

Parte I - Vozes afluentes do colonizador: o verbo inaugural do mito americano

Versões do olhar: o roteiro entre o poder e a substância da brasilidade (Pero Vaz de Caminha)

Luzia Aparecida Oliva dos Santos

SciELO Books / SciELO Livros / SciELO Libros

SANTOS, LAO. *O percurso da indianidade na literatura brasileira: matizes da figuração* [online]. São Paulo: Editora UNESP; São Paulo: Cultura Acadêmica, 2009. 447 p. ISBN 978-85-7983-020-4. Available from SciELO Books <<http://books.scielo.org>>.



All the contents of this work, except where otherwise noted, is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-ShareAlike 3.0 Unported.

Todo o conteúdo deste trabalho, exceto quando houver ressalva, é publicado sob a licença Creative Commons Atribuição - Uso Não Comercial - Partilha nos Mesmos Termos 3.0 Não adaptada.

Todo el contenido de esta obra, excepto donde se indique lo contrario, está bajo licencia de la licencia Creative Commons Reconocimiento-NoComercial-CompartirIgual 3.0 Unported.

1

VERSÕES DO OLHAR: O ROTEIRO ENTRE O PODER E A SUBSTÂNCIA DA BRASILIDADE (PERO VAZ DE CAMINHA)

A alegria é a prova dos nove.

Oswald de Andrade

A presença da *Carta* do “achamento” do Brasil neste percurso de leitura justifica-se pelo caráter aparentemente “realista” que o escrivão da esquadra de Cabral lhe dedicou. Escrita tal qual uma “carta-diário” durante a expedição de descobrimento de novas terras por Portugal, visava, além de informar o rei acerca do novo mundo, a um intento particular: o perdão do genro de Pero Vaz de Caminha, Jorge de Osório, degredado em São Tomé, pela acusação de envolvimento “em furtos e extorsão a mão armada”, conforme afirma Cortesão (2003, p.13).

O interesse em reexaminar um texto da literatura considerada informativa ou de viagem é reconhecer em seu conteúdo uma parcela da história nascente do Brasil, vista pelo olhar do invasor. Além disso, revisitar a *Carta* abre vertentes pelas quais é possível se repensar os caminhos que levaram à constituição étnica brasileira, a partir do posto de mitologia fundante que ocupa no exercício de imprimir as letras que nomearam a terra e seus homens, legando à literatura nacional um conjunto de imagens abertas à investigação constante.

É preciso atentar, primeiramente, ao fato de a *Carta* não ter sido considerada um texto literário até o século XIX, ante os objetivos a que atendia quando redigida. Mesmo portadora de uma sanção mais histórica que literária, não se pode negar-lhe a primeira tentativa de representação da terra e dos indígenas brasileiros, encontrados ao longo do litoral, o que faz jus à sua

presença em meio ao conjunto de obras escolhidas para este trabalho. De posse do arsenal descritivo imanente, entende-se que os estudos apontados autenticam o teor literário subscrito no discurso de um observador atento à realidade primitiva e desconhecida com a qual teve o primeiro contato.

No discurso protocolar, o escrivão investe-se do papel de escritor para vazar em imagens o que era até então imaginário na Europa, no tocante à terra e aos habitantes. Somente com o advento das navegações é que os europeus se libertaram do seu estreito círculo e se aventuraram por rotas desconhecidas. Dos itinerários emergiram histórias fantásticas que tinham o objetivo de enaltecer os feitos das descobertas e povoar a imaginação da Europa, alicerçadas nos moldes medievais, habitados por demônios e superstições.

Esse complexo cultural, sedimentado na cultura europeia, foi transplantado para as páginas dos cronistas e viajantes que ouviram falar da América, ou tiveram a oportunidade de colocar sobre ela seu olhar. Duas fortes vertentes se instalaram nas narrativas, segundo Ribeiro (1991-1992): uma consolidou o aspecto demoníaco, ao revelar a monstruosidade dos habitantes, e outra, de visão idílica, revelou, por meio da “vida livre e despreocupada do índio”, a imagem do paraíso terrestre. As metáforas construídas deram a imagem que opôs a infância da América à velhice da Europa, por meio dos qualificativos “novo” e “velho” mundo. A oposição impressa nos qualificativos, no entender de Perrone-Moisés (2007, p.33), “já indicava a intenção de reduzir-lhes a alteridade, de impor a essas terras novas uma história que seria a repetição da sua, ou uma história recomeçada”, sem deixar de assinalar, em seu sentido, o aspecto da inferioridade e da dependência que caracterizou, mais uma vez, a “barbárie” ante a “civilização”.

Sob esse lastro ideológico, a *Carta* de Caminha estampa, no ínterim de uma semana, a matéria que dá o contorno da gente e da terra, pois os aspectos técnico-marítimos não são detalhados, conforme o cronista adverte o destinatário: “da marinhagem e singraduras do caminho não darei aqui conta a Vossa Alteza, porque o não saberei fazer, e os pilotos devem ter esse cuidado” (Cortesão, 2003, p.91). Diante do propósito, o texto é datado em primeiro de maio de 1500, em Porto Seguro, e encaminhado a Lisboa por meio de Gaspar de Lemos, um dos integrantes da esquadra de Cabral. Sua publicação ocorreu apenas em 1817, em razão do sigilo português, ante inúmeras versões de cartas que circulavam, alargando o universo de infor-

mações acerca da nova terra. Para essa leitura, toma-se a versão de Jaime Cortesão (2003), que fez uma atualização cuidadosa para facilitar o entendimento do texto.

Vista pela fresta literária, a narrativa de Caminha ultrapassa os limites do aspecto íntimo com o rei, para alcançar dimensão histórica, dada a relevância das observações da viagem e dos indígenas encontrados na costa brasileira. Diferente de outros cronistas, que escreveram a partir do relato de terceiros, o escrivão “mostra as coisas mais de perto e mais detidamente”, segundo Perrone-Moisés (1991-1992, p.118). Por isso, segundo a mesma crítica, “Caminha tem sido muito louvado por seu ‘realismo’”, pela inserção das imagens que visualizou.

Mesmo com as restrições que o cronista encontrou na expansão de seu olhar sobre a terra, a Carta engendra, segundo Belluzzo (1996, p.10), “uma história de pontos de vista, de distância entre modos de observação, de triangulações do olhar”, permitindo “a condição de nos vermos pelos olhos deles”. A visibilidade do Brasil, feita pelos olhos do escrivão-escritor, é declarada objetivamente: “tome Vossa Alteza, porém, minha ignorância por boa vontade, e creia bem por certo que, para alindar nem afear, não porei aqui mais do que aquilo que vi e me pareceu” (ibidem, p.91). Nota-se, no fragmento, um cuidado extremo em narrar somente o que lhe permite o alcance do olhar. Tal afirmação o faz diferir dos demais viajantes, que tornaram a nova terra visível por um conjunto de imagens muito mais supostas que vistas.

Isso torna seu texto portador de certo grau de veracidade, frente à posição de “boa vontade” contraposta à ignorância. A preocupação em se fazer verossímil aos olhos do rei, demanda dizer claramente quando o fato é relatado por outro, ou seja, quando esse se encontra fora de seu campo de visão, como se pode notar nos dois excertos: “segundo disseram os navios pequenos, por chegarem primeiro” (ibidem, p.93); “e segundo diziam esses que lá foram, folgavam com eles” (ibidem, p.108). A voz do narrador aproxima o relato do caráter verossímil, quando é afirmado a partir da comprovação do fato, ainda que seja visto por olhos alheios ao do cronista. Além disso, a acuidade da narrativa é fortalecida com a precisão dos números, medidas e proporções, “uma característica do homem da época dos Descobrimentos”, aponta Perrone-Moisés (1991-1992, p.120), que, em Caminha, se eleva como expoente por referir-se a uma das mais importantes descobertas dos portugueses.

Diante do exposto, percebe-se, então, que não há inclinação para a narrativa sobrenatural, na qual predomina a vertente demoníaca, apontada por Ribeiro (1991-1992), a não ser a que se volta ao âmbito da fé cristã. O que prevalece é o saber advindo da experiência, resultado de observações de um referente palpável, mesmo que sua estrutura possa parecer estranha. Embora incontestas as asserções da crítica, dois aspectos são relevantes para se compreender a extensão do olhar do colonizador sobre a terra e o índio: o primeiro diz respeito à suposição; o segundo, à falta de comunicação entre as partes.

Ainda que considerada a veracidade com que pretende narrar, há momentos em que a suposição inicia um processo de reconhecimento de espaço e de hábitos, até que seja desvendada pela experiência sensorial do ver para crer, opondo às expressões “me pareceu” (ibidem, p.91) e “isto tomávamos nós assim por assim o desejarmos” (ibidem, p.97). A impressão inicial revela um quadro, como no exemplo da moradia dos habitantes, que a princípio “faz presumir que não têm casas nem moradas a que se acolham” (ibidem, p.107), para passar, posteriormente, a outra suposição, baseada no relato do degredado Afonso Ribeiro: “disse que não vira lá entre eles senão umas choupaninhas de rama verde e de fetos muito grandes, como de Entre Douro e Minho” (ibidem, p.108). Assim, conforme a ordem gradativa da experiência, o narrador relata o testemunho de um grupo: “e, segundo eles diziam, foram bem uma légua e meia a uma povoação, em que haveria nove ou dez casas, as quais eram compridas, cada uma, como esta nau capitaina. [...]” (ibidem, p.109). Nota-se, então, que parte da suposição, uma vez que as casas não são visíveis, para o relato individual, reportado tal como fora enunciado, e desemboca na crença da observação de um grupo, que desestabiliza a impressão inicial.

Quanto ao segundo aspecto apontado anteriormente, a comunicação, ou a ausência dela, é possível apreender um quadro de embate, no mínimo, uma vez que os dois campos de linguagens, o verbal do colonizador e o gestual da cultura ágrafa, constituem um canal “intransitivo de comunicação”, segundo Chamie (2002, p. 29). Dessa forma, a ausência de uma comunicação direta pela linguagem verbal, impulsiona o observador a ver e interpretar o que lhe parece plausível, tal como afirmara: “por assim o desejar”.

É necessário entender, no entanto, que o ato português tem um sentido religioso e político em relação à terra. Assim, a comunicação com o índio

seria vital para a consolidação do projeto de expansão mercantil e a difusão do catolicismo. Na experiência do “ver” e “parecer”, Caminha visualiza uma realidade adversa da que os europeus idealizaram a respeito do novo mundo: “ali não pôde deles haver fala, nem entendimento de proveito, por o mar quebrar na costa” (ibidem, p.93). Se não houve a possibilidade de comunicação, como um europeu, desconhecedor da cultura ameríndia, poderia descrever com exatidão os gestos e a fala do nativo? Essa é uma questão inquietante, suscitada com a leitura da crítica, ao perceber entre ela uma propensão aos aspectos positivos da narrativa de Caminha, em comparação aos demais textos dos viajantes e cronistas, que representaram a terra desconhecida a partir de imagens concebidas pela figuração visual. Um exemplo que esclarece essa concepção europeia do nativo é a tela *Adoração dos Magos*, atribuída a Vasco Fernandes, em que o índio figura como um dos reis magos, vindo de longe para acompanhar o rito religioso de adoração ao Menino Jesus. A introdução do índio no cenário europeu por essa vertente, expressa, de antemão, a contradição no processo figurativo, ao transportar de terras distantes um habitante que não comunga dos valores cristãos e o inserem num processo de negação de sua própria cultura. O ato considerado digno aos olhos eurocêntricos prenuncia os efeitos que a catequese irá desencadear sobre o nativo que, ao considerá-lo igual perante Cristo, descaracteriza-o, contraditoriamente, no conjunto de suas crenças.

Caminha possuía, então, uma projeção do que encontraria nas novas terras, uma construção simbólica que o surpreende no momento em que depara com a realidade desnuda da fantasia ilustrada. Vista a Carta sob essa hipótese, é possível entender o fascínio que os indígenas exerceram no escrivão, que passa a descrever seus atributos e põe em segundo plano a observação da terra. A dimensão que a narrativa dá aos indígenas é visivelmente maior que a destinada à descrição da terra e das riquezas naturais. A sugestão simbólica, que trazia o escrivão, fez constituir uma representação verbal de conjunto, pois os nativos eram vistos anteriormente de modo coletivo e não como *persona*, dotada de singularidade. Ante visão formada pela superficialidade do olhar, Belluzzo (1996, p.15) entende que “na iconografia e na crônica de autores viajantes nem sempre chegamos a protagonistas. Somos vistos, sem nos termos feitos visíveis. Fomos pensados”. No jogo articulado entre o pensado e o visto, encontra-se um escrivão-escritor

tomado pelas imagens, e insere o índio com naturalidade, explicada, segundo Perrone-Moisés (1991-1992, p.122), pela experiência “com povos diversos, na África e na Ásia, que os predisporia a encarar naturalmente a aparição de outros gentios”.

A primeira descrição feita acerca do nativo é favorável: “dali avistamos homens que andavam pela praia, obra de sete ou oito [...]. Eram pardos, todos nus, sem coisa alguma que lhes cobrisse suas vergonhas. [...] A feição deles é serem pardos, maneira de avermelhados, de bons rostos e bons narizes, bem feitos” (ibidem, p.93-5). É a vertente idílica instalada no primeiro encontro, o Adão antes de cometer o pecado, vivendo harmoniosamente junto à natureza. Além de possuírem dotes físicos positivos, o aspecto estético, impresso nas pinturas e no cabelo enfeitado, também é acolhido com simpatia: “andavam todos tão dispostos, tão bem feitos e galantes com suas tinturas, que pareciam bem” (ibidem, p.113).

O quadro desenhado contém a visão do paraíso, que será incorporada aos valores do romantismo, quando a teoria de Rousseau, do “bom selvagem”, resguarda essas características. A leitura feita por Perrone-Moisés (1991-1992, p.122) acerca da figuração de Caminha, aponta que “o índio ainda não é, então, o inimigo a vencer, o escravo a subjugar, o empecilho a eliminar. Esse primeiríssimo momento, quase destituído de agressividade, é uma espécie de breve suspensão da história, que logo vai seguir seu curso de violência e furor”.

Todo o percurso de simpatia para com os habitantes nativos, figurados na generosidade, na bondade e na alegria, não esconde, no entanto, um vinco traçado pelos portugueses, ao querer transformá-los em mão de obra abundante, na conquista das riquezas, e na impressão da fé católica, obtida por meio da conversão. A metáfora é de uma folha em branco à espera da mancha de tinta que lhe dará conteúdo: “esta gente é boa e de boa simplicidade. E imprimir-se-á ligeiramente neles qualquer cunho que se lhes quiserem dar”. Está esboçado no trecho o projeto de colonização em que o índio é tomado como um ser desprovido de cultura, a quem devem ser impressos os sinais eurocêntricos: “homem não lhes ousa falar de rijo para não se esquivarem mais; e tudo se passa como eles querem, para os bem amansar” (ibidem, p.107).

As imagens dos índios brasileiros, elaboradas por Caminha, não diferem em grau de oposição das de Colombo, que perpassam, também, os dois

polos: a descrição física e sua bondade, como parte integrante da natureza; e o extremo, no qual os considera “selvagens cheios de crueldade” (in Todorov, 2003, p.51), tipificados pelos adjetivos bom/mau, abeirando à condição “bestial”, quando não compreende o real significado do sistema de troca utilizado entre eles.

Caminha também transita nesses extremos, comparando-os a animais a serem domesticados, como visto no excerto anterior, tomando a suposição, mais uma vez, como condutora de sua interpretação: “do que tiro ser gente bestial, de pouco saber e por isso tão esquiva” (ibidem, p.107). Tomado em comparação com o padrão europeu, a desigualdade é marcada pelos atributos de mansidão *versus* selvageria: “andavam já mais mansos e seguros entre nós do que nós andávamos entre eles” (ibidem, p.113). Ainda que indicadas algumas nuances de superioridade indígena, é logo desfeita pela insegurança, ou falta de credibilidade em relação ao que parece. Assim, a mansidão e a segurança são mais visíveis no nativo em relação ao colonizador, visto o poder de persuasão que esse possui, ao impor seus hábitos, instrumentos, ritos e símbolos religiosos.

As impressões, como se fazem notar, oscilam de acordo com as circunstâncias de abordagem, e refletem, em certo grau, o encantamento comedido do escrivão ante o quadro visível. Isso não significa que o português tenha realizado um ato benemerente, ao conceder sinais de cordialidade ao nativo, uma vez que, pontuado sob as vestes de observador, está o discurso a serviço do poder, com o intuito de “privilegiar interesses culturais e ideológicos” (Chamie, 2002, p.13). A tessitura simuladora desse contexto dá-se desde o momento em que a descrição do nativo e de seus adereços culturais é feita pelas vestimentas que o observador lhe empresta. Assim, o movimento regulador das imagens, ora de bondade, ora de selvageria, estabelece a relação de domínio sobre o colonizado e lhe toma de empréstimo gestos e atitudes, como se o parodiasse, para destituí-lo de sua natureza intocada.

Em seu discurso simulador, coloca-se em posição de servo ao rei, como ser desprovido de conhecimento real do que descreve, uma “ignorância tácita”, diz Chamie (2002), somada à segunda ignorância, a do indígena, que o escrivão “se permite sentir-se atraído por ela, julgando-a inocente e inata” (ibidem, p.22). Pautado no olhar crível que lhe parece, Caminha consolida três eixos, eleitos por Chamie (2002), que merecem ser destacados aqui. Os atributos da inocência, da bondade e da alegria são responsáveis pelo enre-

damento dos propósitos do conquistador, e configuram, ao mesmo tempo, o confronto entre a cultura letrada e a ágrafa, e a descoberta de uma nova realidade a ser compreendida.

Na inocência, Caminha destaca os aspectos físicos: “pardos, maneira de avermelhados, de bons rostos e bons narizes, bem feitos”; a nudez: “andam nus, sem cobertura alguma”, inserindo, ao lado dessa naturalidade exposta, a prescrição de valores imputados pelo código moral: “não fazem o menor caso de encobrir ou de mostrar suas vergonhas; e nisso têm tanta inocência como em mostrar o rosto” (ibidem, p.95). Ao quebrar a fronteira do permitido, os adjetivos “bons” e “bem feitos” estendem seu significado à nudez feminina, na qual o escrivão deposita seu maior encantamento: “e uma daquelas moças era toda tingida, de baixo a cima daquela tintura; e certo era tão *bem feita* e tão redonda, e sua vergonha (que ela não tinha) tão graciosa, que a muitas mulheres da nossa terra, vendo-lhe tais feições, fizera vergonha, por não terem a sua como ela” (ibidem, p.100, grifo meu).

Fica nítida, na perspectiva do olhar de Caminha, a pura curiosidade, que o faz tecer comparações a partir dos ditames ideológicos e culturais da cultura invasora. Assim, a palavra vergonha desdobra-se em torno da genitália, como lugar simbólico que deixa de ser proibido pela espontaneidade com que as nativas as expõem, e como sentimento de insegurança das mulheres portuguesas, ante a desigualdade entre ambas. O estado de inocência absoluta torna o habitante nativo um modelo de análise “da própria sociedade ocidental, um instrumento adequado para se pensar o próprio ‘estado de civilização’” (Schwarcz, 1993, p.45), contrariando a suposta inferioridade do continente.

Da inocência à bondade, tornam-se repetitivos os gestos que vão compor a figuração do nativo em suas diferentes faces. Se a genitália deixa de ser o lugar da obscenidade para se revelar “inocência imaculada”, a disposição em atender ao invasor, mesmo com comunicação limitada, é fruto das estratégias de convencimento que leva o nativo a ser dócil e facilmente enganado. A cortesia com que o português trata o invadido é a manifestação das segundas intenções tácitas no discurso protocolar, pontuado de cautela em relação à confiança indígena:

traziam alguns deles arcos e setas, que todos trocaram por carapuças ou por qualquer coisa que lhes davam. Comiam conosco do que lhes dávamos. Bebiam

alguns deles vinho; outros o não podiam beber. Mas parece-me que se lho avezarem o beberão de boa vontade. [...]. Andavam já mais mansos e seguros entre nós do que nós andávamos entre eles. (ibidem, p.113)

A boa acolhida aclara o propósito do dominador em usufruir do trabalho indígena para satisfazer suas necessidades: “acarretavam dessa lenha quanta podiam, com mui boa vontade, e levavam-na aos batéis” (ibidem, p.113), transformando-a na “perversa malícia de quem busca vantagens e lucros de diversa natureza”, afirma Chamie (2002, p. 37). O adjetivo “simples”, que Caminha destina ao povo, assume, então, dois significados ao demarcar a gentileza do nativo, um homem inocente, primeiramente, e, como consequência disso, designa a fácil dominação, assumindo um tom pejorativo, ou depreciativo, uma vez que a simpatia aparente é alinhavada à inversão do que expressa propriamente.

Asseguradas a inocência e a bondade, faria jus ao objetivo da carta dar respostas às iminentes ações a serem realizadas na nova terra. É a alegria incontida e natural do indígena, no entanto, que vai surpreender o escrivão, arraigado na seriedade do rito sacramental da missa celebrada: “e, depois de acabada a missa, assentados nós à pregação, levantaram-se muitos deles, tangeram corno ou buzina, e começaram a saltar e a dançar um pedaço” (ibidem, p.102). A dança festiva em meio à profusão litúrgica desloca o significado da transubstanciação da eucaristia, rito antropofágico em que o corpo simbólico de Cristo é devorado, para o ato de deglutir o colonizador pela alegria sem causa aparente dos nativos. A concomitância dos rituais faz entrever na narrativa que, enquanto o invasor considera a missa um ato sagrado a ser imposto ao invadido, a alegria do nativo é devolvida como instrumento diferencial, que apreende a atenção do observador. O que poderia ser um ato de heresia, ao profanar o momento epifânico do rito cristão, torna-se emblema de “alegria sem culpa”, matéria oculta entre as palavras do escrivão, que no decorrer da Carta, vaza pelos intervalos de encantamento. Esse ingrediente, tão específico do comportamento brasileiro, é retomado na proposta antropofágica de Oswald de Andrade, ao considerar a alegria um traço exponencial da cultura indígena. Caminha, no entanto, não conseguiu sufocar, em meio à rede letrada de seu discurso, a manifestação latente do folguedo. Por isso, “a alegria é a prova dos nove”, aponta Andrade (1995, p.51), em seu *Manifesto antropófago*, que desejou chegar à

autenticidade da fala do nativo, escavando o texto da *Carta*, como será visto em capítulo posterior.

Ainda que preso à vontade do poder, Caminha é seduzido pelo universo edênico e, também, transformado pelos cenários que se desvelam à medida que o olhar se move em diferentes ângulos, desde o campo da aparência, da presunção e da hipótese, em que funda a retórica protocolar, ao campo das provas, do qual retira extratos da vida selvagem. Desses, ao campo simbólico, transplanta, para a terra virgem, o símbolo da cruz, na tentativa de reafirmar os valores trazidos da Europa e de preencher uma suposta lacuna, observada na ausência de religião dos nativos. Embora a cruz seja posta em evidência, a direção do olhar de Caminha desprende-se do símbolo para tomar posse de todo e qualquer gesto realizado pelo índio, como se este fosse mais importante. Da mesma forma, a posição do nativo revela-se contraditória à expectativa do invasor: “muitos deles vinham ali estar com os carpinteiros. E creio que o faziam mais por ver a ferramenta de ferro com que faziam do que por ver a Cruz [...]” (ibidem, p.110). O deslocamento do olhar da cruz para a ferramenta assegura o papel funcional que o ferro exerce entre os nativos, permanecendo ao longo do contato com o colonizador. Enquanto a cruz legitima a esfera simbólica do cristão português, a ferramenta passa a ocupar a esfera do novo em relação à funcionalidade exercida no meio, por representar a posse de um elemento pertencente ao universo cultural do outro.

Nem todas as demonstrações de desinteresse pelo símbolo cristão são suficientes para afastar a pretensão evangelizadora que seria a tarefa primordial do povo português. O escrivão não duvida de que o índio possa ser salvo pelo batismo em massa, como propõe ao rei: “Vossa Alteza, que tanto deseja acrescentar a santa fé católica, deve cuidar da sua salvação. E prazera a Deus que com pouco trabalho seja assim. [...] se alguém vier, não deixe logo de vir clérigo para os batizar, porque já então terão mais conhecimento de nossa fé” (ibidem, p.114-7). É notável, em todo o discurso da *Carta*, a predominância da aparência, sugerida na interpretação que o escrivão faz dos gestos e da fala, uma vez que “assim tomavam aquilo que nos viam fazer, como nós mesmos, por onde nos pareceu a todos que nenhuma idolatria nem adoração têm” (ibidem, p.117).

O que ocorre durante as inúmeras indicações do escrivão a respeito da necessidade de cristianização é que, para o invasor, seria urgente o preen-

chimento de uma fenda que transparecia ao olhar do “outro”, como ausência. E não diz respeito somente à religião, como observado no episódio anterior, em que a leitura do narrador torna o fato da conversão algo de fácil solução. Compreensível tal situação, uma vez que é advinda de um homem com a consciência possível de sua época, que se revela simpático ao leitor, em alguns momentos, porém, não há que se idealizar demasiadamente tal atitude humanizada, nem tampouco condená-lo pelo afastamento etnocêntrico. O que o escrivão deveria cumprir era revelar, pelo documento, o que via e lhe parecia, e que se pode julgar somente com o afastamento histórico, considerando que a narrativa moldura um quadro em que a terra e seus habitantes ainda não tinham sofrido as barbáries fundadas pelos mesmos invasores que levaram o encantamento e a apropriação de seus bens culturais.

Caminha cumpre com seu dever preciso de informar ao rei; contudo, alguns elementos dão conta de uma realidade além da mercantil. Segundo Roncari (2002, p.43), “na maior parte dela (da carta) perdemos de vista o rei; Caminha abandona as formas de tratamento e a referência direta a ele, e com isso parece dirigir-se a um leitor mais geral, preocupando-se em descrever com detalhes o que acabou de ver: a nova terra e os ‘homens da terra’”. Se o que viu e lhe pareceu não é fato, e sim apenas uma versão dele, trasladou uma experiência visual em artefato artístico, por meio do jogo do olhar, em que vê e é visto. O texto, lido hoje, ainda reserva o frescor da descrição, povoado de imagens reveladoras da busca incessante em saber como se mostrava a exuberância de uma terra tão longínqua e sua gente original. Cenas captadas por um fragmento de visão do observador são adornadas com sutilezas, temperadas com certo ludismo, ou com a conveniência da ideologia eurocêntrica, com o objetivo de apenas olhar o índio, sem desencadear a hostilidade impressa nos quadros históricos subsequentes.

Não se trata de uma narrativa especialmente literária, com as características das obras apontadas nos demais capítulos deste trabalho, mas reserva em seu traço imagético um leque de sugestões sensoriais capazes de abeirar o fazer artístico, tornando-o plausível. Reside nesse aspecto, como também, no poder de transfigurar a realidade observada em palavra, o valor literário que a integra, de acordo com Roncari (2002, p.62), às “novas visões que os escritores formulam da vida social e cultural brasileira” e lhe conce-

de um espaço *sui generis* no *corpus* da literatura brasileira em suas primeiras manifestações. Se Caminha não compôs por objetivo literário, a princípio, legou no artifício da apropriação de gestos, hábitos e falares um conjunto de imagens significativas quanto à temática brasileira nas letras portuguesas, o que leva a compreender a ausência de apontamento em relação ao invasor. Durante a *Carta*, nenhum elemento o leva a falar dos portugueses, a não ser quando é motivo de comparação, como no episódio da nudez feminina, ou do aspecto intelectual que portavam diante da realidade rasa dos habitantes.

O olhar fixo nos pormenores que descreveu aproxima-o de uma imagem distorcida do ponto de vista cultural, analisado daqui do século XXI, posterior ao desenvolvimento histórico de que se tem conhecimento em relação aos caminhos tomados pelas etnias indígenas. Considerado o momento em que o relato é produzido, as imagens não poderiam conter uma interpretação diferente, uma vez que respondiam a um projeto de colonização e não foram feitas por um etnólogo. Caminha apenas suavizou as proporções dramáticas de extermínio dos nativos, colocadas nitidamente nas cartas dos jesuítas, por exemplo, que não pouparam adjetivos deprimentes para solidificar a imagem do éden perdido, e para justificar os caminhos da pregação católica. Na *Carta*, embora pontuada de elementos parodiados, como entende Chamie (2002), que lhe asseguram um posto no terreno literário, acentua-se muito mais o aspecto idílico, como afirmado anteriormente, justamente por suscitar a suposta verdade de quem vê e lhe parece ser. Somente o afastamento temporal permite ver que o universo tecido sob os nós do discurso protocolar vai em direção à contracultura, matizado pela simpatia, pelas descrições graciosas do aspecto físico, desembocando no aspecto primordial dessa contradição de olhar alicerçado na ausência. Onde se lê falta de religião, de casas, de hábitos, de símbolos, entre tantos outros, interpreta-se ausência de conhecimento do observador que, preso nos andaimes imaginários, produz acordes dissonantes acerca do índio. E são esses mesmos acordes que darão o tom de futuras obras em que o indígena é tomado como tema ou como elemento de discussão mais alargada. Rimam com as dissonâncias de Caminha muitos dos cronistas, que quiseram seu nome registrado na história das viagens, como também, escritores que re-leram as imagens sob o auspício ideológico de sua época, como se verá em Alencar ou Oswald de Andrade, em capítulos posteriores.

Episódio-referência

Andamos por aí vendo a ribeira, a qual é de muita água e muito boa. Ao longo dela há muitas palmas, não mui altas, em que há muito bons palmitos. Colhemos e comemos deles muitos.

Então tornou-se o Capitão para baixo para a boca do rio, onde havíamos desembarcado.

Além do rio, andavam muitos deles dançando e folgando, uns diante dos outros, sem se tomar pelas mãos. E faziam-no bem. Passou-se então além do rio Diogo Dias, almoxarife que foi de Sacavém, que é homem gracioso e de prazer; e levou consigo um gaiteiro nosso com sua gaita. E meteu-se com eles a dançar, tomando-os pelas mãos; e eles folgavam e riam, e andavam com ele muito bem ao som da gaita. Depois de dançarem, fez-lhes ali, andando no chão, muitas voltas ligeiras e salto real, de que eles se espantavam e riam e folgavam muito. E conquanto com aquilo muito os segurou e afagou, tomavam logo uma esquiviza como de animais monteses, e foram-se para cima.

E então o Capitão passou o rio com todos nós outros, e fomos pela praia de longo, indo os batéis, assim, rente da terra. Fomos até uma lagoa grande de água doce, que está junto com a praia, porque toda aquela ribeira do mar é apaulada por cima e sai a água por muitos lugares.

E depois de passarmos o rio, foram uns sete ou oito deles andar entre os marinheiros que se recolhiam aos batéis. E levaram dali um tubarão, que Bartolomeu Dias matou, lhes levou e lançou na praia.

Bastará dizer-vos que até aqui, como quer que eles um pouco se amansassem, logo duma mão para a outra se esquivavam, como pardais, do cevadoiro. Homem não lhes ousa falar de rijo para não se esquivarem mais; e tudo se passa como eles querem, para os bem amansar.

O Capitão ao velho, com quem falou, deu uma carapuça vermelha. E com toda a fala que entre ambos se passou e com a carapuça que deu, tanto que se apartou e começou de passar o rio, foi-se logo recatando e não quis mais tornar de lá para aquém.

Os outros dois, que o Capitão teve nas naus, a que deu o que já disse, nunca mais aqui apareceram – do que tiro ser gente bestial, de pouco saber e por isso tão esquiva. Porém e com tudo isso andam muito bem. E naquilo me parece ainda mais que são como aves ou alimárias monteses, às quais faz o ar melhor pena e melhor cabelo que às mansas, porque os corpos seus são tão limpos, tão gordos e formosos, que não pode mais ser.

Isto me faz presumir que não têm casas nem moradas a que se acolham, e o ar, a que se criam, os faz tais. Nem nós ainda até agora vimos casa alguma ou maneira delas.

Mandou o Capitão aquele degredado Afonso Ribeiro, que se fosse outra vez com eles. Ele foi e andou lá um bom pedaço, mas à tarde tornou-se, que o fizeram eles vir e não o quiseram lá consentir. E deram-lhe arcos e setas; e não lhe tomaram nenhuma cousa do seu. Antes – disse ele – que um lhe tomara umas continhas amarelas, que levava, e fugia com elas, e ele se queixou e os outros foram logo após, e lhas tomaram e tornaram-lhas a dar; e então mandaram-no vir. Disse que não vira lá entre eles senão umas choupaninhas de rama verde e de tetos muito grandes, como de Entre Douro e Minho.

E assim nos tornamos às naus, já quase noite, a dormir. (p.106-8)