndios de contos do Renascimento. Desde o início ele delimitava um espaço estruturado e compartimentado onde diversos cenários teóricos seriam possíveis, onde várias trajetórias se desenhavam tanto por linhas nítidas quanto pontilhadas. Ele, sobretudo, mantinha no seu centro um vazio fértil, o oco de uma elipse. Dessa "reserva", no sentido gráfico do termo, isto é, dessa parte deixada em branco dentro da composição original, levantou-se o fantasma de uma controvérsia onde se jogaram, em destinos solidários, a inteligência do signo e o estatuto da Encarnação.

⁶² René Char, *O nu perdido*, São Paulo: Editora Iluminuras, 1995.