

SIMPÓSIO 6

A CRONÍSTICA LUSO-BRASILEIRA E ESTRANGEIRA SOBRE O BRASIL COLONIAL: LITERATURA, HISTÓRIA E IMAGINÁRIO

A relação entre o que se constitui como material literário, história e imaginário cultural na formação da cronística colonial mundonovista tem instigado não só teóricos e críticos literários, em geral, mas também escritores, historiadores e estudiosos de áreas afins, à reflexão e investigação do modo e do ser desse fenômeno interrelacional nos seus aspectos retóricos, figurativos, estilísticos, políticos, culturais, ideológicos e seus desdobramentos e questionamentos nas diferentes modalidades que constituem esse *corpus* cronístico. Essa compósita realidade escritural, constituída de cartas, tratados, relatos, diários, e mesmo diálogos, em que se mesclam ficção, poesia, realidade, documentação, ideário, formas do imaginário cultural, devido ao seu aspecto híbrido composto de história e literatura, examinada numa perspectiva canônica da identidade dos gêneros apenas, tem comprometido a validade da sua visão e o sentido da sua escrita. Entretanto, tal atitude parece não mais se sustentar, principalmente a partir dos achados teóricos a respeito da relação interdisciplinar entre literatura, história e imaginário. Tendo por base esses pressupostos teóricos, este simpósio receberá trabalhos que apresentem estudos críticos e analíticos sobre a contribuição dessa relação presente nas diferentes modalidades dessa literatura cronística que se comprometeu com um tipo de registro entre histórico e literário colonialista da realidade natural e das gentes do Brasil, em que se fazem ideológica e politicamente presentes diversificadas formas do ideário e do imaginário cultural do colonizador, não só portugueses mas de outras nacionalidades. Tais formas relevam-se, sobretudo, por se constituírem no seio de uma *sui generis* dicotomia entre a *formula mentis* da tradição medieval e as construções do pensamento e da mentalidade europeia moderna. A questão põe-se sobretudo atualmente quando, segundo Emmanuel Levinas, apenas podemos compreender inteiramente a nossa humanidade através da “humanidade dos outros”. Emoldurada por essa realidade epistemológica surge, nessa cronística, a representação do Brasil no tempo da sua descoberta e colonização.

COORDENAÇÃO

Pedro Carlos Louzada Fonseca
Universidade Federal de Goiás
pfonseca@globo.com

Maria Laura Bettencourt Pires
Universidade Católica Portuguesa
laurapir@netcabo.pt

A CARTA DE CAMINHA: DO PENSAMENTO ANALÓGICO À RETÓRICA DO DISCURSO

Rafael Barrozo de CARVALHO (UFG)⁹⁸
Lyanna CARVALHO (UFG)⁹⁹

Resumo: As narrativas cronísticas, com vistas a um mapeamento da formação identitária brasileira, e, ainda, a aparente pouca observância no Brasil atual dos “textos de informação” fundadores motivam o presente artigo. Procura-se realizar uma microanálise do primeiro texto escrito em terras brasileiras, logo o marco inicial da Literatura no Brasil: *A Carta* de “achamento” da terra de Vera Cruz. Texto poucos dias depois da chegada, a fim de mostrar suas impressões sobre esta “nova” terra. Mais do que um documento histórico, o primeiro do Brasil, a carta é um arcabouço de motivos imaginários da realidade dos descobridores.

Palavras-chave: Carta, descobrimento e analogia.

Durante o período de mais ou menos 100 anos, entre os séculos XV e XVI, os europeus, com as novas descobertas relativas às navegações, puderam expandir as terras conhecidas para o além-mar. É nesse período que os cinco continentes entrarão no mapa, ou que haverá a descoberta de novos ecossistemas e as primeiras trocas de fauna e flora entre eles.

O “novo mundo” será, pelo desconhecido, o espaço de realização do imaginário medieval. É nele que, por exemplos, as espécies animais mitológicas se realizarão, com os animais recém-descobertos. É nele também que se buscará a Terra Prometida cristã, consubstanciada no imaginário medieval, principalmente português, por séculos de histórias respaldadas pelos reis.

O imaginário medieval e o dever de relatos oficiais aos Estados Nacionais produziu no século em questão a literatura colonial, relatos embebidos do imaginário, mas com a pretensão documental positivista, atrás da verdade objetiva do que se relata.

A ruptura do limite entre literatura e história e o avanço dos estudos antropológicos e dos estudos sobre análise do discurso possibilitam a leitura dos textos coloniais enquanto fonte de estudos etnoculturais tanto de europeus quanto de autóctones. No artigo, especificamente, perspectivamos uma leitura de textos coloniais com foco no imaginário e nas estratégias discursivas para descrever os novos continentes e todo o arcabouço mítico que a descoberta abria. Para isso, será utilizada no artigo a carta de Pero Vaz de Caminha ao rei de Portugal D. Manuel I, que se convencionou o principal testemunho sobre o descobrimento do Brasil.

A importância histórica das narrativas, com vistas a um mapeamento da formação identitária brasileira, e, ainda, a aparente pouca observância no Brasil atual dos “textos de informação” fundadores (que podem ainda ser considerados Literatura, seja pela retórica ou pelo próprio fabular, como destacado) motivam o presente artigo.

⁹⁸ Aluno do programa de Pós- Graduação em Letras e Linguística da Universidade Federal de Goiás, Goiânia, Goiás, Brasil, em nível de mestrado e da área de estudos literários. Bolsista CAPES. E-mail: rafaelcarvalho120@gmail.com

⁹⁹ Aluna do programa de Pós-Graduação em Letras e Linguística da Universidade Federal de Goiás. Goiânia, Goiás, Brasil, em nível de mestrado e da área de estudos literários. Bolsista CAPES e co-autora deste artigo. E-mail: lyannacarvalho@gmail.com

A *Carta* de Caminha trata-se da narração do que convencionalmente estabeleceu-se como o primeiro contato dos portugueses com a chamada “Nova Terra”, denominada Santa Cruz e posteriormente Brasil. Ela faz um relato minucioso dos dias passados em Porto Seguro, lugar de desvio da frota marítima que partia para as índias. O texto versa principalmente sobre as características físicas, os costumes e o modo de vida dos habitantes da nova terra.

Há nela inicialmente a descrição dos nativos e sua estranheza diante dos portugueses, e o relato da primeira missa realizada no local, formando o mito chamado por Salvato Trigo “mito etnocêntrico do selvagem” (TRIGO, 1994, p. 115-6), em que o autóctone é tido como o centro. Tudo isso é escrito com o intuito de dar informações ao seu Senhor, o rei D. Manoel I. Objetivo este já evidenciado no início da narração, em que o rei é informado de que vários outros capitães escreverão sobre o novo achamento e de que o autor, Pero Vaz de Caminha, também irá colocar suas impressões: “Senhor, posto que o capitam moor d esta vossa frota, e asy os outros capitaães, spreavam a Vossa Alteza [...] nom leixarey também de dar d isso minha comta a Vossa Alteza” (CAMINHA, 1994, p. 127).

Neste registro não há explicitamente eventos maravilhosos, como era comum na tradição cronística, mas há a correspondência cultural e a descrição com pretensões absolutas do povo encontrado na terra.

A narrativa tem um tom histórico, principalmente pela veracidade dos acontecimentos e das descrições dadas, como o próprio narrador afirma ser seu compromisso: “[...] tome Vossa Alteza minha inoramçia por boa vomtade; a qual bem certo crea, que por afremmosenar nem afeiar aja aquy de poer mais ca aquilo que vy e me pareçeo.” (CAMINHA, 1994, p.127). Ademais, nota-se, anacronicamente, uma correspondência empírica com a realidade na forma como é descrito o povo em vários momentos da *Carta*:

A feiçam d eles he seerem pardos, maneira d avermelhados, de boos rostros boos narizes bem feitos; amdam nuus, sem nenhuua cobertura; nem estimam nnhuua coussa cobrir, nem mostrar suas vergonhas, e estam açerqua d isso com tanta jnocemcia como teem em mostrar rostro; traziam ambos os beijos de baixo furados e metidos por eles senhos osos d oso bramcos de compridam de huua mão travessa e de grosura de huum fuso de algodam, e agudo na ponta coma furador; metem nos pela parte de dentro do beijo, e o que lhe fica entre o beijo e os demtes he feito coma roque d enxadrez; [...] (CAMINHA, 1994, p.129)

Neste trecho há uma plasticidade na descrição do nativo. É possível formar, claramente, a imagem indígena de cor parda, e por vezes avermelhadas, que não se vale de vestimentas, nem para cobrir suas partes íntimas. Até então, consubstancia-se um texto que quer mostrar a figura do índio diretamente, pelo uso de adjetivos em progressão descritiva, com a necessidade de explicação amparada por eventuais metáforas ou comparações. A pequena comparação realizada, “com huua comfeiçam branda como cera, e nom no era” (CAMINHA, 1994, p. 129) é um bom exemplo, já que é uma comparação negativa para evitar a relação entre a descrição e um conhecimento prévio que a cultura do provável leitor, o português, ampara.

Além disto, percebe-se a descrição, por exemplo, de itens que são utilizados pelos indígenas nos lábios, os quais fazem parte da cultura e são símbolos de masculinidade, já que é notado que apenas os homens usam tais objetos (alguns são ossos, outros feitos de pedra ou até de madeira) e são também apontadas as penas amareladas colocadas nos cabelos.

As mulheres são também deslumbradas nas descrições com uma associação as mulheres portuguesas, que suas “vergonhas” não eram tão graciosas como as que viam agora:

e huía daquelas moças era toda timta de fumdo a cima daquela timtura a qual certo era tam bem feita e tam Redomda e sua vergonha que ela nom tijnha tam tam graciosa que a mujtas molheres de nossa terra vendolhe taes feiçõis fe zera vergonha por nom teerem a sua como ela. (CAMINHA, 1994, p. 131)

Nele se percebe a aproximação feita entre a mulher autóctone e a portuguesa. Mais do que um recurso descritivo, a aproximação indica a observação do novo povo sob uma perspectiva humanizante, ao contrário do que ocorreu com o autóctone da África Negra. Embora se verifique o comportamento bárbaro dos índios, do qual o costume de andar nu faz parte, a própria nudez parece isentá-los da barbárie, tonando-se símbolo da inocência edênica.

O discurso colonialista e eurocêntrico do qual são imbuídas as descrições manifesta-se também nas primeiras tentativas de comunicação, quando dois índios são convidados ao navio pelo capitão. A comunicação possível entre o europeu e o autóctone, dêitica, mimética, acontece pelo acenar:

pero huú deles pos olho no colar do capitam e começou daçenar cõ a mão per a terra e despois pera o colar como que nos dezia que avia em tera ouro e tambem vio huú castical de prata e asy meesmo acenaua pera a tera e entã pera o castical como que avia tambem prata. (CAMINHA, 1994, p.129)

Além disto, a *Carta* ainda desvenda uma estratégia discursiva interessante. Observe-se parte da descrição do encontro no navio:

Mostraram lhes huum papagayo pardo que aquy o capitam traz; tomaram no logo na mão, e acenaram pera a terra, como que os avia hy. Mostraram lhes huum carneiro; nom fizeram d ele mençam. Mostraran lhes huua galinha; casy aviam medo d ela, e nom lhe queriam poer a mão; e depois a tomaram como espantados. (CAMINHA, 1994, p.129)

O nível do estranhamento é indicado pela reação dos índios: o papagaio pardo encontra um correlato direto nas terras tropicais; o carneiro, embora não encontre semelhantes, parece não surpreender; e as galinhas mostram-se seres totalmente estranhos à fauna brasileira. Pelo apontar, de uma linguagem primitiva, assim como feito com o ouro e a prata em relação à terra, os portugueses percebem a ausência ou presença de alguns animais. Dessa forma, aponta-se um animal para saber se há um correlato seu nas novas terras. A comparação, que na carta manifesta-se de forma não-verbal, deiticamente, é recurso retórico recorrente na cronista de descobrimento, visto que o primeiro conhecimento é o de associação ao que já se conhece. Dessa forma, tratando-se de uma “Nova terra”, o recurso analógico é primordial. Hilário Franco Junior disserta a respeito deste recurso, afirmando ser um conhecimento vindo de outro conhecimento:

Evidentemente, pensamento analógico é aquele baseado em analogias, [...] semelhança entre domínios heterogêneos possibilitada pela percepção de certa unidade entre eles. Analogia é isomorfismo que leva a transferência de propriedades de algo conhecido para outro menos conhecido, isto é, gera conhecimento conectado com outros. (FRANCO JUNIOR, 2008, p. 3)

A analogia, como recurso de conhecer o estrangeiro, pode ainda ser evidenciada na *Carta*, por exemplo, em passagens como: “[...] e nos buracos traziam huuns espelhos de pao que pareciam espelhos de borracha” (CAMINHA, 1994, p. 131). A primeira refere-se aos ossos, pedras ou madeiras que os homens indígenas levavam nos lábios, o que causa estranheza aos portugueses, e a segunda passagem, em que o recurso se torna tão notório pela

sobreposição de culturas, diz respeito aos “agasalhos” feitos de penas. Ambas as imagens são novidades para os europeus, portanto, para assimilação e compreensão, os objetos são associados a algo de conhecimento dele e do destinatário da *Carta*.

A percepção dos índios sob a ótica da dicotomia, bárbarie-ingenuidade, descamba para analogias animais. Observe-se o exemplo da dança ao som da gaita de Diogo Dias, almoxarife da tripulação,

despois de dançarem fezlhe aly amdando no chaão mujtas voltas lige iras e salto Real de que se eles espantauam e rriam e folgauam muito, e com quanto os co aquilo muito segou e afaagou, toma uam logo huúa esquiezea coma monteses e foranse pera cjma. (CAMINHA, 1994, p. 134)

No terço, o comportamento esquivo após a dança é comparado ao de animais arredios. Dessa forma, explica Caminha, o comportamento tomado pelos portugueses é o dado a animais, para não os "afugentá-los" e para "amansá-los":

abasta que ata aquy como quer que se eles em alguua parte amansasem logo d huúa mão pera a outra se esqujuauam coma pardaaes de ceuadoiro e homẽ nom lhes ousa de falar Rijo por se mais nom esqujuarem e todo se pasa como eles querem pelos bem amansar. (CAMINHA, 1994, p. 135)

O autor utiliza-se do exemplo do velho índio com quem tentara conversar sobre os metais preciosos e dos dois convidados que subiram a bordo do navio para ilustrar um comportamento de bestialidade consequente da desinformação:

Ao velho cõ que o capitam falou deu huúa carapuça vermelha e com toda a fala que cõ ele pasou e com a carapuça que lhe deu, tanto que se espedio que começou de pasar o Rio, foise logo Recatando, e nõ dous que o capitã teue nas naaos a que deu o que ja dito he nunca aqui mais pareceram, de que tiro seer jente bestial e de pouco saber e por ysso sam asy esquiuous. eles porem cõtudo andam mujto bem curados emujto limpos e naquilo me parece aimda mais que sam coma aves ou alimareas monteses que lhes faz ho aar melhor pena e melhor cabelo que aas mansas. (CAMINHA, 1994, p. 135)

Os selvagens, novamente, redimem-se por uma ingenuidade e pureza advinda da nudez e da limpeza do corpo. São animais, mas animais limpos, frágeis, que não devem se espatar. A animalização será o principal recurso para explicar o comportamento. Ainda, a possibilidade de "amansá-los" abre precedentes à missão dos europeus brancos de catequisar os bárbaros. O comportamento animal não é irremediável, pois é fruto da ingenuidade.

A descrição analógica é negativa na *Carta*, visto que busca no outro uma expectativa de sua própria terra e cultura. Desconsidera o outro, assim como nesta passagem: “Nenhum d eles nom era fanado, mas todo asy coma nos” (CAMINHA, 1994, p. 131), em que Caminha afirma a superioridade moral do português. A animalização do diferente é também indicativo de uma projeção cultural para, a partir da diferença, descrever o outro, e, além disso, impor-se sobre o outro. Percebe-se o olhar condescendente sobre o comportamento animal não por qualquer forma de tolerância, mas porque o comportamento é passível de mudança: os animais podem ser domesticados. A narrativa procura identificar a realidade europeia no outro. Assim, a retórica estrangeira ignora a realidade do autóctone, e o caracteriza sob uma perspectiva cultural europeia, à qual ele obviamente não se adequa.

A busca de uma correspondência cultural e até moral é explicada pela psicologia do português quinhentista e seiscentista por Sergio Buarque de Holanda, na obra *Visão do*

Paraíso. Os motivos edênicos no descobrimento e na colonização do Brasil são afirmados pelo alheamento positivista do português nestas Literaturas, o que explica também a ausência de fabulações e do imaginário explícitos na maioria delas: “E é nesse fatalismo [das especulações], tão alheio à curiosidade universal dos humanistas [...] que se diria antes uma resignação ao real e ao imediato, essa cautelosa e pedestre razão lusitana, [...] humanismo antihumanista” (CAMINHA, 1994, p. 127).

As descrições, até então imbuídas do discurso colonialista e eurocêntrico próprio do momento, em que Caminha procura, ao documentar a autossuficiência nativa em alguns aspectos, esvaziar este nativo, conduzem ao possivelmente real objetivo da carta, que é saber sobre a existência de ouro na “Nova Terra”.

Na primeira tentativa de comunicação já surge a possibilidade de encontrar metais preciosos na nova terra pelos gestos dos índios, que apontam os metais no colar do capitão e um castiçal do navio. A busca dos portugueses fica evidente também na seguinte passagem, em que é questionado se os índios entendiam ou não as perguntas sobre a existência de ouro no local, além de várias outras passagens em que a busca é foco: “[...] estando o capitão com ele, perante nos todos, sem o nunca ninguém entender, nem ele a nos quant a cousas que lh’ontem perguntava d’ouro, que nos desejávamos saber se o avia na terra.” (CAMINHA, 1994, p.134). No entanto, não parece haver uma compreensão mútua e, descreve Caminha, “então enfadouse o capitão e leixou” (CAMINHA, 1994, p. 134).

Além deste momento, ao final da *Carta* observamos que farão os nativos dependentes através da religião, mostrando também a dicotomia de espírito/cultura – materialismo:

“Em tal maneira he graciosa que querendo a aproveitar, dar-se-á nela tudo por bem das agoas que tem; pero melhor fuito que nela se pode fazer me parece que será salvar esta gente; e esta deve ser a principal semente que Vossa Alteza em ela deve lançar; [...], quanto mais disposições para se nela cumprir e fazer o que Vossa Alteza tanto deseja, saber, acrescentamento da nossa santa fé”. (CAMINHA, 1994, p.140)

Na passagem observamos que Caminha informa que se o desejo de seu rei é aproveitar a terra, é preciso lhe dar, primeiramente, algumas coisas, mais a “semente” que lhe dará mais fruto será a fé dos nativos. Logo, observamos que a religião, se considerar ela como um objeto realizador da dependência dos nativos, esta será usada com fins materiais, visto que os portugueses passaram a ditos os modos e forma de sobrevivência para os autóctones. O espírito de conquista das novas terras associados ao dever moral de levar o catolicismo aos bárbaros reflete o recente passado medieval português. As Cruzadas, muito mais do que ações econômico-políticas, abrangem um imaginário medieval com raízes no cristianismo. Assim, as terras conquistadas são o espaço fértil da conversão do bárbaro e, ainda, oferecem recompensa pela chegada:

Na continuidade das ilusões bíblicas e escatológicas de Colombo, o grande continente americano, tão repetidamente apelidado de novo, no todo e nas suas partes, foi também visto, desde a sua descoberta, se não como o Paraíso Terrestre reencontrado, pelo menos como uma sua reconstrução ou reflexo. (CRISTÓVÃO, 1999, p. 192)

Na mesma linha de pensamento, Hilário Franco Júnior explica as novas terras preenchidas pelos antigos costumes:

O Novo Mundo tornou-se um receptáculo de vários elementos do imaginário medieval, inclusive algumas maravilhas da Cocalha. Isto resultava da sensibilidade medieval, ainda presente no século XVI, segundo a qual se via

aquilo que ouvira. Mais presos ao imaginário que traziam dentro de si do que às imagens que tinham diante dos olhos os primeiros navegadores e colonizadores, de forma geral, não descobriam coisas novas, apenas identificavam no Novo Mundo coisas anteriormente conhecidas. (FRANCO JUNIOR, 1998, p. 218)

A missa realizada com a presença dos autóctones indica a pretensão catequisadora dos europeus na realização dos mitos cristãos. Todavia, é neste ritual que aqueles se mostram mais dispostos em relação ao desconhecido. Caminha descreve o comportamento mimético dos índios ao acompanhar o ritual:

aly esteueram cõ nosco a ela obra de l ou lx deles asentados todos em giolhos asy coma nos e quã do veo ao avanjelho que nos erguemos todos ã pee cõ as mãos leuantadas, eles se leuantaram cõ nosco e alçarom as mãos, estando asy ataa seer acabado, e entam tornaranse a asentar co ma nos. (CAMINHA, 1994, p.139)

Mesmo que por uma imitação, a missa é encarada de forma otimista, e conclui-se uma disposição dos bárbaros para a conversão,

e sego o que a mym e a todos pareço, esta jemte nõ lhes faleçe outra cousa pera seer toda xpaã ca entende rënos, porque asy tomauam aquilo que nos viam fazer coma nos meesmos, per onde pareço a todos que nhuúa idolatria nõ adoraçom teem. E bem creo que se vosa alteza aquy mandar quem mais antreles de vagar ande. Que todos serem tornados ao desejo de vosa alteza. E pera isso se alguem vjer nõ leixe logo de vjir clerjgo pera os bautizar porque ja emtã mais conheçimëto de nossa fe pelos dous degradados [...]. (CAMINHA, 1994, p. 140)

A carta apresenta tanto objetivamente, no objetivo de encontrar metais preciosos e de converter os indígenas, quanto implicitamente, nas analogias usadas para a descrição dos nativos e sua barbárie, um panorama da mentalidade portuguesa medieval. Esse panorama diz respeito ao imaginário português eurocêntrico a que Caminha pertence, e ao qual o seu discurso está integrado, conforme afirmado por Peter Mason evocado por Pedro Carlos Louzada Fonseca: “[...] os relatos dos descobrimentos e da conquista da América, [...] além do simples interesse das representações documentais, [...] os textos refletem construções mentais e ideológicas da cultura europeia” (FONSECA, 2011, p. 133), em que é evidenciado que nas crônicas de descobrimento há mais que apenas pretensões documentais de verdade absoluta, mas sim construções e representações do imaginário europeu.

Entende-se aqui por imaginário o conjunto de representações e experiências vividas por determinado grupo social que influencia na cultura e na forma de agir do indivíduo. Tal como afirma Le Goff: “É um conceito libertador, um instrumento que abre portas e janelas e nos leva a outras leituras, não mascaradas pelos rótulos convencionais das perigosas divisões da história” (LE GOFF, 1995, p. 31). Neste sentido, o que seria ideal para uma aceitação do estrangeiro seria, justamente, o desmascaramento deste imaginário vindo com Caminha.

A cultura de Caminha o coloca à merce de um imaginário medieval não permite que se realize a promessa de um relato isento, “a qual bem certo crea, que por afremmosentar nem afear aja aquy de poer mais ca aquilo que vy e me pareço” (CAMINHA, 1994, p.127). Impossibilitado de “livrar-se” dessas ideologias, observa-se um impacto e um espanto com a visão do estrangeiro que o cronista demonstra constantemente, como por exemplo, no caminhar nu das mulheres nativas, ou ainda nos acessórios que os homens carregam nos lábios, dissertados neste artigo, pois Caminha tenta encontrar sua cultura no outro. Mas,

mesmo com esse estranhamento, por vezes, há a valorização também, é evidente na situação das mulheres: “Aly, amdavam antr eles tres ou quatro moças bem moças e bem jentis, com cabelos mujto pretos comprjdos pelas espadoas, e suas vergonhas tão altas e tam çaradinhas, e tam limpas das cabeleiras” (CAMINHA, 1994, p. 131), principalmente pela beleza física, ou ainda algumas passagens de rituais folclóricos, mas ainda assim pinta os indígenas como selvagens e bestiais, mostrando seu impacto e espanto constantemente, pode-se retomar as passagens em que é descrito as “vergonhas” dos autóctones: “[...] amdam nuus, sem nenhuua cobertura; nem estimam nenhuua coussa cobrir, nem mostrar suas vergonhas [...]” (CAMINHA, 1994, p. 129), ou ainda: “[...] estiraram se asy de costas na alcatifa a dormjir sem teer nenhuua maneira de cobrirem suas vergonhas, as quaaes nom heram fanadas, e as cabeleiras d elas bem rrapadas e feitas” (CAMINHA, 1994, p. 130), em ambas as passagens o cronista se dedica a observação tanto da parte do corpo quanto do hábito atípico do povo, mostrando, evidentemente, estranheza e dificuldade na aceitação. E o que sugere é apagar essas distinções e essa cultura dita selvagem através da religião:

poruqe çerto esta jente he boa e de boa sijnprezidade, e enpremarseá ligeiraente neeles qualquer crunho que lhes quiserem dar; [...] e portanto Vosa Alteza, pois tamto deseja acreçentar na santa fe católica, deve emtender em sua salvaçam, e prazerá a Deos que com pouco trabalho será asy. (CAMINHA, 1994, p. 138)

A proposta é justamente o emprego da religião e dos dogmas católicos e eurocêntricos para a dominação dos índios e a extinção de alguns hábitos, como o comer de alguns frutos, ou como os modos de vestimentas (ou ausência delas), dentre outros. Tais discursos, ora de glória ora de “espanto”, tornam a descrição ambígua e também analógica.

Todavia, a barbárie presenciada pelos portugueses é reversível, já que os autóctones mostram-se passíveis de conversão. O seu comportamento é isentado por Caminha sob a perspectiva de que ele é passível de educação, e há ânimo suficiente por parte dos portugueses para tal empreitada. Assim, cumpre-se a missão de salvar a alma dos índios e de colonização com vistas aos metais preciosos do novo paraíso terreal.

Os argumentos realizados, de modo geral, por analogia, ilustram o imaginário corrente da época de Caminha, imaginário que excelentemente representa. E, pelo seu caráter eurocêntrico é, ao mesmo tempo, um extermínio da cultura local, tal como afirma Todorov na obra *A conquista da América: a questão do outro* (TODOROV, 1999, p. 6).

A *Carta* expõe de diversas formas (pela sugestão de conversão dos autóctones, pelos impecilhos comunicativos encontrados, pelas analogias usadas na caracterização, e etc.) o início de uma oposição entre nativos e colonizadores que permeará a história da Nova Terra até os dias de hoje. É documento essencial para que se entenda uma disposição colonizadora e pouco atenta aos valores do diferente, que reverbera em problemas sociais em todos os momentos da história do Brasil.

Referências Bibliográficas

CAMINHA, Pero Vaz De. Carta. In *Obras Completas* de Jaime Cortesão. Vol. VI. INCM – Imprensa Nacional Casa da Moeda. p. 127 – 142.

CRISÓVÃO, Fernando. *O mito do “novo mundo” na literatura de viagens*. in Revista Usp, São Paulo, n.41, p. 188-197, março/maio 1999

FONSECA, Pedro Carlos Louzada. *Bestiário e discurso do gênero no descobrimento da América e na colonização do Brasil*. Bauru, SP: Edusc, 2011.

FRANCO JR, Hilário. *Cocanha a história de um país imaginário*. São Paulo: Cia das Letras, 1998.

_____. Modelo e Imagem. O pensamento analógico medieval. In: *Bulletin Du centre d'études médiévales d'Auxerre*. BUCEMA, Hors série n° 2, 2008.

HOLANDA, Sergio Buarque de. *Visão do Paraíso*. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

LE GOFF, Jacques. *O imaginário medieval*. Trad. Manuel Ruas. Lisboa: Estampa, 1995.

TODOROV, Tzvetan. *A conquista da América: a questão do outro*. Trad. Beatriz Perrone Moises. 3ª Ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

TRIGO, Salvato. *Ensaio de Literatura Comparada Afro-Luso-Brasileira*, Lisboa, Veja, 1994.

A RELEITURA DE CAMÕES E PÊRO VAZ DE CAMINHA EM *INVENÇÃO DE ORFEU*, DE JORGE DE LIMA

Suene HONORATO (Unicamp)¹⁰⁰

Resumo: Em *Invenção de Orfeu*, de Jorge de Lima, o poeta – personagem principal da aventura de “fundação da ilha” – assimila discursos de autores diversos, compondo com eles semelhanças e diferenças. Em relação a trechos de *Os lusíadas* de Camões e da Carta de Pêro Vaz de Caminha, observa-se que a apropriação será constituída sob o signo da diferença, como índice do projeto poético delineado na obra, enquanto epopeia moderna que procura negar a celebração de guerras de conquista.

Palavras-chave: Luiz de Camões; Pêro Vaz de Caminha; *Invenção de Orfeu*; epopeia moderna.

Em 1952, Jorge de Lima publicou *Invenção de Orfeu* (IO), longo poema em dez cantos numa linguagem de lastro surrealista, em que o personagem principal é o poeta e sua aventura de “fundação da ilha”. Ao longo de mais de meio século de recepção, a crítica tem afirmado seu caráter hermético, cujo propósito seria a busca da palavra original, desvinculada de valores extra-artísticos, numa metalinguagem que apontaria apenas para si mesma.

Sendo o poeta o personagem principal da obra, o recurso à metalinguagem será indispensável. O que se lê ao longo dos dez cantos é a tentativa, sempre falha, de fundar um mundo por meio da palavra poética. Porém, essa tentativa se faz não só da metalinguagem, mas também a partir de referências a eventos históricos e às tradições literária, mítica e bíblica. A recorrência a elementos que compõem um universo cultural e simbólico compartilhado é um forte indício de que IO não se constitua propriamente como poema hermético.

No texto de IO, é possível reconhecer inúmeras vozes¹⁰¹. É delas que o poema se faz, compondo diferenças e semelhanças. Já no primeiro poema encontra-se a referência a *Os lusíadas*, de Camões: o “barão assinalado” é transformado em “barão de manchas condecorado”, navegando sem rumo uma “ébria embarcação”¹⁰² (LIMA, s/d, p. 15). Por aí se percebe que a voz camoniana será apropriada pelo poeta sob o signo da diferença. Os motivos para isso serão reconhecidos ao longo de IO: se a crise vivida pelo império português à época de Camões fazia crer que as expansões marítimas, sob a bandeira cristã, poderiam promover a grandeza material e moral que alentaria a alma portuguesa; para o poeta de IO, obra escrita sob o impacto da Segunda Guerra, não é possível celebrar guerras de conquista, pois “o mundo ia acabar, nasceu no mar / um cogumelo imenso, um cogumelo” (LIMA, s/d, p. 208), versos ao lado dos quais Jorge de Lima anotou¹⁰³ a expressão “bomba atômica”.

¹⁰⁰ Doutoranda pela Universidade Estadual de Campinas. Campinas (SP), Brasil. E-mail: suenehonorato@gmail.com.

¹⁰¹ A esse respeito, confira-se *Montagem em Invenção de Orfeu*, livro em que o crítico Luiz Busatto (1978) identifica a colagem de versos de Virgílio, Dante, Camões, dentre outros, como procedimento poético que garantiria a originalidade de IO.

¹⁰² Percebe-se aí também a referência ao “Barco bêbado” de Rimbaud como proposta de naufrágio, retomada em outros momentos de IO.

¹⁰³ As inscrições apostas aos poemas, encontradas a partir da segunda edição, foram feitas por Jorge de Lima pouco antes de seu falecimento, em 1953, como relata o biógrafo Povina Cavalcanti (1969, p. 240): “[...] já muito doente anotou-o marginalmente revelando certos segredos, algumas chaves, diversas indicações que serviram de bússola aos seus intérpretes”.

É preciso lembrar que Camões e outros poetas do século XVI estavam às voltas com o “desconcerto do mundo”, isto é, a degenerescência da humanidade motivada pelo não cumprimento dos valores cristãos. Em *Os lusíadas*, o tema será tratado todo o tempo. Veja-se o discurso do Velho do Restelo e do gigante Adamastor, ambos condenando a vontade de glória vã do povo português, fundada na soberba – pecado que marca o mito bíblico da Queda. O episódio da Ilha dos Amores, ao final do qual os portugueses serão tornados merecedores da fama, cumpre o papel de colocar o amor como centro organizador da harmonia universal e solucionar o desconcerto do mundo (SENA, 1980, p. 76). Mas essa é uma projeção futura que o narrador de *Os lusíadas* procura efetivar no plano literário. Como se sabe, seu discurso final (X. 145)¹⁰⁴ é pontuado de desilusão:

Não mais, Musa, não mais que a lira tenho
Destemperada e a voz enrouquecida,
E não do canto, mas de ver que venho
Cantar a gente surda e endurecida.
O favor com que mais se acende o engenho
Não no dá a pátria, não, que está metida
No gosto da cubiça e na rudeza
Dua austera, apagada e vil tristeza.

Nesses versos, observa-se que a glória conquistada pelos heróis no poema não se confirma no cotejamento com a realidade extra-literária, já que o poeta vê a pátria submetida ao desconcerto do mundo; assim, pede que a musa cesse. As imagens da “lira destemperada” e da “voz enrouquecida” evidenciam o desgaste sofrido pelo poeta ao lidar com a degeneração moral, apontando, de certo modo, a inutilidade de sua mensagem, já que direcionada a “gente surda e endurecida”.

Em IO, o poeta também não reconhece no mundo exterior matéria para a confecção do seu canto. O presente da escrita marca predominantemente signos sombrios; a história é tomada na perspectiva mítica de uma história da Queda; há, em muitas passagens, o reconhecimento do predomínio do mal sobre a natureza humana. O poeta está constantemente se havendo com crimes perpetrados contra a humanidade, culpa que ele compartilha reconhecendo sua filiação à raça degenerada iniciada com o mito da Queda: “pois nesses fins de tempo sou um certo // cavaleiro chamado Adão segundo / flagelado de quedas, e *barão* / de azorragues de fogo *assinalado*” (LIMA, s/d, p. 195 – grifo meu). Se, de um lado, há certa coincidência entre o desconcerto do mundo assinalado por Camões e a perspectiva de leitura da história assumida pelo poeta de IO; por outro, o *barão* assinalado não será vestido do heroísmo que *Os lusíadas* lhe conferem. Nesses versos, ele participa, tanto quanto o poeta, da raça adâmica deitada em pecado.

Dessa maneira, o poeta de IO vai construindo o signo da diferença como marca da apropriação de versos camonianos. O narrador de *Os lusíadas* glorifica eventos históricos por meio do canto: inscrita sob o signo da fábula poética da Ilha dos Amores, que possibilitaria o afastamento do desconcerto do mundo, a guerra santa pode ser tomada como justificativa para o “aumento da pequena cristandade” (I. 6. 4). Em IO, ao contrário, a violência que o poeta depreende dos processos de dominação implica sua opção por cantar uma “epopéia sem guerreiro” (LIMA, s/d, p. 136) ou coisas sem grandeza: “Nem tudo é épico e oitava-rima / pois muita coisa desabada / tem seu sorriso cotidiano” (LIMA, s/d, p. 101) – versos em que a alusão ao gênero épico e à oitava-rima não podem deixar de remeter ao projeto camoniano de *Os lusíadas*.

¹⁰⁴ As referências a *Os lusíadas* serão feitas em acordo com o sistema adotado pela maioria dos camonistas: em algarismo romano indica-se o canto, seguido, em algarismos arábicos, do número da estância e do número do(s) verso(s) dentro da estância, quando necessário. A edição consultada encontra-se referida na bibliografia.

No poema II do Canto VI, ao lado do qual figura a inscrição “Redondilha com intenção puramente revolucionária”, percebe-se claramente qual o heroísmo possível para o poeta de IO: o heroísmo está na apresentação de objetos do cotidiano; os heróis são ladrões, operários, prostitutas; o poeta diz ser necessário dar ao mundo um canto novo, de “guerra contra guerreiros” (LIMA, s/d, p. 114), e termina afirmando a fé cristã como única via para a convivência pacífica entre os homens. Nesse contexto, o tema da navegação se torna uma lembrança dolorosa, que merece ser apagada, como se pode observar nos versos “Diante do que entrevi resolvi desdenhar-me / e apagar de meu corpo o que houvesse de mar” (LIMA, s/d, p. 132), dos quais se percebe que a operação de recusar aventuras marítimas implicaria o afastamento da soberba, do desejo de glória que motiva os navegadores.

As referências à colonização do Brasil contribuem para negar a celebração dos eventos históricos que dão matéria ao épico camoniano. Especialmente no Canto I de IO, encontram-se poemas que denunciam a difícil situação estabelecida entre índios, escravos e colonizador. A Carta de Pêro Vaz de Caminha, no Poema XXXI desse Canto, é retomada textualmente. Veja-se um exemplo:

A feição deles é serem pardos, maneira d'avermelhados, de bons rostos e bons narizes, bem feitos (CAMINHA, 1997, p. 14 – grifo meu).

Tem, ao longo do mar, nalgumas partes, grandes barreiras, delas vermelhas e delas brancas, e a terra por cima toda chã e muito cheia de grandes arvoredos. *De ponta a ponta é tudo praia-palma, muito chã e muito formosa.* Pelo sertão nos pareceu, vista do mar, muito grande, porque, a estender olhos, não podíamos ver senão terra com *arvoredos*, que nos parecia muito longa.

[...] Porém a terra em si é de muito *bons ares*, assim frios e temperados, como os de *Entre Doiro e Minho*, porque neste tempo de agora os achávamos como os de lá.

Águas são muitas; infindas. E em tal maneira é graciosa que, querendo-a aproveitar, *dar-se-á nela tudo*, por bem das águas que tem.

Porém, o melhor fruto que dela se pode tirar me parece que será salvar esta gente (CAMINHA, 1997, p. 50-51 – grifos meus).

[...] Essa terra dançada, D. Manuel,
de ponta a ponta é toda de arvoredos.

É toda de arvoredos e de *ar bom*,
como o ar bom de *Entre-Douro-e-Minho*, e as *águas*
são muitas, infinitas, tudo dando
dando peixe, lavando a carne nua,
lambendo os pés da selva embaraçosa.
A feição é ser parda, bons narizes
(LIMA, s/d, p. 35 – grifos meus).

Comparando-se os trechos, percebe-se que, a despeito da diferença entre os gêneros textuais relato de viagem e poesia, as descrições do novo mundo e de seus habitantes se combinam. É preciso lembrar que o tom dos relatos de viagem portugueses privilegiava o realismo descritivo em detrimento da imaginação – proposta que Caminha deixa clara no início da Carta; daí afastar a confecção de imagens que falseassem a objetividade¹⁰⁵. De certo modo, ao inserir trechos da Carta no poema, serão reabilitados elementos da fantasia criativa:

¹⁰⁵ A propósito, confira-se no primeiro capítulo de *Visão do paraíso*, de Sérgio Buarque de Holanda (2000), a análise da motivação realista dos relatos de viagem, atribuída à visão arcaizante dos portugueses.

a terra dançada, águas dando peixe e lambendo os pés da selva embaraçosa. No entanto, o recorte do Poema XXXI não deixa ver outras diferenças que se somam a essa. Já na primeira estrofe, a voz enunciativa, em primeira pessoa do plural, é caracterizada como “nós os devastadores e assassinos” (LIMA, s/d, p. 35). Assumindo também outras vozes, o poeta vai desenhando um quadro de aniquilação dos índios, desde o contato com o colonizador até a integração à vida civilizada dos poucos que restaram, reconhecendo sua herança nos modos de falar e de ser do brasileiro. Portanto, embora também comprometido com valores cristãos, o poeta de IO termina por colocar sob suspeita a ideia de salvação religiosa dos povos nativos proposta pelo projeto de navegação português e justificada em *Os lusíadas*.

Em outro poema do mesmo canto, lê-se a advertência aos escribas sobre como compor os relatos de viagem:

Não esqueçais escribas os somenos,
as geografias pobres, os nordestes
vagos, os setentriões desabitados
e essas flores pétreas antilhanas.

Há nesses mapas números pequenos,
uns tempos esbraseados para pestes
e muitos ossos túbios chamuscados,
faces perdidas, formas inumanas.

Não esqueçais, escribas, ir contando
nas cartas o que está aparente, ao lado
das invenções em seu fictício arranjo.

E os pequenos orgulhos, sempre quando
quereis fugir ao mundo persignado,
ó impenitente e despenhado arcanjo
(LIMA, s/d, p. 17).

A advertência que aqui se identifica tem o objetivo de fazer que sejam incluídos nos relatos de viagem as condições refratárias ao projeto de colonização de novas terras. Ao invés da impressão de prosperidade presente na Carta de Caminha, fundada em lugares comuns das narrativas sobre o Novo Mundo, onde se acreditava estar o Paraíso Terreal (HOLANDA, 2000), as imagens da terra descoberta que o poeta oferece na primeira estrofe são signos da aridez: geografias pobres, nordestes vagos, setentriões desabitados, flores pétreas. Na segunda estrofe, o poeta destaca “números pequenos” nos mapas de navegação, colocando em relevo elementos a que os relatos de viagem não dão visibilidade. A metaforização confere a esses elementos um caráter sombrio, pela fantasmagoria das faces perdidas e formas inumanas, que se relacionam à imagem da morte sugerida por ossos chamuscados e tempos propícios para pestes. O poema promove uma troca de posições entre poeta e escribas: o poeta diz revelar o que está aparente, isto é, a realidade tal qual a percebe, ao passo que atribui aos relatos de viagem o caráter fictício que os escribas, em especial os portugueses, procuraram afastar. Por fim, o poeta evoca, pela referência à fuga do “mundo persignado”, a não observância dos valores cristãos, fazendo incluir nos relatos de viagem os “pequenos orgulhos”, remetendo mais uma vez ao tema da Queda; e termina espelhando na face dos navegantes a imagem do demônio. O mito de fundação da ilha Brasil que os relatos de viagem quinhentista colocaram em curso parece, dessa forma, se desfazer em IO.

Assim, o tema da navegação, como figura da soberba humana que se verifica tanto no mito da Queda quanto nos eventos históricos referidos no poema, adquire feição particular na

obra, fazendo do poema uma nau à deriva e do poeta um náufrago que nega a orientação de bússolas e astrolábios¹⁰⁶.

Segundo Jorge de Lima, a feitura do poema revela o desejo de “modernização da epopeia”, expressão aparentemente contraditória que comporta sentidos importantes para a leitura do livro. A contradição se explicaria pelo fato de a epopeia ser considerada um gênero literário inadequado para a expressão dos dramas do homem moderno, como foi posto por Hegel na *Estética* e por Lukács em *A estrutura do romance*. No Brasil do século XIX, José de Alencar contribuiu para a afirmação do desgaste do gênero épico com o conhecido episódio da polêmica contra *A confederação dos tamoios*, épico de Gonçalves de Magalhães patrocinado por D. Pedro II, no bojo do sentimento recente de independência. É de se notar que no modernismo brasileiro quase não se encontram obras de feição épica. Porém a incompatibilidade entre épica e modernidade só se justifica segundo uma concepção evolutiva dos gêneros literários, pela consideração de que as epopeias, tendo origem na tradição oral, teriam “evoluído” para o romance. Compreender a configuração épica na modernidade implica considerar que, como os demais gêneros literários, a epopeia foi-se modificando ao longo do tempo; daí uma epopeia moderna guardar pouca semelhança com as epopeias homéricas, que forneceram o modelo a partir do qual o gênero foi delineado.

O projeto épico de IO constitui-se da negação de guerras de conquista, da celebração dos heróis anônimos que ficaram à margem da história, da tentativa de afastar do horizonte poético eventos que corroborem a degenerescência da humanidade. O barco à deriva, enquanto representação desse desejo, é a imagem em que o poema se espelha, assumindo formalmente esse navegar sem rumo certo: estrutura-se na imprecisão de limites espaciais e temporais, permitindo tornar múltiplos os caminhos possíveis para se chegar à ilha, ao mesmo tempo afirmando a impossibilidade de alcançá-la. Assim, IO se faz uma espécie de permanente rascunho, num movimento contraditório que será sustentado até o último canto, em que o poeta propõe recomeçar a aventura de fundação de uma nova cosmogonia por meio da palavra poética.

Referências bibliográficas

- BUSATTO, Luiz. *Montagem em Invenção de Orfeu*. Rio de Janeiro: Âmbito Cultural, 1978.
- CAMINHA, Pêro Vaz de. *Carta a El-Rei D. Manuel sobre o achamento do Brasil*. Lisboa: Expo'98, 1997 (98 Mares).
- CAMÕES, Luís de. *Os lusíadas*. Belo Horizonte: Ed. Itatiaia, 1990.
- CAVALCANTI, Povina. *Vida e obra de Jorge de Lima*. Rio de Janeiro: Edições Correio da Manhã, 1969.
- HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Visão do paraíso: os motivos edênicos no descobrimento e colonização do Brasil*. São Paulo: Brasiliense; Publifolha, 2000.
- LIMA, Jorge de. *Invenção de Orfeu*. Rio de Janeiro: Ediouro, s/d.
- SENA, Jorge de. A estrutura de “Os lusíadas”. In: _____. *A estrutura de “Os lusíadas” e outros estudos camonianos e de poesia peninsular do século XVI*. Lisboa: Edições 70, 1980, p. 65-176.

¹⁰⁶ Vejam-se os versos: “Empreendemos com a ajuda dos acasos/ As travessias nunca projetadas, / Sem roteiros, sem mapas e astrolábios / E sem carta e El-Rei contado a viagem” (LIMA, s/d, p. 16).

AUCTORITAS, ARGUMENTAÇÃO E REPRESENTAÇÃO EM A COSMOGRAFIA UNIVERSAL DE ANDRÉ THEVET

Alessandra F. Conde da SILVA (UFPA)¹⁰⁷

Resumo: No século XVI, interessados no território Atlântico Ocidental recém-descoberto, países como a França enviaram, em suas expedições de reconhecimento e colonização, cronistas e viajantes que relataram a cultura dos povos nativos, descreveram a fauna e a flora e a geografia locais. Nesse contexto surge o padre franciscano e cosmógrafo André Thevet, autor de *As Singularidades da França Antártica* (1558) e de *A Cosmografia universal* (1575), cujas obras refletem o imaginário da época, envolto às representações de bruxas e feiticeiras, demônios, monstros e animais desconhecidos ou fantásticos. Os registros dos cronistas mostram-se como um *corpus* histórico, etnográfico e sociológico construídos mediante os seus próprios sistemas de representações culturais. Os parâmetros e os procedimentos empregados no processo de escrita, relatos e descrições seguiram bases clássicas e medievais, ainda vigorantes, tanto estruturalmente, quanto conceitualmente. Motes como a *auctoritas*, a argumentação e a representação e desdobramentos possibilitam-nos ver em que linhas os padrões estéticos e intelectuais europeus foram adaptados para a descrição da paisagem e cultura americanas. Mas não somente isso, tais motes representam o estilo de Thevet quanto à tentativa de familiarizar o leitor do século XVI sobre as novas descobertas. Para este estudo utilizamos as obras de Carlo Ginzburg, Hayden White, Jacques Le Goff, Umberto Eco, James Frazer, Hilário Franco Júnior, Heinrich Lausberg, Tzvetan Todorov e ainda outros, como amparo teórico.

Palavras-chave: *Auctoritas*; Argumentação; Representação; *A Cosmografia universal*; André Thevet.

Introdução

No século XVI, interessados no território Atlântico Ocidental recém-descoberto, países como a França enviaram, em suas expedições de reconhecimento e colonização, cronistas e viajantes que relataram a cultura dos povos nativos, descreveram a fauna e a flora e a geografia locais. Com essa prática, amplificou-se a ocorrência de uma literatura de viagens. O francês André Thevet é um deles. Frade franciscano, Thevet passou doze semanas no Brasil, aportando na região então conhecida como Cabo do Frio em 10 de novembro de 1555 e seguiu para o Rio de Janeiro, dele saindo em 31 de janeiro de 1556. Em sua curta temporada em terras brasileiras procurou conhecer a cultura e a natureza. Como cosmógrafo do rei francês e já acostumado a muitas viagens, como revela em *As singularidades da França Antártica* (1978), Thevet pretendeu “legitimar suas descrições pela força do testemunho pessoal” (CALLADO, 2009a, p. 23), ainda que tenha estado pouco tempo em solo nacional e acamado, devido às doenças tropicais.

André Thevet nasceu em Angoulême, em 1502, e morreu em Paris (1592). Escreveu além de *A Cosmografia universal* (1575), *As Singularidades da França Antártica* (1558) e *Cosmografia do levante* (1554). Esta narrativa é referente à viagem ao oriente, à Ásia Menor, à Grécia e à Terra Santa. Foram os noventa dias passados no Brasil que deram à Thevet argumentos para escrever *A Cosmografia* e *As Singularidades*. Nesta, de forma mais concisa,

¹⁰⁷ Universidade Federal do Pará. Faculdade de Letras (Campus de Bragança). Pará. Brasil. E-mail: afcs77@hotmail.com.

constará as suas aventuras e experiências, em meio às singularidades culturais e naturais de cada região, desde a saída da França em 1555, sua passagem pela África, passando pelo Brasil e sua visita ao Canadá. Aquela apresentará um registro mais detalhado da cultura nativa brasileira e descrição da geografia e natureza exuberante. No Brasil, as primeiras edições das duas obras são as do ano de 1978 para *As Singularidades da França Antártica* e 2009 para *A Cosmografia universal*. Neste trabalho, são utilizadas essas edições.

Como capelão e cosmógrafo, Thevet participou da expedição de Villegagnon, vice-almirante da Bretanha, encarregado da fundação da França Antártica, domínio francês em terras brasileiras. A personagem Villegagnon é o pivô de uma grande altercação envolvendo dois cronistas franceses: Jean De Léry e Thevet. Tendo o vice-almirante convidado ministros de Calvino para integrarem a campanha, sinal de um flerte protestante que não se alicerçou, causando desagrado no primeiro e fatais consequências para alguns dos reformistas, uma antipatia entre os cronistas, representantes da cultura protestante e católica, não tarda a formar-se. Em alguns de seus escritos, Jean De Léry e Thevet acusam-se mutuamente. O primeiro denuncia a impropriedade da narrativa do franciscano. Já este não deixa de criticar arduamente os reformadores em suas crônicas, tão pouco isenta os calvinistas sobre a responsabilidade do fracasso do projeto França Antártica. Juntamente com Claude D'Abbeville e Yves d'Evreux formam o grupo de cronistas franceses que nos séculos XVI e XVII forneceram aos europeus um olhar sobre o Brasil.

A literatura de cronistas e viajantes, desde o início, logrou grande importância. As histórias exóticas do Novo Mundo encantavam os europeus ávidos pelo maravilhoso. As viagens de Marco Polo à Ásia, por exemplo, no século XV, permitiram registros de eventos e personagens maravilhosos, ambos correspondentes à tradição cultural da época, envolta às representações de bruxas e feiticeiras, aos demônios, monstros e animais desconhecidos ou imaginários. As peculiaridades do imaginário contidas nos registros de viagem não são de exclusividade do campo artístico (iconográfico ou literário), pois elas representam a mentalidade do homem medieval (LE GOFF, 1994, p. 14). Neste sentido, os registros dos cronistas mostram-se como um *corpus* histórico, etnográfico e sociológico construídos mediante os seus próprios sistemas de representações culturais. Os parâmetros e os procedimentos empregados no processo de escrita, relatos e descrições seguiram bases clássicas e medievais, ainda vigorantes, tanto estruturalmente, quanto conceitualmente. Motes como a *auctoritas*, a argumentação e a representação e desdobramentos possibilitam-nos ver em que linhas os padrões estéticos e intelectuais europeus foram adaptados para a descrição da paisagem e cultura americanas. Mas não somente isso, tais motes representam o estilo de Thevet quanto à tentativa de familiarizar o leitor do século XVI sobre as novas descobertas.

Vemos, então, que as crônicas dos viajantes são textos historiográficos ornados com os imaginários clássico e, sobretudo, medieval. O escritor italiano Carlo Ginzburg (2007, p. 32) afirma que no século XVI, para alguns estudiosos da história, o ornato retórico, herdado da Antiguidade, ao lume de Tucídides, poderia ser utilizado como mecanismo tanto para agradar, deleitar, o leitor, quanto para facilitar o processo cognoscível, desde, é claro, que o registro ficcional ficasse presentificado no texto. Esta exigência quinhentista revela a necessidade de definir os limites entre ficção e história, renunciando a ruptura que ocorreria na segunda metade do século XVII “quando começou-se a analisar sistematicamente a diferença entre fontes primárias e fontes secundárias” (p. 24). Vejamos, por ilustração, o caso do discurso: o discurso direto num texto com vistas históricas deveria ser marca do discurso ficcional. Este recurso seria utilizado como ornamento. Em contrapartida, o discurso indireto provaria a veracidade do enunciado. A concepção da época conectava estreitamente a História à retórica, o que permitia que a verdade fosse ornada com algum acréscimo (p. 32). As constatações de Ginzburg, ligeiramente abordadas acima, levam-nos a compreensão de que as referências ficcionais, encontradas na cronística de Thevet atenderam ao mesmo parâmetro. Por

referências ficcionais entendamos certas perspectivas sobre uma mesma personagem representada atraente ou desdenhosamente, ou a apresentação de um dado cultural visto ora como uma grandeza ampla, ora diminuta, ou a descrição fisiológica ou figurativa de um mesmo animal etc. Além disso, o pensamento de Hayden White (2001, p. 114) sobre a relação entre ficção e história enceta a presença de uma linguagem figurativa no relato histórico, cuja ocorrência se dá pela necessidade de familiarizar o público sobre o estranho, considerando o emprego da linguagem mais adequada (*aptum*). É claro que o ponto de vista do autor sobre determinado fato determinará a escolha do gênero, “convencionalmente usado em nossa cultura” (p. 105), influenciando o leitor quanto à construção do sentido. A linguagem figurativa é, na verdade, uma estratégia discursiva.

Em ocasiões o texto de Thevet foi contestado por alguns cronistas e estudiosos, incluindo Jean de Léry. Carlo Ginzburg (2007, p. 96) entende que Montaigne veria os escritos do cosmógrafo francês com reservas, talvez influenciado por Léry. Thevet, ao contrário, dizia produzir uma escrita fundamentada na evidência, ainda que, por vezes, tenha se valido da ficção: “Acrescento que eu me propus, desde o início do livro, a escrever inteiramente a verdade acerca daquilo que tive a oportunidade de ver e conhecer”, diz Thevet (1978, p. 47). Políbio (citado por Ginzburg, 2007, p. 20), valorizando as experiências imediatas afirma: “Não é o mesmo julgar coisas por ouvir dizer ou por ter sido testemunha delas: há uma grande diferença. Uma convicção fundada nos testemunho ocular sempre vale mais do que qualquer outra”. Na versão de Thevet há esta preocupação, como veremos. Há de certo a supremacia do olhar sobre o ouvir, pois o olhar liga-se à experiência pessoal. No entanto, a sociedade do século XVI ainda recebia influxos medievais, acolhendo o testemunho oral com veracidade (ZUMTHOR, 1994).

Seja como for, partiremos das narrativas construídas por Thevet, trilhando pelos diversos núcleos narrativos e pelas “narrativas de encaixe” recorrentes (TODOROV, 2006, p. 123), utilizadas, muitas vezes, como mecanismo argumentativo ou complemento narrativo (de reforço), com vistas a dar a conhecer a(s) perspectiva(s) do cronista sobre a nova terra e seus costumes. Nas narrativas do cronista franciscano estão o estranho, o grotesco, registrados quer com perplexidade, quer com indiferença. A perplexidade estampada nos argumentos recebe gradações afetivas, simpáticas ou demeritórias por parte do narrador. O encontro com o outro é revelador e incômodo. Tudo o que sabemos dos nativos, contemporâneos ao cronista, é o que ele próprio nos desenha. De modo geral, as imagens do indígena costumeiramente são interpretadas com representações preconceituosas a partir do *alterego* do narrador, mas podem, a um tempo, ser inferidas como possível lugar de aceitação do outro. Claro esteja que esta posição não é tão nítida. Trata-se, na verdade, de uma sombra ou sussurro percebidos a partir dos pontos de vista enunciados por Thevet. Neles, as vozes, ou sussurros dos nativos podem ser escutados. É na incidência polifônica, quer consensual, quer imprevista que as gradações de simpatia, afeição ou de demérito poderão ser captadas. Dito de outra forma, as representações construídas pelo cosmógrafo francês podem revelar uma imagem agregadora para além do grotesco.

Inicialmente, incorporando alguns princípios e convenções retóricas utilizados por muitos cronistas, o cosmógrafo francês construiu um relato baseado em impressões sensitivas, isto é, suas descrições pautavam-se no que viu, ouviu e experimentou. Muitas das narrativas encontradas nos textos de Thevet, referimo-nos à mitologia indígena, estabelecem-se na categoria do ouvir. Já os dados geográficos, etnográficos e culturais foram captados a partir da ação do experimentar e do ver. Em muitos momentos, consciente da importância de relatar o que viu ou o que experimentou, o cronista francês afirma a legitimidade de algumas de suas narrativas porque não simplesmente as ouviu, atribuindo ao “ver” e ao “experimentar” maior valor e autoridade (THEVET, 2009, p. 107). Atencioso para com as convenções retóricas,

como sabemos, Thevet procurou construir argumentos com vistas a informar sobre e promover as terras recém-descobertas.

1. *Auctoritas*, argumentação e representação

São quatro os temas principais percebidos no discurso de Thevet: a querela entre católicos e calvinistas, as associações da cultura tupinambá com a cultura árabe, com a cavaleiresca e com a clássica. Em suas argumentações, o frade francês se valerá da *auctoritas* e do sistema de representação clássico e medieval. Hilário Franco Júnior (2001, p. 251) define que a *auctoritas* ou autoridade “(...) indica na linguagem medieval os grandes pensadores cristãos, cujas idéias deviam ser aceitas sem contestação. As principais autoridades morais e intelectuais eram os Pais da Igreja”. A ideia da *auctoritas* também se estendia à cultura clássica. A presença da *auctoritas* normatizava o conhecimento, legitimando-o historicamente, institucionalizando o uso iterativo de discursos (LAUSBERG, 1993, p. 120). Trata-se de uma tradição literária que permite tanto validar um outro discurso, quanto registrar imperativamente o seu valor na história. A argumentação¹⁰⁸ surgirá sempre após a apresentação de um elemento ou evento inédito, insólito. Os discursos argumentativos, por vezes, eram agregados a alguma narrativa que os antecedia, como veremos. Nas narrativas construídas por Thevet, por exemplo, os argumentos utilizados para comprovação ou refutação de um assunto, são repletos de subjetividade, explícita ou implícita, posto que a argumentação trate do “estudo da relação entre o implícito e o explícito”, à esteira de Ducrot (MEYER, 1992, p. 118). Para Perelman (1987, p. 234), argumentar é “fornecer argumentos, ou seja, razões a favor ou contra uma determinada tese”. A subjetividade presente nas narrativas e relatos do cronista era uma tendência retórica, uma vez que “a função da retórica seria analisar tecnicamente as questões do cotidiano e construir a defesa de uma posição e jamais ameaçar a inteligência e a lógica dos fatos” (XAVIER, 2011, p. 35). Na defesa de uma posição a subjetividade se revelava.

Em *A Cosmografia universal*, obra dividida em 16 capítulos, não há somente descrições geográficas estratégicas, atendendo aos interesses da França, mas é exposta uma cosmogonia dos Tupinambás, circunscritos os seus mitos e seus costumes. Em muitos momentos, o cronista tece comentários desvalidando informações de outros viajantes sobre a geografia, a toponímia e a cultura indígena. A partir do terceiro capítulo, Thevet inicia o seu sistema intertextual baseado em fontes reais ou ficcionais. Falamos em sistema, pois o cronista parece ter uma preferência de assuntos: o clássico, o mouro, ou árabe, o reformista e o cavaleiresco. Nesse capítulo o cronista fará comentários mais pontuais sobre a cultura

¹⁰⁸ Segundo a retórica a argumentação ou *argumentatio* pertence à *inventio*, uma das cinco fases da elaboração do discurso, estruturado ainda em *dispositio*, *elocutio*, *memoria*, *pronuntiatio*. A *inventio* não deve separar-se da *dispositio*, pois as várias partes do discurso exigem pensamentos diferentes. Aquela, segundo Lausberg (1993, p. 91), “é o acto de encontrar pensamentos (*res*) adequados (*aptum*) à matéria, conforme o interesse do partido representado, pensamentos que servem como instrumentos intelectuais e afectivos para obter pela persuasão (...)”. A *dispositio*, organização das partes do discurso, “é constituída pela escolha e ordenação favoráveis ao partido, as quais, no discurso concreto, se fazem dos pensamentos (*res*), das formulações linguísticas (*verba*) e das formas artísticas (*figurae*)” (p. 95). O discurso é dividido em três etapas, a saber: a etapa inicial (*exordium*), a etapa central (*propositio* e *argumentatio*) e a etapa final (*peroratio*). A *propositio* que antecede a *argumentatio*, “pode ser completada ou até totalmente substituída, por duas exposições mais pormenorizadas”: a *partitio* (“segundo pontos”) e a *narratio* (p. 92). Se no processo de comunicação houver a necessidade de “uma sequência de acontecimentos (p. ex., a sequência de um facto, *factum*), segue-se, nesse caso, à *propositio* uma *narratio* (breve, apropriada ao assunto, clara na ordenação dos pensamentos (...))” (p. 92). A *argumentatio* que se seguirá à *propositio* tem a função de comprovação (*probatio*) ou de refutação (*refutatio*). Esta explanação faz-se necessária para que conheçamos como foi estruturado o sistema de argumentação de Thevet, cujos discursos argumentativos, por vezes, eram agregados a alguma narrativa que os antecedia, ou seja, uma narrativa de encaixe.

indígena. Em passagens anteriores dissera que os índios não tinham qualquer noção de divindade, ponto de vista que retificará mais tarde, porque começará a *ouvir* sobre a mitologia indígena, suas crenças e rituais.

Destacando que no passado os *Toupinamboux* massacraram e devoraram os portugueses, atesta que os franceses foram bem recebidos pelos “ditos selvagens” (p. 48). São eles que relatarão a sua história, recebida de seus pais e antepassados, sobre figuras divinas, semidivinas e homens proeminentes. Tudo começou com *Monan*, o velho ou antigo, sem começo nem fim, que se retirou do convívio entre os homens, porque desprezado e a desordem se instaurara. Outras personagens surgirão como *Irin-magé*, homem tomado ao céu “ou para outro lugar” (p. 50) por *Monan*, fugindo do castigo terreno; *Maire-monan*, o transformador, traído pelo próprio povo, o primeiro *Caraíbe* que significa imortal e era profeta etc. Mas é na passagem que fala da criação do mundo pósdestruído pelo fogo, destacando a ininterrupta chuva e conseqüente formação do mar, que ele se valerá da primeira referência intertextual. De início, põe em cheque a filosofia de Aristóteles contra o criacionismo, mas tomará Platão como *auctoritas* para o seu argumento:

Eis aí um belo exemplo da filosofia deles, mais aceitável, por exemplo, que a de Aristóteles, o qual, incapaz de compreender a onipotência de Deus, preferiu dizer que o mundo existe desde toda a eternidade e confessar que foi a divindade que o formou. E são mais sábios também os selvagens que quase todos os filósofos da Grécia (salvo Platão), os quais atribuíam a criação do mundo a coisas criadas (THEVET, 2009, p. 50-51).

O assunto clássico quer pela presença de filósofos, quer pela mitologia pode ser visto em muitas outras passagens. Vejamos algumas: Ao falar de um descendente de *Maire-monan*, *Maire-Pochy* que herdara do pai o dom da transformação, Thevet toma de empréstimo a Homero o episódio em que os companheiros de Ulisses são transformados em animais por Circe. Para vingar-se dos parentes de sua esposa, *Pochy* convida-os à sua casa e, oferecendo-os farta alimentação, metamorfoseia-os em animais à medida que consumiam os víveres. Por fim, diz-nos o cronista (p. 51): “Se aquela boa gente não fosse destituída de letras, como acontece, eu imaginaria que inventaram essas asnicas, inspirados no que Homero conta na sua *Odisséia* sobre os companheiros de Ulisses (...)”. A presença do assunto clássico é mais frequente n’*As singularidades da França Antártica*. Há referências a Homero, Virgílio, Plínio, Aristóteles, Platão etc.

Falamos anteriormente que a cultura moura ou árabe também foi assunto privilegiado na cronística de Thevet. Os intertextos são muitos. Explicando sobre o *Caraíbe*, profeta, o cronista logo o associa a Maomé. Em outra passagem, tratando do mesmo tema, ao explicar sobre a função exemplar do *Caraíbe* na sociedade indígena, compara-a (a função pedagógica) a eventos da cultura árabe: “Também porque esse *Caraíbe* lhes dizia bem o que lhes queria inculcar, à maneira daquele povo da barbaria ao tempo em que o xerife pregava contra os erros de Maomé, embora fosse ele também maometano” (THEVET, 2009, p. 56). Podemos ver que os argumentos de Thevet se valem do jogo retórico da amplificação. Embora implicitamente, o Xerife, é, *a priori*, apresentado numa perspectiva justa, correta, segundo a concepção cristã da época, mas, a seguir, por conta dessa mesma concepção, é lembrado ao leitor que ele era maometano. A diminuição do valor é instantânea.

Recorrendo novamente à cultura árabe, o cronista se valerá de uma narrativa que ele ouviu na Palestina sobre um cão encantado. Aliás, essa história é um intertexto referente à primeira narrativa: *Moritolyf* e a sua função protetora. *Moritolyf* é um grande macaco com a missão mágica de guardar uma pedra sagrada para os indígenas, em memória ao *Caraíbe Maire-monan*. Conheçamos, então, as duas narrativas:

Acreditam eles piamente, e transmitem essa crença de pai para filho (...) que por muito tempo a dita pedra esteve sob a guarda de um animal chamado *Moritolyf*, do porte de um outro que tive ocasião de ver na terra deles, e a que chamam na sua língua *Murup*, que é uma espécie de grande macaco, de cor amarela, que chora como criança, e tem rabo muito comprido, e é difícil de pegar devido a sua extrema ligeireza. (...) Esse *Moritolyf* (é, pelo menos, o que dele contam) ficava dia e noite junto da pedra, como se a ela estivesse preso por encantamentos de um *Zoroaft* ou outro qualquer dos antigos nigromantes. E, desde que alguém viesse com a intenção de apoderar-se da dita pedra, e dela se acercasse, a fera soltava tão grande grito que era ouvida a um dia inteiro de distância, para que todos os habitantes da vizinhança se reunissem e viessem em socorro de coisa tão rara. Quanto a mim, tendo ouvido tal fábula daqueles selvagens, e a devoção que tinham àqueles sítios, e a aproximação daquela fera, lembrei logo do cão encantado que havia, outrora, na Palestina, entre Beirute e Trípole, da Síria. Os árabes me mostraram o próprio local onde ficava esse gentil cão (o rochedo ainda lá se encontra), o qual de tal maneira adestrado pela mágica que, logo que algum navio mercante, carregado de riquezas, se acercava de dez ou doze léguas, o cão uivava tão alto que os piratas do país o ouviam e não deixavam de acorrer para atacar e pilhar os viajantes. Esse cão foi abatido por causa das grandes pilhagens e das queixas que os mercadores em demanda do Egito e da Síria fizeram ao imperador e ao Senado de Roma. Da mesma forma, desapareceu essa fera *Moritolyf* logo depois do dilúvio, por causa de um dos profetas locais, que escapara, com os filhos das fauces do animal. Esse levava uma vida tão má, tão do desagrado das estrelas, que a Lua, que esses selvagens têm na conta do chefe dos astros que estão no céu, e o primeiro dos astros, ordenou ao Sol e aos demais astros que removessem o *Moritolyf* e entregassem aos próprios homens a guarda da sua pedra, sob pena de derrota e ruína (THEVET, 2009, p. 63-64).

O cronista francês mantém o seu sistema baseado em sensações. Nas duas narrativas diz ter “visto” a pedra sagrada e o rochedo em que ficava posto o cão encantado: “Os árabes me mostraram o próprio local onde ficava esse gentil cão (o rochedo ainda lá se encontra)” (p. 64). Em contrapartida, preocupado com as comprovações, sobre a narrativa de *Moritolyf*, o cronista exclui-se da legitimação ao utilizar a expressão modalizadora “é, pelo menos, o que dele contam” (p. 64), processo avaliativo bem diferente do que ocorrera com o relato comparativo sobre as culturas indígena e árabe. Neste a avaliação é axiológica ou apreciativa, pautada, conforme Nilce Martins (2000, p. 191-192), em “binômios *bom/mal*, *bonito/feio*, *útil/inútil*. Aqui a subjetividade se intensifica, sendo a avaliação de caráter pessoal”.

As narrativas de *Moritolyf* e do cão encantado permitem-nos, de certa maneira, depreender dos argumentos do cronista uma tênue inclinação a uma subjetividade afetiva, percebida a partir de um acréscimo narrativo, ou melhor, do elemento que liga as duas narrativas. A avaliação ainda persiste axiológica ou apreciativa. Reforçando a tendência à analogia, presente em todo o seu discurso, ao incluir uma outra narrativa, Thevet faz uso do recurso da contiguidade ou da narrativa de encaixe, descrita por Todorov. Para Raimundo Carvalho (2010, p. 19), “a contigüidade é um efeito de linguagem criado a partir dos nexos que o poeta vai inventando para ligar uma história à outra”. A continuação do assunto ocorre com a inclusão de uma outra narrativa que terá a função de contextualizar a primeira, reforçando os pontos de contato. Procedimento utilizado desde a Antiguidade por Ovídio (CALVINO, 2007). O *rípio* “lembrei” é o elemento de ligação entre as duas narrativas. Consideremos que os rípios, para Umberto Eco (2003, p. 193), são “pontos de apoio necessários ao andamento do conjunto, pontes, soldaduras”. A princípio sem grande valor, se realizada uma leitura apressada, o termo passa, quando recebe maior atenção, a representar o

estado anímico do cronista em relação à narrativa indígena: o lembrar é agradável. É neste ponto que a subjetividade afetiva é expressa. Como num salto o cronista, que sente simpatia pelo cão, tem no macaco o mecanismo da lembrança.

A ação de lembrar ocorre ao contemplar os elementos similares: elementos iterativos [“grandezas constantes”, segundo esclarece Propp (2001, p. 16)] – objeto mágico, animal protetor, desaparecimento do animal e sons animalescos. No entanto, as narrativas combinadas também apresentam diferenças: os tipos de objeto, de animal e de sons e a forma como há o desaparecimento dos bichos – “grandezas variáveis”. A contiguidade amplia o assunto, mas também o modifica. Há, então, “continuidade e mobilidade do conjunto” (CALVINO, 2007, p. 40). Em síntese, a narrativa contígua intensifica o valor da primeira. O impacto é explícito e a emotividade absoluta. De certa maneira, poderíamos pensar que a segunda narrativa funcionaria como metanarrativa, ou, em outras palavras, como *auctoritas* à primeira história ou a segunda representaria a primeira. Como afirmou Umberto Eco (1989), o homem medieval (consideremos a perspectiva medieval ainda reverberante no século XVI) necessitava de um símbolo que representasse as ideias, como num espelho. Era necessário colorir as verdades, ornar os feitos. É daí que a ideia de representação de Ginzburg se avizinha. Para Carlo Ginzburg (2001, 85), a representação marca a relação entre algo ausente que passa a estar presente, via representação, ao mesmo tempo que alude à ausência de algo presente. Ora, toda representação (pensemos em imagem) tem um contexto que auxilia no processo de formação da própria representação. A primeira narrativa, desconhecida para o público renascentista, seria melhor visualizada quando representada pela segunda. Nesta, *in praesentia*, a história de *Moritolyf*, *in absentia*, poderia ser recordada. Metaforicamente, o cão é o macaco e metonimicamente o macaco é visto no cão.

Fatos de natureza reformista também são motes discursivos do cronista. Falando sobre a nudez indígena, Thevet cria um quadro argumentativo interessante: ora é atraente, porque escusa os índios, ora é reducionista. O assunto da nudez serve para reforçar uma suposta tradição entre uma dada comunidade protestante. Consideremos que é o século da Reforma Protestante e como frade que era a defesa da fé católica lhe era inerente. Em seu relato, após focar o costume da nudez entre os índios, salienta: “Teria sido preciso enviar a esses selvagens os adamitas, que imitavam seu primeiro pai, andando nus no pelo pela Boêmia, saídos da escola de Wycliffe e Jean Huss, o único ornamento da antiguidade dos heréticos de nosso tempo” (THEVET, 2009, p. 101). Segundo Le Goff (2007, p. 244) em *Raízes medievais da Europa*, as ideias de Huss e Wycliffe influenciaram o movimento da Reforma Protestante no século XVI, mediante ideias liberais. Em outro momento, descreve o franciscano, ouviu, quando já estava na Europa, sobre uma sedição entre franceses católicos e protestantes, ocorrida por volta de 1557. Não tarda a argumentar contra o calvinismo, ainda que não nomeie o desafeto Jean de Léry (THEVET, 2009, p. 32-33).

Para rematarmos a apresentação do sistema intertextual utilizado por Thevet, trataremos do assunto cavalheiresco. Acima expusemos a narrativa de *Maire Pochy*, *Caraiibe* que transformou os familiares da esposa em animais. O neto deste casal, *Maire Até* “tomou uma mulher da sua terra” (p. 70). Grávida e abandonada pelo marido, que demandava as “regiões longínquas”, a mulher tinha na companhia do filho, ainda em seu ventre, o conforto e recebia as indicações do caminho percorrido pelo pai. É neste momento que o cronista utilizará a primeira referência ao mote cavalheiresco: “(...) a gente acreditaria que o nascituro era mais perfeito que o tal profeta inglês Merlin, o qual diziam filho de um demônio Súcubo que falava e convencia estando ainda no ventre da mãe e quando esta já amamentava Merlin” (p. 70). Esta citação mostra o que parece ser um grande equívoco de Thevet, porque Merlin não era filho de um súcubo, mas de um ícubo. Tendo Merlin mãe humana, como explicita o livro de *Merlin*, o pai seria um demônio ícubo. Dela o mago herdou a bondade e do pai diabólico “apenas a magia da visão do futuro” (MEGALE, 1988, p. 9).

A presença de Merlin na narrativa referencia a sua função mágica exercida nas histórias do ciclo arturiano. O nascimento sobrenatural do profeta é o complemento à primeira narrativa sobre a origem do filho de *Maire Atá*. A utilização da menção ao súcubo ampara-se nos padrões estéticos e ideológicos medievais. No *Malleus Maleficarum* (s/d, p. 34), obra do século XV, de Jacob Sprenger e Heinrich Kramer, os súcubos dizem respeito às entidades demoníacas femininas e os incubos às masculinas: “Pues el demonio es el súcubo del hombre, y se convierte en incubo de una mujer”. A relação sexual entre humanos e demônios súcubos e incubos fora tratada no *Malleus Maleficarum* e também por Santo Agostinho em *Cidade de Deus*. Nas duas obras os sátiros aparecem como demônios incubos. Em *As Singularidades*, Thevet (1978, p. 108) faz referência à existência de sátiros, monstros peludos “como feras selvagens” de aparência humana. O cronista cita, inclusive, a permanência dos sátiros nos escritos bíblicos, como no caso do livro de Isaías.

A segunda referência trata da linhagem de *Maire Atá* que pôs seus filhos à prova, buscando certificar-se da paternidade. Durante o percurso, em busca do marido, a mulher tem uma segunda gravidez, estando o primeiro filho ainda no ventre. Descreve o cronista a situação de *Maire Atá*: “O pai já estava convencido de que eram mesmo do seu sangue, da raça escolhida dos *Caraíbe*, como outrora os que nasciam para a conquista do Santo Graal na Grã-Bretanha” (THEVET, 2009, p. 73). As duas referências aos motivos pertencentes à matéria da Bretanha (o nascimento de Merlin e a linhagem dos cavaleiros do Graal), nos conduzem a motes implícitos não somente postos nestas duas narrativas, mas em outras passagens, tocadas a seguir: o demonismo (sobretudo a referência a Merlin e às personagens dos *Caraíbe*) e o maravilhoso. As narrativas são circunscritas num ambiente maravilhoso. Thevet conhecedor das histórias míticas arturianas pode aceitar-lhes o elemento não convencional, mas não pode atribuir aos mitos indígenas a mesma deferência. Eis seus argumentos de refutação: “Vede bem como essa boa gente compõe suas histórias!” (p. 70) e “Vede que espécie de naturalistas são esses selvagens, pensando que uma mulher grávida (seu fruto estava prestes a sair) pudesse receber ainda outro, e conceber” (p. 70-71). Ao contar episódios da mitologia indígena, o cronista estava, na verdade, narrando a história dos *Caraíbe*, falsários e representação do demônio. Eles faziam maravilhas e tinham espírito de adivinhação (p. 72). Talvez, daí a dureza dos argumentos.

A representação do demônio manifestou-se, por exemplo, nos escritos de Thevet, mediante a readaptação de um gênero que desde a Idade Média foi utilizado para edificar: o *exemplum* - historieta fantástica com fundo moralista, edificante (LE GOFF, 1990). Não utiliza o cronista uma construção fantasiosa, mas o maravilhoso (agregado à mentalidade medieval) se inscreve numa narrativa não ficcional. Sobre esse assunto há duas narrativas. São sempre os mesmos tipos de personagens: índios oprimidos, demônios fustigadores (*Caraíbe* ou *Maire-Monan* e seus sucessores e há também *Aignen* – espírito maligno dos riachos e rios) e cristãos libertadores. Segundo a concepção eurocêntrica, Thevet relata que alguns de seus companheiros expulsaram demônios dos índios. Primeiro, ele diz ouvir dos índios que o nome de Jesus Cristo lhes aliviava dos tormentos (p. 66). Segundo, ele viu um cristão expulsar “o diabo da cabana de um selvagem invocando o santo nome de Nosso Senhor Jesus Cristo” (p. 79) e somente por isso o crera e relatara. O sentido edificante ampara-se na ideia de que a presença do servo de Deus que utiliza o nome de Jesus exorciza o demônio, o que nos conduz a uma relação simpatética (FRAZER, 1944, p. 49): os homens são metonímia do Criador, segundo o pensamento analógico medieval (FRANCO JR. 2008, p. 9). De acordo com os princípios da magia homeopática ou mimética, a presença do servo de Deus representava o próprio Deus, pois o semelhante evoca o semelhante. A magia contaminante valida o uso da palavra de Deus, ainda que pronunciada por outra personagem. A representação da presença divina se dá por algo que pertence a Deus e é manipulada por outra pessoa.

Mas não são os *Caraíbe* as únicas representações do demônio. O *topos* medieval que associa a mulher às forças malignas pode ser visto no episódio das índias que manuseiam alimentos e ervas com fins à sedução (p. 172) e ao culto ao demônio (lembramos do *Cauin*, bebida feita somente pelas mulheres, presente nas cerimônias em que os xamãs ou *Pajés* mantinham o contato com o mundo espiritual, ou da água levada por uma jovem para as abluções do *Caraíbe*, nas mesmas circunstâncias de magia (p. 82)). Aliada à noção do demonismo está a da sexualidade (p. 172-173). Em conclusão, falar da nudez dos índios e consequente liberdade sexual, da abundância da terra, da relativa ociosidade do povo e da natureza exuberante, para aqueles mais familiarizados a certos mitos medievais, é recordar do mito da Cocanha. Os motivos acima descritos são recorrentes no *fabliau* da Cocanha e evocados em algumas crônicas de viajantes. Ordinariamente, as análises dos textos dos cronistas, reconhecida a influência medieval, sempre deságuam nas mesmas fontes.

“Navegantes do Mar Oceano acharam há pouco tempo um divinal país, um país jamais visto nem ouvido ...”: Esta pequena narrativa bem poderia ter sido escrita por André Thevet. Trata-se, na verdade, de um fragmento contido na obra *O queijo e os vermes* de Carlo Ginzburg (1987, p. 187). A propósito, Thevet (2009, p. 25-26) também apresenta construção aproximada: a terra é extremamente abundante e os animais são exóticos, como nunca vistos. A posição de Ginzburg é interessante porque revela a iteração do mote entre os cronistas, além do “exagero da imagem”. Para Jacques Le Goff (2006, p. 119), a Cocanha “(...) expõe sedutoramente um mundo maravilhoso de abundância alimentar e de permissividade, que exclui a fome, o trabalho e os períodos de jejum e de abstinência. (...) Um mundo às avessas é concebido para substituir o mundo feudal injusto e repressivo”. O mundo às avessas está livre das amarras sociais e religiosas, mas ele só existe na ficção. Está em Rabelais com Pantagrueu e seus faustosos banquetes, por exemplo. Emprestou-se à ideologia oficial a imagem do país da Cocanha, a representação que é desde início paródia do mundo.

“Sabemos muito bem que toda herança cultural é continuamente apropriada e reelaborada”, conclui Ginzburg (2001, p. 197). Dessa forma, toda representação necessita de um contexto para formar-se. Não tarda a ficção, manipulada por novo contexto associar a índia à luxúria (*topos* medieval: mulher e lascívia), o índio à barbárie (*topos* colonizador: sem leis, sem fé e canibais), a indolência e selvageria (inocência) à carência de tutores (*topos* legitimador do discurso eurocêntrico para a posse da terra). Ora, se a Cocanha, no início, mostrou-se fuga à cultura oficial, de certa forma, nas penas dos cronistas ela foi a sua restauração. Lembremos então das palavras conclusivas de Todorov (1993, p. 62): “Toda a história da descoberta da América, primeiro episódio da conquista, é marcada por esta ambigüidade: a alteridade humana é simultaneamente revelada e recusada”.

Homem do seu tempo, imerso na ideologia medieval, Thevet não poderia deixar de representar um mundo, ainda que exótico, com traços e cores do maravilhoso, do desmedido, do monstruoso, nem se escusar de construir personagens caricatos, perdidos nas garras de uma cultura estrangeira: A terra é rica e abundante. O bicho-preguiça foi descrito como animal que se alimenta de vento, o tucano é disforme e monstruoso. No episódio sobre os licornes, o cronista tenta manipular o leitor quanto à aceitação da existência da criatura maravilhosa. Tragamos, novamente, à memória, as descrições sobre dragões, onagros e asnos selvagens com um único chifre à testa. Os pajés e *Caraíbe* são personagens a serviço do demônio.

Mas se o europeu representou o índio, este também representou o europeu: símios dos dois lados. No jogo polifônico que o discurso representa, uma voz de quem acaba de descobrir o Outro ecoa, imprevisivelmente: Thevet (2009, p. 42) afirma que, para muitos, “pobres indivíduos” (fala dos indígenas) seriam “tratados como símios”. De forma análoga, o cronista francês expõe a perspectiva do indígena sobre a cultura do branco europeu: o medo da morte, peculiar à cultura europeia, mostrava-se risível ao índio. Para este, o homem branco

é *Quaypassé* (macacos) “que vivem com seu perpétuo temor dos golpes ou da morte” (p. 159). Conforme vimos, analisando os argumentos de Thevet, há posições mais solidárias à cultura indígena e outras mais intransigentes. A perspectiva judiciosa ocorre em lampejos. O olhar de Thevet em alguns momentos se amplia, sai da Europa, mas logo é atraído para casa. A mulher é bruxa, seduz o homem com o alimento (falamos de Eva ou das índias?). Mas às vezes ela pode ser somente uma mulher que vinga o marido e se lança prazerosamente aos caminhos da guerra. Em uma narrativa ou argumentação, a nudez é ligeireza, é ganho de guerra, em outra é rudeza e barbárie. Era preciso reconhecer que a sociedade indígena era uma sociedade construída para a guerra com suas danças e cantos representativos de uma realidade apenas entrevista pelo cronista, porque os seus próprios modelos domésticos o não permitiam. A pantomima de guerra era essa sociedade. Dentro da cabana do índio, o europeu não entendeu o movimento, a dança, a representação da diferença cultural.

Referências Bibliográficas

ARISTÓTELES. *Retórica*. Tradução de Manuel Alexandre Júnior et. al. Lisboa: Imprensa Nacional- Casa da Moeda. 2005.

CALLADO, Ana Arruda. 450 anos de rivalidade: introdução geral. In: THEVET, André. *A cosmografia Universal de André Thevet, cosmógrafo do Rei*. Tradução de Raul de Sá Barbosa. Rio de Janeiro: Fundação Darcy Ribeiro. 2009.

CALVINO. Ítalo. *Porque ler os clássicos*. Tradução de Nilson Moulin. São Paulo: Companhia das Letras. 2007.

CARVALHO, Raimundo. *Metamorfoses* em tradução. 2010. Trabalho de conclusão de pós-doutoramento (Pós-graduação em Letras Clássicas) – Universidade de São Paulo

ECO, Umberto. *Arte e beleza na estética medieval*. Tradução de Mário Sabino Filho. Rio de Janeiro: Globo, 1989.

ECO, Umberto. *Sobre Literatura*. Tradução de Eliana Aguiar. Rio de Janeiro: Record. 2003.

FRANCO JR., Hilário. *Modelo e imagem*. O pensamento analógico medieval. In: Bulletin du centre d'études médiévales d'Auxerre. BUCEMA, Hors série n° 2.2008.

FRANCO JR., Hilário. *A Idade Média*. Nascimento do Ocidente. São Paulo: Brasiliense. 2001.

FRAZER, J. G. *La Rama Dorada: magia e religión*. Tradução de Elizabeth y Tadeo I. Campuzano. México, Fondo de Cultura Económica. 1944.

GINZBURG, Carlo. *O fio e os rastros: Verdadeiro, falso, fictício*. São Paulo, Companhia das Letras, 2007.

GINZBURG, Carlos. *Olhos de madeira: nove reflexões sobre a distância*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

GINZBURG, Carlo. *O Queijo e os Vermes: O Cotidiano e as idéias de um moleiro perseguido pela inquisição*. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

KRAMER, Heinrich; SPRENGER, Jacobus. *Malleus Maleficarum*. El martillo de los brujos. Traducción: Floral Maza. Madrid: Ediciones Orión. s/d.

LAUSBERG, Heinrich. *Elementos de Retórica literária*. Tradução de R. M. Rosado Fernandes. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1993.

LE GOFF, Jacques. *O imaginário medieval*. Tradução de Manuel Ruas. Lisboa: Estampa, 1994.

LE GOFF, Jacques. *O maravilhoso e o quotidiano no Ocidente medieval*. Tradução de António José Pinto Ribeiro. Lisboa: Edições 70, 1990.

LE GOFF, Jacques. *Raízes medievais da Europa*. Tradução de Jaime A. Clasen. Petrópolis, RJ: Vozes. 2007.

LE GOFF, Jacques; SCHMITT, J.C. *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*. V.II. In: LE GOFF, Jacques. *Maravilhoso*. Bauru: EDUSC. 2006.

Lisboa, Imprensa Nacional - Casa da Moeda. 1987.

MARTINS, Nilce. *Introdução à estilística*. São Paulo: T. A. Queiroz. 2000.

MEGALE, Heitor. Introdução. In: A DEMANDA do Santo Graal. Edição de Heitor Megale. São Paulo: T.A. Queiroz : Editora da Universidade de São Paulo, 1988.

MEYER, Michel. *Lógica, Linguagem e Argumentação*. Lisboa: Edições Teorema. 1992.

PERELMAN, Chaim. Argumentação. In: *Enciclopédia Einaudi*, Volume 11. Lisboa, Imprensa Nacional - Casa da Moeda. 1987.

PROPP, Vladimir I. *Morfologia do conto maravilhoso*. Rio de Janeiro: Forense Universitária. 2001.

THEVET, André. *A cosmografia Universal de André Thevet, cosmógrafo do Rei*. Tradução de Raul de Sá Barbosa. Rio de Janeiro: Fundação Darcy Ribeiro. 2009.

THEVET, André. *As Singularidades da França Antártica*. Tradução de Eugenio Amado: Belo Horizonte: Itatiaia. 1978.

TODOROV, Tzvetan. *A conquista da América: A questão do outro*. Tradução de Betariz Perrone Moisés. São Paulo: Martins Fontes. 1993.

TODOROV, Tzvetan. *As estruturas narrativas*. Tradução de Leyla Perrone-Moiés. São Paulo: Perspectiva, 2006.

WHITE, Hayden. *Trópicos do discurso*. Tradução de Alípio Correia de Franca Neto. São Paulo: EDUSP, 2001.

XAVIER, Antonio Carlos [et. al]. *Hipertexto e Cibercultura: links com literatura, publicidade, plágio e redes sociais*. São Paulo: Respel. 2011.

ZUMTHOR, Paul. *La medida del mundo: representación del espacio en la edad media*. Madrid: Ediciones Cátedra, 1994.

DOIS MODOS DE VER O MUNDO: A CRONÍSTICA LUSO-BRASILEIRA E EMMANUEL LÉVINAS

Maria Laura Bettencourt PIRES (CECC;UCP)¹⁰⁹

Resumo: Ao ler a cronística luso-brasileira, ficamos com uma visão do ideário da época e da noção de superioridade que prevalecia entre os colonizadores. Nesta comunicação, discorre-se sobre o que podemos aprender com a leitura das obras de Emmanuel Lévinas e com a sua teoria da alteridade, a propósito da construção do conhecimento, da aquisição de competência cultural e da aplicação da sua conceptualização do "Outro" à educação, ao ensino de línguas, tanto maternas como estrangeiras, e à acção social. Apresentam-se também perspectivas e reflexões que, de uma forma problematizadora, se referem às críticas pós-colonialistas inerentes à visão levinasiana do "Outro".

Palavras-chave: Lévinas. Alteridade. Mundividência. Ética. Diálogo.

"...l'essence du langage est amitié et hospitalité"
Emmanuel Lévinas (1961, p. 282)

1. Introdução

Quando propus esta comunicação para o IV SIMELP hesitei entre os títulos “Uma leitura da Cronística à luz de Lévinas”, “Dois modos de ver o mundo: a Cronística Luso-Brasileira e Emmanuel Lévinas” e “O mundo visto pela Cronística Luso-Brasileira e por Lévinas”. Porém, posteriormente, ao verificar que a audiência prevista para a palestra iria ser constituída sobretudo por professores brasileiros e que a maioria das comunicações deste Simpósio foca justamente os relatos referentes ao descobrimento do Brasil – nos quais é patente o orgulho hegemónico dos colonizadores, conscientes da sua superioridade cultural e religiosa baseada no logocentrismo europeu – decidi que, em vez de fazer comparações entre duas mundividências, seria preferível considerar as menções à cronística como um dado adquirido e ter como objectivo principal uma análise do modo de ver o mundo de Emmanuel Lévinas considerado como contraponto ao dos relatos dos descobridores, viajantes e colonizadores. Pareceu-me que este tipo de reflexão era particularmente necessário e proveitoso na nossa época tão marcada pelo ódio ou pela indiferença para com "o outro homem". Creio também que a aplicação do pensamento de Lévinas para tratar do tema do nosso simpósio se identificava com a concepção do IV SIMELP, que tem como palavra-chave o *diálogo* entre as diferentes disciplinas e a variedade de discursos.

Nesta comunicação, proponho-me, por isso, apresentar uma perspectiva e uma reflexão teórica diferentes sobre o tema central do Simpósio que, de uma forma problematizadora, se refere às críticas pós-colonialistas inerentes à visão de o "Outro".

Na cronística luso-brasileira verifica-se como, através da literatura e da história, temos uma visão da mundividência da época, do papel da cultura e da noção de superioridade dos colonizadores na construção da desigualdade social dos colonizados. A partir destas noções iniciais, na segunda parte da comunicação, pretende-se discorrer sobre o que podemos aprender a partir da leitura das obras do filósofo francês Emmanuel Lévinas (1906-1995) e da reflexão sobre a sua teoria da alteridade, a propósito da construção do conhecimento e da

¹⁰⁹ Centro de Estudos de Comunicação e Cultura, Universidade Católica Portuguesa, Lisboa, Portugal. laurapir@fch.lisboa.ucp.pt

aquisição de competência cultural e da consequente aplicação da sua conceptualização do "Outro" à educação, ao ensino de línguas, tanto maternas como estrangeiras, e à acção social, que são temas de interesse neste IV SIMELP. Com esse objectivo, será apresentada uma panorâmica teórica dos conceitos-chave de Lévinas, como a sua conceptualização de "Alteridade", e uma breve análise das suas posições epistemológicas e éticas, concluindo com uma sucinta referência às suas potenciais aplicações teóricas e práticas ao mundo da educação, com especial relevo para a formação de professores e dos seus estudantes.

Esta comunicação está organizada em quatro secções. Na primeira, refere-se o tema do Simpósio em que se integra e justifica-se a escolha do pensamento teórico de Emmanuel Lévinas como contraponto à cronística luso-brasileira, como anteriormente mencionado. Na segunda, são feitas referências biográficas e bibliográficas ao autor escolhido, à influência que a sua teoria da alteridade e o seu modo de ver o mundo tiveram na evolução do pensamento contemporâneo. Na terceira, mencionam-se as implicações práticas que o estudo da conceptualização do "Outro" concebida por este pensador pode ter no mundo da educação. Na quarta, e ao longo da comunicação, ir-nos-emos referindo a temas centrais da obra de Lévinas, tais como a Ética, o Outro e a Face.

2. Referências biográficas

Emmanuel Lévinas (1906-1995) nasceu na Lituânia de ascendência judia. Estudou na Lituânia e na Rússia e depois formou-se em Filosofia em Strassbourg (1923-1930). Em Freiburg (1928-1929), estudou com Husserl e Heidegger. Viveu em França, tendo-se naturalizado Francês em 1930, e foi Director da Escola Normal israelita oriental, Professor de Filosofia nas Universidades de Poitiers (1964), de Paris-Nanterre (1967) e Sorbonne (1973). Segundo ele, chegou ao estudo da filosofia através da literatura. Distingue-se por ser um dos mais relevantes pensadores da sua época e, embora em vida fosse mal compreendido e negligenciado, actualmente é considerado uma das figuras mais carismáticas do pensamento europeu do século XX.

Ao longo de seis décadas, produziu uma abundante obra na qual desenvolveu a sua filosofia da ética e do "Outro" e, entre 1982 e 1992, no final de uma brilhante carreira de 60 anos, Lévinas deu inúmeras entrevistas que concorreram para tornar o seu nome e obra mais conhecidos.

3. Teoria

Para Lévinas, a primeira filosofia não é a lógica tradicional nem a metafísica. É uma descrição fenomenológica do encontro face-a-face ou da relação intersubjectiva, que ocorre ao sermos chamados pelo outro e ao responder-lhe. Segundo ele, nenhum acontecimento é tão perturbador de um ponto de vista afectivo para uma consciência que controla o seu universo como encontrar outro ser humano. No fundo, ele propõe uma hermenêutica da experiência vivida no mundo. No centro do pensamento de Lévinas (i.e., nas obras de 1961 e 1974) estão justamente as descrições do encontro com outra pessoa. Essa reunião tem uma característica particular: o outro tem um impacto em mim diferente de qualquer objecto ou força deste mundo. Posso constituir essa pessoa cognitivamente, na base da visão, como um *alter ego*. Posso fazer com que outro ser humano seja "como eu", aja como eu e pareça ser dono da sua vida consciente.

Lévinas começou a sua carreira intelectual nos anos 20 do século passado e desenvolveu uma ética pós-racionalista original e abrangente da responsabilidade social. O seu "amor da sabedoria" é inspirado na "sabedoria do amor" bíblica e talmúdica, um conceito, que, segundo ele, deve estar presente na sabedoria que se procura atingir através da filosofia.

Esse amor da sabedoria é para Lévinas a "sabedoria do amor ao serviço do amor" (LÉVINAS, 1974, p. 207). Fala-nos da "Filosofia como amor do amor. Sabedoria que ensina o rosto do outro homem!" (LÉVINAS, 1961, p. IV). O seu modo de pensar e a sua mundividência parte de um universo que nos é familiar (quaisquer que sejam as terras ainda desconhecidas, como era o Brasil para os Portugueses), de um *chez soi*, para um *hors de soi* (fora de si), que nos é estranho, em direcção a "um lá além" (o algures) até chegar ao Outro (o estrangeiro, o estranho) e tende para *uma coisa absolutamente outra*, para o *absolutamente outro*¹¹⁰. Assume assim uma posição ética distinta baseada no respeito e na responsabilidade pelo Outro.

4. Conceito de “O Outro”

A obra de Lévinas baseia-se na ética do Outro, ou segundo ele, na ética como primeira filosofia (1984). Para este pensador, o Outro não é susceptível de ser conhecido e não o podemos tornar num objecto do sujeito, tal como acontece na metafísica tradicional (que Lévinas designa como "ontologia"). A sua *alteridade* não deve ser absorvida na minha identidade de pensante e de possuidor, como acontecia nos relatos da cronística. Desde o início, Lévinas rejeitou a unidade eleática do ser, dirigindo-se à alteridade infinita e irreductível do Outro. Esta sua corajosa ruptura com Parménides (1996, p. 42) permitiu-lhe definir a ética como a "primeira filosofia" que privilegia a pluralidade, a exterioridade e a alteridade sobre a unidade, a interioridade e a ontologia. Para Lévinas, o que interessa primeiro não são as questões sobre o ser mas sim sobre as relações com os outros. São estas questões que o levam a afirmar que teme mais a injustiça do que a morte, e que prefere sofrer injustiças do que cometê-las. Consequentemente, afirma que devemos ter uma relação com o Outro e não o reduzir ao mesmo. Fala-nos da audaciosa e inspirada extravagância do *diferentemente do ser* [*autrement qu'être*] ou do *outro*, o *absolutamente outro*, o reinventar, reinventando não só o mundo, como *tudo* quanto é do mundo – a partir de um além insondável.

Desde 1980 que os estudiosos têm prestado grande atenção à filosofia ética de o "Outro" de Lévinas. Em *Humanisme de l'autre homme* (1987), Emmanuel Lévinas afirma não apenas que é possível mas que é de extrema necessidade que compreendamos a nossa humanidade através da humanidade dos Outros. Declara também que ser verdadeiramente humano é permitir ao outro ser outro.

A experiência de deixar "l'autre" ou "autrui", como Lévinas o designa, ser outro pode ser desconfortável porque implica não saber e não ter poder sobre as pessoas. Trata-se, porém, do reconhecimento de uma verdade profunda que tem estado sempre presente pois nunca tivémos qualquer poder sobre alguém. A nossa liberdade resulta de mostrarmos compaixão e de deixarmos os outros serem eles próprios e não aquilo que nós decidimos que eles sejam.

Segundo Maurice Blanchot (1969, p. 73-74), Lévinas põe em causa as nossas maneiras de pensar e torna-nos responsáveis por acolher, em todo o esplendor e infinito que lhe são próprios, precisamente a ideia do Outro, ou seja a relação com outrem. Segundo a noção igualitária de alteridade levinasiana "o outro" paradigmático é o outro ser humano e todos são iguais.

Quando encontramos um estrangeiro, cujos modos e motivos são estranhos para nós, (tal como sucedeu aos autores da cronística luso-brasileira) sabemos agora que é o medo que nos faz pensar que esse estrangeiro é um objecto que deve ser evitado ou controlado. Por outro lado, é a compaixão que nos permite vê-lo como um ser humano, com pensamentos e motivações como os nossos. Lévinas afirma que a humanidade do humano não se descobre através da matemática, da metafísica racional ou da introspecção. Encontra-se no

¹¹⁰ "A metafísica surge e mantém-se neste álbi. Ela está virada para o 'algures' e para o 'diferentemente' e para 'o outro'". (LÉVINAS, 1961, p. 21-22).

reconhecimento de que a outra pessoa vem primeiro e de que o sofrimento e a mortalidade dos outros são as obrigações e a moralidade de minha identidade. Declara mesmo que a tradicional procura filosófica do conhecimento é secundária em relação ao dever ético básico para com o outro.

5. Ética

No pensamento de Lévinas, a ética já não está subordinada nem é identificada com a moralidade, como sucede no sistema de Kant. Em vez disso, torna-se aquilo que Aristóteles designava como "prima filosofia", tomando o lugar tanto da metafísica clássica como da moderna ontologia. Para ele, a ética, para além da visão e da certeza, delineia a estrutura da exterioridade. É um saber de bem-fazer, um repensar da humanidade, um vulnerável avizinhamo do próximo num movimento ou orientação para o outro absoluto.

6. A Face

Outro dos temas fulcrais do pensamento levinasiano é o conceito de Face. Na sua obra *Altérité et transcendance* (1995) apresenta uma ética primordial da responsabilidade baseada no rosto do outro homem. Quando considera o encontro "face-a-face", pensa que a face humana é o lócus da transcendência. O desenvolvimento conceptual do papel do rosto do outro na ética de Lévinas põe em questão o meu ser. Na cara do *outro*, na nudez, tão imperativa quanto desarmada, do *rosto do outro homem*, vemos um apelo incisivo e obsessivo ou uma injunção imperativa que se revelam na sua face não como fachada mas como enigma e expressão de um além que se revela. Em "La Philosophie et la mort", Lévinas diz-nos: "Je me suis demandé, vous le savez peut-être, ce que signifie le visage de l'autre homme" (1995, p. 84).

A este propósito é de referir que, em 1933, quando Lévinas escreveu as "Reflexões sobre a Filosofia do Hitlerismo" (1997), o seu mundo colidiu como o do famoso artista suíço Alberto Giacometti (1901-1966), que há muito estava obcecado com a dificuldade que encontrava em produzir no concreto e na sua emocionante materialidade, uma escultura que nos transmitisse todo o significado de uma face humana, tal como ele próprio confessava. Foi por isso que, após ter produzido uma série de cabeças futuristas e deformadas – nas quais as faces foram sendo progressivamente simplificadas e reduzidas a uma indicação de um movimento material – esculpiu o seu famoso "Cubo" que tem sido estudado por intérpretes de renome como Didi-Huberman (1993) e que evocam a passagem de um intuito objectivo em que uma das suas treze faces que está virada para o chão está cega para uma metaforização subjectiva do valor da cegueira. Esta escultura foi feita após a morte do pai e corresponde a um gesto de luto. Surgiu após uma série de tentativas e experiências em pedra e o enigmático "Cubo" foi uma das raras obras que Giacometti permitiu que fosse permanentemente fundido em bronze, embora reconhecesse que não era realmente nem um cubo, nem um objecto surrealista, nem um exercício constructivista. Não tendo cara, representava a mais rarefeita e requintada das suas cabeças abstractas. Resultava, sobretudo, da luta do artista para construir adequadamente (destruindo, a fim de proteger), numa forma multidimensional, o rosto humano – como evento, memória e como uma presença transitória mas repetida.

Por seu lado, Lévinas, como já referido, via o rosto como um ponto de origem de diálogo e, por extensão, de um discurso que não estava interessado em identificar o outro *per se*, mas sim em sentir com esse outro de tal forma que, quando estamos "face-a-face" com ele, somos infinitamente responsáveis por ele. Nesta relação ética básica, sou responsável pelo outro sem ter qualquer direito a que o outro tenha a mesma responsabilidade por mim. Esta assimetria está presente na ética de respeito e responsabilidade pelo Outro que Lévinas

defende, segundo a qual o rosto humano nos ordena que sirvamos e demos ao Outro. Em *Humanisme de l'autre homme*, Emmanuel Lévinas afirma não apenas que é possível mas que é de extrema necessidade que compreendamos a nossa humanidade através da humanidade dos Outros.

7. Influência

Devido ao seu modo de pensar radicalmente novo e diferente, a partir de 1950, Emmanuel Lévinas surge como um dos mais importantes teóricos no círculo dos intelectuais franceses e, desde o final dos anos de 1960, que tem vindo a ser publicado um número extraordinário de estudos sobre o seu pensamento. A influência da sua obra é profunda e de grande alcance, sendo reconhecida por figuras tão marcantes e diversas como Jean-Paul Sartre, Jacques Derrida e Enrique Dussel e tem sido evidente em disciplinas, como ética, filosofia da religião, estudos culturais e literários e sociologia. Derrida (1997, p. 14-15), na sua sentida e comovente despedida, intitulada *Adieu*, afirma mesmo que Lévinas terá mudado o curso da reflexão filosófica do nosso tempo.

Actualmente, naquilo que se poderia caracterizar como filosofia "pós-levinasiana", atribui-se grande ênfase ao problema da alteridade, de tal modo que o tema de "o outro" se tornou numa questão preeminente na filosofia.

8. Aplicação à área da educação

Devido ao facto de o IV SIMELP ter como concepção básica congregar estudiosos e professores da educação básica e do ensino superior, que devem estar conscientes da importância do aspecto humanizador na formação, tem decerto interesse considerar a aplicação das teorias de Lévinas à área da educação pois elas contribuem para o desenvolvimento da ética e da formação intelectual dos educandos. Podem também concorrer para ampliar a competência comunicativa dos alunos levando-os a considerar que a língua portuguesa se constitui em espaços culturais em que as teorias pós-coloniais proporcionaram novos modelos interpretativos da realidade dos países colonizados.

Neste âmbito, começaremos por considerar o conceito de cultura, que tem sido objecto de tantos debates teóricos e políticos, e por afirmar, com Benhabib (2002)¹¹¹, que estão ultrapassadas as noções essencialistas e holísticas da "cultura" (que dominavam a cronística luso-brasileira) visto que "as culturas" correspondem a uma constante mudança dos territórios imaginários que se encontram nos diálogos em curso e, conseqüentemente, devemos respeitar todos os indivíduos de culturas, etnias, religiões e classes sociais diferentes. Podemos assim, aplicando a teoria do "Outro" de Lévinas (1987) reconhecer e afirmar o valor da diversidade cultural dos indivíduos ou comunidades, protegendo e preservando a dignidade de cada um.

Por outro lado, a noção de aquisição de competência cultural tem sido considerada positiva por impedir que se julguem todos por um único padrão de comportamento e também neste campo se trata de uma perspectiva inerente ao pensamento inovador de Lévinas. Resulta, justamente, da capacidade de compreender, comunicar e interagir eficazmente com "os outros" através das diferentes culturas e depende, portanto, da nossa proficiência para lidar com as diferenças e da nossa compreensão das relações entre o "eu" e o "Outro".

9. Conclusão

¹¹¹ Nesta obra, Benhabib, seguindo as pisadas de Lévinas, apresenta a abordagem de que se deve desenvolver uma compreensão das culturas considerando que estão continuamente a recriar-se e a renegociar as fronteiras imaginadas entre "nós" e "eles".

Como conclusão, e sabendo que um dos propósitos deste simpósio é congrega pesquisas que apresentem reflexões teóricas ou análises empíricas que, sob perspectivas críticas de-colonialistas e/ou pós-colonialistas, abordem os problemas do nosso tempo e sendo inegável que uma das maiores iniquidades no mundo contemporâneo é aquela que exclui uma parcela considerável de seres humanos devido a serem diferentes, parece que Lévinas é, sem dúvida, um dos pensadores sobre cuja obra devemos reflectir. A leitura dessa obra ensina-nos que devemos dizer adeus ao mundo ditado pelo "outro" visto como *alter-ego*, como acontecia na era de escrita da cronística luso-brasileira, onde temos repositórios da visão do outro por parte dos povos e línguas em contacto. A voz de Lévinas reeduca o nosso ouvido para a escuta do outro antes, para além e diferentemente do ser e, através dessa escuta, para ouvirmos o próprio *humano*, que é perscrutado ao longo da imensa obra de Lévinas, que nos incita a repensar "nobremente o humano no homem" (1987, p. 96). Ao fazer a pergunta "O que ele é o homem?" ou, melhor e mais justamente, "*Quem é ele?*", segundo Lévinas, devemos começar por responder ao apelo imperativo, obsessivo, anárquico e infinito do *outro* dizendo: "Sim, eis-me aqui". Pois, tal como é tão frequentemente citado, para Lévinas (1987), o outro é antes de mais o estrangeiro, a viúva, o órfão, isto é, aqueles que clamam por nós a pedir ajuda.

Deste modo, ao contrário do modo de ver o mundo da época da escrita dos relatos da Cronística, a não diferenciação entre "Eu" e "Outro" é transportada para a criação de uma identidade colectiva, mutuamente dependente da inexistência das identidades individuais dos seus membros e subsumindo os interesses do "Eu" às imposições interiorizadas da comunidade, estabelecendo uma relação entre as chamadas culturas da margem e as do centro, tal como devemos ensinar aos nossos estudantes.

Por outro lado, visto que, neste VI Simpósio, se pretende também relacionar diferentes olhares e são esperadas contribuições que abordem as questões sob diferentes ângulos, parece que ouvir a voz de Lévinas – apesar da ambiguidade inscrita nos conceitos a que nos referimos – nos pode ajudar a rejeitar o pessimismo cultural que invade o nosso mundo, um pessimismo histórico e antropológico, que contraria o espírito optimista do Iluminismo, e a mundividência depressiva¹¹² que afirma que o nosso mundo global se irá afundar no "choque de civilizações", de que nos fala Huntington (2011), e nas guerras das culturas, contribuindo para restaurar a nossa fé na necessidade humana de relatar sob a forma de narrativas as experiências históricas e culturais do "eu" e do "outro", como aprendemos com Emmanuel Lévinas.

Referências Bibliográficas

BENHABIB, Sheyla. *The Claims of Culture: Equality and Diversity in the Global Era*. New Jersey: Princeton University Press, 2002.

BLANCHOT, Maurice. *Connaissance de l'inconnu, L'entretien infini*. Paris: Gallimard, 1969.

DERRIDA, Jacques. *Adieu à Emmanuel Lévinas*. Paris: Galilée, 1997.

DIDI-HUBERMAN, Georges. *Le Cube et le visage. Autour d'une sculpture d'Alberto Giacometti*. Paris: Macula, 1993.

¹¹² Ver sobre este assunto Slavoj Žižek (1989, p. 48) e Richard Sennett (1977, p. 268).

HUNTINGTON, Samuel. *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*. New York: Simon & Schuster, 2011.

LÉVINAS, Emmanuel. *Totalité et Infini: essai sur l'extériorité*. La Haye: M. Nijhoff, 1961.

_____. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. Paris: Kluwer Academic, 1974.

_____. *Ethique et infini*. Paris: Biblio Essais, 1984.

_____. *Humanisme de l'autre homme*. Gauteng: LGF, 1987.

_____. *Altérité et transcendance*. Montpellier: Fata Morgana, 1995.

_____. *Transcendance et intelligibilité*. Paris: Labor et Fides, 1996.

_____. *Quelques réflexions sur la philosophie du l'hitlérisme*. Paris: Éditions Payot & Rivages, 1997.

SENNETT, Richard. *The Fall of Public Man on the Social Psychology of Capitalism*. London: Penguin, 1977.

ŽIŽEK, Slavoj. *The Sublime Object of Ideology*. London: Verso, 1989.

DRAMAS DO ESPLENDOR: OS RELATOS DE NAUFRÁGIO E A CONSTRUÇÃO DO OUTRO

Ana Claudia Pacheco de ANDRADE (UNEB)¹¹³

Resumo: O artigo analisa os relatos de naufrágio das naus São Paulo (1561), Santo Antonio (1565) e São Francisco (1597), enfatizando o aspecto trágico das navegações portuguesas em contraposição à glória dos descobrimentos lusitanos. Reconhecendo o valor da narrativa sobre naufrágios, averiguamos as impressões registradas pelos narradores tomando como ponto de partida os infortúnios, as situações trágicas de perdas e o encontro com outros povos. Tais aspectos compunham o espetáculo das narrativas, capaz de aguçar a curiosidade de um público ávido por relatos dramáticos e, ao mesmo tempo, marcar o grau de popularidade e êxito deste singular gênero literário.

Palavras-chave: Literatura de viagem. Relatos de naufrágios. Trágico.

1. Introdução

A literatura portuguesa, cujo foco reside em registrar eventos ocorridos durante as viagens marítimas do descobrimento, é conhecida como literatura portuguesa de viagens. Nela encontramos relatos que ultrapassam o simples anotar descritivo de rotas, o que permite desenhar a percepção humana de mundo e do outro. Neste campo teórico surgiram muitos textos que ganharam importância não só pelo teor histórico-documental, mas também o etnográfico e o literário. Exemplo que ilustra o que acabamos de afirmar é o Roteiro da Primeira Viagem de Vasco da Gama, atribuída a Álvaro Velho, escrito no século XVI e considerado um marco fundamental na literatura de viagens, juntamente com outro escrito, a saber, a Carta de Pero Vaz de Caminha a Dom Manuel sobre o Descobrimento do Brasil.

Na metade do século XVI, curiosamente, ocorre uma proliferação deste tipo de literatura publicado em folhetos avulsos através de um gênero específico, isto é, o relato de naufrágios, cuja narrativa ocupou-se de apresentar histórias de naus que naufragaram o que nos permite observar o espírito de conquista, o projeto militar, a fé inabalável em um Deus misericordioso e a natureza trágica presente no bojo das viagens ultramarinas do descobrimento, conjunto este que permite compreender a construção de novas percepções sobre o real.

Nesse sentido, é importante salientar a relevância da experiência específica que os relatos de viagem possibilitam e, em especial, os relatos de naufrágio, visto que oportunizaram o estabelecimento de uma ruptura das regras que orientavam os gêneros da autobiografia e da literatura de viagem, corroborando para outra experimentação do mundo e não só a sua contemplação.

A preocupação inicial dos relatos de naufrágios reside em contar aos leitores histórias verdadeiras, de caráter não ficcional. Na relação das viagens, é comum os narradores afirmarem a verdade dos seus registros, mesmo quando alertam que não contaram tudo em virtude de não possuírem comodidade e lembrança para escrever, ou por sofrer a memória em querer representar o ocorrido em virtude dos muitos padecimentos. Tal sinceridade cria uma relação de confiança com o leitor, vez que o narrador “a tudo foi testemunha de vista” e por tal razão a ele coube contar o que viu.

¹¹³ Universidade do Estado da Bahia - Campus V. Santo Antônio de Jesus (BA), Brasil. E-mail: micaupacheco@gmail.com

Entre as possíveis justificativas para a popularidade dos relatos de naufrágio, podemos encontrar algumas, das quais destacamos: os negócios de navegação, isto é, o envolvimento dos portugueses com um projeto comercial e marítimo de caráter expansionista; o desenvolvimento de instrumentos tipográficos que possibilitaram a publicação dos relatos em forma de livretos em edições populares e baratas, as quais traziam na folha de rosto uma síntese acompanhada de ilustração referente ao naufrágio. Além disso, o interesse por assuntos voltados a terras de além-mar e o gosto por histórias de natureza trágica, através das quais se conheciam os infortúnios, os desastres dos viajantes e lugares ora distantes, ora ignorados.

No século XVIII, Bernardo Gomes de Brito, historiador setecentista da Academia Real de História Portuguesa, fundada pelo rei de Portugal D. João V, reuniu as narrativas de naufrágio publicando-as em dois volumes, um em 1735 e o outro em 1736, com o título “História Trágico-Marítima”. Porém, vale salientar que várias delas já haviam sido impressas em Portugal, nos séculos XVI e XVII, em formato de cordel.

De acordo com a edição brasileira de História Trágico-Marítima (1998), a apresentação feita por Ana Miranda destaca que através desta obra ampliamos nossos conhecimentos sobre todos aqueles que viveram as grandes navegações, especialmente, os heróis anônimos, bem como aprendemos a navegar com estes no segredo da nossa relação com a natureza e o mundo, vivenciando uma experiência simultaneamente tão terrível quanto maravilhosa.

A partir desta compreensão, a História trágico-marítima revela uma perspectiva das viagens dos descobrimentos que se contrapõem às conquistas e feitos heroicos da experiência portuguesa. Nessa perspectiva, é possível observar uma anti-epopéia das viagens marítimas ao novo mundo, visto que nos relatos de naufrágios há a presença do trágico como elemento da própria condição humana. Tal condição sinaliza que o homem encontra-se mergulhado em um mundo repleto de temores, tristezas, sofrimentos, paixões, dores e a ameaça constante da morte. Desenvolvemos o estudo a partir de três tópicos: o primeiro relaciona o mundo com o homem e as viagens; o segundo aborda os relatos de naufrágio e o caráter trágico na literatura de viagem e o terceiro explora episódios das naus e dos naufrágios, finalizando com a ideia de que os eventos ocorridos durante as viagens marítimas do descobrimento, principalmente os naufrágios tematizaram a literatura portuguesa dos séculos XVI e XVII.

2. O mundo, o homem e as viagens

Empreender uma viagem pode apresentar ao homem vários significados. Sendo um tema muito presente na cultura portuguesa, especialmente no período da expansão marítima, podemos entendê-lo como manifestação do desejo de ultrapassar limites geográficos, conhecer outros povos e outras culturas, além de ser uma oportunidade daquele que viaja, de conhecer a si mesmo. Em todo caso, quando o homem posiciona-se frente ao mundo, necessita estar aberto a novas experiências e aventuras, postura que o português adotou ao percorrer mares e continentes. Desse modo, a expansão marítima portuguesa mostrou como romper fronteiras, o que, no entendimento de Pinto significa:

Uma sensação vaga e frágil de superioridade, mal interiorizada e mal avaliada, mas apesar de tudo justificável, surge engendrada pela consciência muito recentemente adquirida no risco, na aventura do domínio e apropriação de novos mundos, de revoltos mares, e pelo aperfeiçoamento de técnicas avançadas, inevitavelmente indissociável da vertigem dos espaços, do movimento desencravador das economias e do dinamismo próprio de uma civilização em movimento, apercebida do advento de uma nova era marcada pela travessia da superfície inóspita do mar-oceano... Tudo isto leva

o europeu, e, antes de todos, o português, a protagonizar um papel de triunfador dos espaços que aferia o seu poder real pela desmesura quase inacreditável do feito... (PINTO, 1989, p. 65).

Desse modo, a aventura começava dando lugar a um duplo descobrimento: de lugares antes ignorados e do próprio homem. Para o registro daquilo que se descobria, das novas terras, do trajeto de viagem desde a partida, dos percalços ou sucessos relacionados às viagens, vê-se surgirem cartas, diários, registro de bordo, relatos de naufrágios como formas de registrar a viagem. Assim, tais registros se mostram a partir de um discurso em que a memória do narrador viajante organiza e edita os acontecimentos com base em seu testemunho fiel. Nisso, a relação do homem com o mundo revelou-se assentada em uma vivência real, expressa na experiência da viagem e a da escrita, as quais possibilitaram a divulgação de novos domínios do saber, ao mesmo tempo em que resultaram em uma literatura de viagens. Assim, uma nova concepção de mundo começava a ser estabelecida e, em consequência, surgia a exigência de novas formas de interpretá-lo.

Tal esforço inicia-se com os textos produzidos pelos navegadores e viajantes, demonstrando aí uma tentativa de reorganizar um conjunto de experiências e saberes capazes de sinalizar novas maneiras de pensar e compartilhar o conhecimento sobre o mundo a ser descoberto. Godinho assim postula que:

O sentido de “descobrir” elabora-se durante a primeira metade do século XV e está já constituído por volta de 1460; os Portugueses chegam à Serra Leoa e controlam os arquipélagos que dominam a circulação atlântica. Contudo, o essencial é a percepção do espaço, com o traçado das rotas que nele penetram; a percepção dos povos e civilizações e a experiência das formas de encontro e intercâmbio; a arte de navegar sem terra à vista e o instrumento dessa navegação através do desconhecido – a caravela. Mas os espaços apercebidos constituem círculos de raio cada vez mais amplo – até alcançar o globo inteiro. As economias, sociedades e civilizações classificam-se segundo a sua diversidade e complexidade, sendo então necessário inventar permanentemente novas formas de abordagem (GODINHO, 1998, p. 66).

Isto posto, é possível entender que para descobrir um mundo novo foi preciso permitir deslocamentos, vislumbrar novos espaços, e o mais importante, experimentar o domínio desses mesmos espaços, ou seja, atuar sobre o real. Para isso, o homem elaborou teorias e redesenhou uma nova cartografia, o que garantiu demarcar lugares e rotas com pontos de partida e de regresso. Ainda segundo Godinho:

as Grandes Descobertas rompem a tradicional geografia mítica e livresca, os protagonistas da ação passam à prática eficaz inserida no real. Abandona-se o fantástico e o maravilhoso (GODINHO, 1998, p 79).

Conhecer o novo mundo significou, então, provocar transformações de distintas naturezas em que novos paradigmas foram expostos a partir do empreendimento das navegações que gerou o encontro de civilizações e por esta mesma razão, a “invenção da humanidade”.

3. Os relatos de naufrágio e o trágico na literatura de viagem

Sob o signo de literatura de viagem reside todo tipo de relato que assume a forma de registro da história da expansão marítima portuguesa, seja por roteiros, cartas de marear, diários, manuais náuticos, livros de bordo, crônicas, descrições e relatos de naufrágios entre outros. Garcia alerta que, em razão da pluralidade de textos, que tal literatura apresenta o mais correto seria chamá-la de *Literatura Portuguesa da Expansão*:

Os investigadores que até agora se têm debruçado sobre tais obras têm-no feito, duma maneira geral, classificando-a de “Literatura de Viagens” ou “Literatura dos Descobrimentos”. Julgamos que tais expressões são corretas, pois traduzem realidades objetivas, mas no entanto, não me parecem poder abarcar de forma cabal e com a expressividade necessária a multiplicidade de realidades e interesses patenteadas em tais escritas. É por isso que nos parece mais adequado falar numa Literatura Portuguesa da Expansão, a que se poderão juntar várias obras com ela relacionada, realizadas por escritores estrangeiro (GARCIA, 2009, p. 1).

Composto por um misto de sensibilidade do narrador e a mundividência do povo europeu, os textos de literatura de viagem revelam um importante valor tanto documental como historiográfico, antropológico e etnográfico, cujo teor de informações fez-se sentir na elaboração de novos saberes. É neste gênero de literatura que se inserem os relatos de naufrágios, espécie de narrativa escrita por viajantes que faziam parte das expedições e se tornavam testemunhas dos acontecimentos. Numa perspectiva mais ampla, segundo Lanciani, o relato de naufrágios corresponde a:

[...] narrações escritas por testemunhos oculares - ou baseadas em fatos que estas relataram - que, numa linguagem brilhante e expressiva, dão aos leitores uma visão ao mesmo tempo terrível e apaixonante, dos perigos que os navios enfrentavam em suas viagens (LANCIANI, 1992, p. 71).

As causas dos naufrágios ou causa das perdições, como são mencionadas, são diversas e apontadas pelos próprios narradores em vários relatos. Entre os motivos que explicam os naufrágios, são elencados de uma maneira geral, os seguintes aspectos: o excesso de passageiros, a vontade do ganho, a sobrecarga dos navios, a violação das regras de construção naval, a inexperiência de pilotos e as fortes tempestades. Todos estes aspectos concorrem para a impossibilidade de evitar o perigo, ao tempo em que provoca o trágico como resultado tanto do descuido, quanto da avidez que perpassam a preparação das viagens. Mas, como definir o trágico? Numa tentativa de definir o que acredita ser indefinível, Neves ressalta:

Muito se tem escrito sobre a caracterização da essência do trágico, mas fica sempre a sensação de que essa essência não pode ser reduzida a simples formulações. Como tem sido definido, afinal, o indefinível trágico? Aquilo que nunca deveria acontecer, mas continuamente ameaça; aquele poder e ventura que, enquanto eleva, expõe ao perigo; a queda que vem do próprio esforço que ele faz para evitá-la; a indistinção entre deus e demônio, entre perda e salvação, entre prêmio e castigo; o mal sem razão, a desgraça sem lógica, a culpa sem crime; as causalidades absurdas, as verdades não explicadas, a carência de certeza. Domínio do ambíguo, do indefinido, do contraditório, universo do engano – por sua própria essência, pois, indefinível –, eis o trágico (NEVES, 2006, p. 18).

Mesmo expondo a dificuldade de definir o que é o trágico, a autora destaca um conjunto de características que possibilita o entendimento do trágico como algo que está na ordem dos acontecimentos da vida, os quais regem forças que habitam no próprio homem, sinalizando aí as tensões que lhes são inerentes.

Vale notar que o trágico se faz presente no título da compilação dos relatos, expresso nas narrativas de naufrágios sintetizando numa história trágico- marítima. E como é possível compreender esse aspecto trágico tão comum nas viagens de expansão marítima? Segundo Gadamer (1999), o trágico corresponde a um fenômeno fundamental que se encontra na vida, não se tratando assim de um fenômeno especificamente artístico. Com isso, destacamos que o caráter trágico deve ser empregado como desventura, da ordem do sinistro, daquilo que traz a morte e que por tal característica, está relacionado a experiências da vida humana.

Com base nessa concepção, a história trágico-marítima reunida nos relatos de naufrágios imprime a consciência da dimensão trágica da vida, a partir do momento em que o homem percebe a proximidade da morte, o que significa dizer que é nesse instante que passa a compreender a morte como limite, limite este capaz de marcar onde o humano se encerra, isto é, significa o encontro de sua própria finitude diante do tempo.

4. As naus, os naufrágios e o Outro

Os episódios que tratam dos naufrágios revelam haver uma ordem comum de acontecimentos que prepara o leitor para acompanhar e compreender a narrativa com base em uma progressão de acontecimentos. Exploramos aqui alguns trechos dos relatos de naufrágio referentes às naus Santo Antonio, São Paulo e São Francisco. No entender de Lanciani (1979), existem nos relatos unidades de conteúdo que delineiam um modelo narrativo, cuja indicação sumária por ela é assim organizada: antecedentes, partida, tempestade, naufrágio, arribada, peregrinação e retorno. Em casos especiais, destaca também: ataque corsário, captura e impiedade dos inimigos.

Neste esquema narrativo, os relatos apresentam o percurso das viagens e situações que aconteceram ao longo dos itinerários. Retomamos a Lanciani, a qual chama atenção para o seguinte:

Contemporaneamente às notícias sobre o lugar e época da partida, os relatos de naufrágio introduzem os fatos negativos destinados a pesar no sucesso da viagem e a preparar o leitor para a tragédia iminente, que aparece inevitável precisamente por causa das disfunções anunciadas durante a descrição das fases iniciais da viagem (LANCIANI, 1979, p. 68).

Diante da perspectiva exposta, tomemos com exemplo ilustrador a relação de viagem e naufrágio na Nau Santo Antonio que, já no princípio da viagem, era considerada uma nau infeliz “porque não podiam deixar de lhe suceder muitas desventuras no discurso dela, segundo os maus princípios que tivera” (BRITO, 1992, p. 267). Outro exemplo refere-se à nau São Paulo e teve como capitão Ruy de Mello da Câmara e escrita por Henrique Dias, cujo relato permite observar que os infortúnios ocorridos se deram em virtude da imperícia do piloto que, sem demonstrar habilidades ou ouvir conselhos, após andar todo o dia ao paio (sendo que esta situação se prolongaria por meses), o piloto que antes filosofava, “não prestou mais para coisa alguma, parece compreendido no erro e culpa” (BRITO, 1998, p. 229). A partir desse momento, o que se apresenta é uma série de dificuldades advindas do naufrágio, a exemplo da fome, sede, doenças e mortes. Para ilustrar o que acabamos de afirmar trazemos os seguintes trechos:

Havia já neste tempo na nau duas dúzias de doentes de febres e alguns de inchações; e as febres eram tão rijas, que em dando à pessoa a desatinava, de maneira que falava e fazia mil doudices e desatinos [...]. Era cousa lastimosa e de compaixão ver os pobres soldados, sangrando quatro e cinco vezes, deitados no convéns da nau ao sol e à chuva [...](BRITO, 1998, p. 196).

E ainda:

[...] ficavam os trabalhos multiplicados em dobro, costume já neles de dia e de noite, comendo o biscoito da regra todo podre das baratas e com bolor mui fedorento, sem haver outro, nem quem o tivesse para si, senão muito poucos, nem carne, nem vinho, nem pescado, nem com que poderem sustentar e alimentar corpos tão debilitados, e alguns mui pouca roupa com que pudessem reparar e cobrir suas carnes e defender-se dos frios e grandes neves, que todos seus membros e ossos penetravam; assim passavam sua miséria (BRITO, 1998, p. 213).

A desgraça que toma conta das naus manifesta-se de modo semelhante em vários relatos. A descrição do estado lastimoso, a perda de leme, mastros, velas, âncoras, enxarcias ou batel permite que vejamos os viajantes sempre à espera da morte.

As tormentas pelas quais passaram os viajantes os aproximava cada vez mais da morte. O Padre Gaspar Affonso descreve as tormentas pelas quais passou na São Francisco como algo medonho: “[...] tão diferentes no número e tão semelhantes na figura e imagem da morte [...]” (BRITO, 1998, p. 484). Há evidências que os viajantes frequentemente se encontravam em uma situação de risco e que as péssimas condições de sobrevivência só não os extinguiram a todos de uma só vez, por causa da misericórdia de Nosso Senhor que, no imaginário dos viajantes, dispunha as tormentas como um aviso para purificação de consciências.

A respeito da nau São Francisco, vale considerar também descrições que sinalizam o aspecto do maravilhoso no tocante à natureza como manifestação do fantástico. O narrador demonstra seu encantamento pela natureza, especialmente quando descreve a metamorfose de passarinhos que após “se enfadarem de ser borboletas”, voltam a ser passarinhos ainda mais lindos, “e de cores mui louças” (BRITO, 1998, p. 434).

Ao fim da viagem, Gaspar Affonso sintetiza o seu relato fornecendo uma ideia do resultado da peregrinação ao contabilizar

“[...] três anos de peregrinação, gastados em cinco naus pelo mar e cinco hospitais pela terra, três naufrágios, três arribadas, três enfermidades e, pudera eu acrescentar três mortes [...]” (BRITO 1998, p. 487).

O que levaria os viajantes a vencer ventos e tormentas, mares grossos, escassez de alimentos, o medo da morte, doenças, trovoadas cegas, chuvas e relâmpagos, ataques de corsários e todo tipo de infortúnios permanece como questão ainda aberta. Contudo não podemos esquecer que muitos, como nos informa Henrique Dias, por cobiça ou por tentar fugir da pobreza, abandonavam sua pátria e seu lar e se lançavam na aventura marítima das expedições. Nessa aventura, o ataque de corsários sofrido pela nau Santo Antonionota-se mais um exemplo de enfrentamento aos desafios impostos pelo mar. Sem condições satisfatórias de defesa, visto que:

[...] não traziam mais artilharia que um só falcão e um berço e as armas que Jorge de Albuquerque trazia para si e para seus criados,

determinaram de se render e entregar aos franceses (BRITO,1998, p. 269).

A rendição não aconteceu e a “luta” durou quase três dias, sem com isso haver vencedor ou vencido, no que o capitão francês, ao notar a segurança e confiança de Jorge de Albuquerque, propôs companhia.

Este encontro entre franceses e portugueses (e em outros relatos, o encontro de outros povos) pode ser percebido como um dos sentidos das viagens, pois ao concordarmos com Bornheim (1998), constatamos aí que “a presença do outro constrói o preciso alicerce de tudo o que possa constituir o fascínio da diferença” (BORNHEIM, 1998, p. 33). Esse pensamento leva-nos a inferir que a descoberta do novo mundo inclui a descoberta de culturas e o jogo da alteridade, sendo esta necessária para dar sentido ao próprio descobrimento. No relato da nau São Paulo, Henrique Dias descreve uma parcela da gente da ilha de Samatra, os chamados Lampões, como comedores de carne humana, o que mostra a estranheza do português em relação ao Outro sinalizando-o como selvagem.

Do encontro entre culturas que brota o espanto, a admiração e o contraste, nasce também a necessidade de perscrutar as diferenças. Nos relatos de naufrágios, o Outro é aquele que pode ser compreendido como o diferente, o bárbaro, o inimigo, o não cristão, o inferior, o fascinante. Diante de tantos adjetivos, vale observar que tais representações expressam o imaginário social da época, onde o Outro “passa a provocar toda uma nova cultura da imaginação” (BORNHEIM,1998, p.34), e nessa lógica, exige outro exercício para enxergar o mundo e a própria ideia de descobrimento.

5. Considerações finais

A literatura portuguesa de viagens experimentou na segunda metade do século XVI uma propagação, a partir de um gênero específico denominado relato de naufrágio, cuja narrativa trata sobre naus que naufragaram e que foram publicados inicialmente em folhetos avulsos e depois reunidos pelo historiador Bernardo Gomes de Brito, tendo em vista a popularidade dessa temática.

O estudo aqui proposto revelou que os relatos de naufrágio constituem um registro importante, não só pelo valor histórico e literário, mas por trazer descrições pormenorizadas de aspectos que envolviam as viagens de expansão desde os preparativos até a chegada ao destino, bem como a descrição do comportamento humano diante das desventuras. Nisso salientou-se o caráter trágico presente nas narrativas, visto que os relatos de naufrágio referem-se também aos sobreviventes, ou seja, narra o sofrimento, os infortúnios e a proximidade da morte, apresentando assim o lado mais dramático de uma época considerada marcada pelo esplendor.

Evidenciou também que o aspecto trágico presente nos relatos, permitiu aos leitores da época compartilhar os perigos, as desgraças e adversidades a que foram submetidos os viajantes, reforçando a ideia de que a história trágica marítima não representa o heroísmo exaltado pela historiografia oficial do descobrimento, pois expressa a sobrevivência dos viajantes ameaçada por uma série de perdições, tormentas, ataques, fome, doenças, mortes e naufrágios.

Temos então, por meio desse estudo e análise dos relatos de naufrágios das naus São Paulo, Santo Antonio e São Francisco, aqui destacadas, a oportunidade de conhecer uma história escrita por distintos narradores que diz respeito a todos nós e por isso, nos permite novas leituras e aproximações com a nossa história. A descoberta de mundos, povos, culturas, hábitos, rituais, a dificuldade de comunicação e luta desigual entre homem e a natureza e os naufrágios como o centro dramático dos acontecimentos, marcam de modo geral um

imaginário coletivo construído em torno da expansão marítima portuguesa e das viagens. Nessa perspectiva, vale atentar para as possíveis contribuições que tais registros oferecem para a reflexão de homem e de mundo a partir da literatura.

Referências Bibliográficas

BORNHEIM, Gerd. A descoberta do homem e do mundo. In: NOVAES, Adauto. *A descoberta do homem e do mundo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

BRITO, Bernardo Gomes de. *História trágico-marítima*. Rio de Janeiro: Lacerda Editores; Contraponto Editora, 1998.

CHANDEIGNE, Michel. Trad. Lucy Magalhães. *Lisboa ultramarina: 1415-1580: a invenção do mundo pelos navegadores portugueses*. Rio de Janeiro: Zahar, 1992.

GARCIA, José Manuel. *Algumas observações sobre a Literatura Portuguesa da Expansão* in Biblioteca Digital Camões, Revista ICALP [em linha], 2009, p. 1. <http://cvc.instituto-camoes.pt/bdc/revistas/revistaicalp/observacoes.pdf> [Acesso em 15 mai 2013].

GODINHO, Vitorino Magalhães. O que significa descobrir. In: NOVAES, Adauto. *A descoberta do homem e do mundo* (org.). São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

LANCIANI, Giulia. Uma história trágico-marítima. IN: CHANDEIGNE, Michel (org.). *Lisboa ultramarina, 1415-1580: a invenção do mundo pelos navegadores portugueses*. Rio de Janeiro: Zahar, 1992.

LANCIANI, Giulia. *Os relatos de naufrágios na literatura portuguesa dos séculos XVI e XVII*.- Amadora – Portugal: Bertrand Venda Nova, 1979.

MICELI, Paulo. Dia a dia no mar. Viagem naufrágio da Nau São Paulo. In: NOVAES, Adauto(org.). *A descoberta do homem e do mundo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

MOST, Glenn. Da tragédia ao trágico. In: ROSENFELD, Denis. (Org.). *Filosofia e Literatura: o trágico*. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.

NEVES, Maria Helena de Moura. O teatro grego: a tragédia. In: MORETTO, Fulvia, BARBOSA, Sidney (Orgs.). *Aspectos do teatro ocidental*. São Paulo: Editora da UNESP, 2006.

PINTO, João Rocha. *A viagem: memória e espaço*. A Literatura Portuguesa de Viagens. Os primitivos relatos de viagem ao Índico (1497-1550). Lisboa: Livraria Sá da Costa, 1989.

O IMAGINÁRIO BESTIÁRIO MEDIEVAL EM *VIAGEM À TERRA DO BRASIL*, DE JEAN DE LÉRY, E A *COSMOGRAFIA UNIVERSAL*, DE ANDRÉ THEVET

Vanessa Gomes FRANCA (UFG/UEG)¹¹⁴
Pedro Carlos Louzada FONSECA (UFG)¹¹⁵

Resumo: Nossa pesquisa consiste numa leitura dos livros *Viagem à terra do Brasil*, do calvinista Jean de Léry, e *A cosmografia universal*, do frei franciscano André Thevet, a fim de verificar como determinados traços do imaginário bestiário medieval apresentam-se nessas obras quando os autores descrevem os espécimes animais encontrados nas terras do Novo Mundo.

Palavras-chave: Jean de Léry. *Viagem à terra do Brasil*. André Thevet. *A cosmografia universal*. Bestiário medieval.

A cronística colonial mundonovista, ao descrever a paisagem, os índios e seus costumes, bem como os primeiros grupos sociais que habitavam as terras “descobertas”, será responsável pela divulgação de seres monstruosos, fantásticos e até mesmo míticos, ao lado de aspectos exóticos e pitorescos do Novo Mundo. Assim, é a tradição bestiária medieval que vai nortear o discurso cronístico. É nesse contexto que nosso trabalho se insere, constituindo numa leitura dos livros *A cosmografia universal*, do frei franciscano André Thevet, e *Viagem à terra do Brasil*, do calvinista Jean de Léry, para levantar traços da influência do pensamento medieval bestiário no que concernem às descrições da fauna brasileira realizadas por eles.

André Thevet, um frade franciscano francês, cosmógrafo real e cronista, nasceu em Angoulême, em 1502, e faleceu aos 88 anos em Paris, em 23 de novembro de 1592. Segundo Leproux (1939, p. 39), a data de nascimento de Thevet é incerta, sendo 1502 para alguns (Desbrandes; Galfarel; Marvaud) e 1504 para outros (Touzaud, Ferdinand Denais, Valentin Dufour). Permanece no Brasil no período entre novembro de 1555 a janeiro de 1556. Após sua estadia aqui publica *As singularidades da França Antártica*, em 1558, e *A cosmografia universal*, em 1575. Nesta última, acusava os calvinistas pelo insucesso da França Antártica.

Jean de Léry foi um dos primeiros viajantes e narradores renascentistas da *Terra Brasilis*. Nasceu em La Margelle, Bourgogne, em 1534. Segundo Gaffarel (apud LÉRY, 1980, p. 19) nada se sabe da primeira infância deste autor. Sua vida parece iniciar quando este decide estudar teologia e seguir os passos de Calvino. Além de participar das navegações, Léry foi duas vezes ministro. Em Nevers, em 1564 e, em La Charité em seguida. Morreu em 1611, na cidade de Berna.

Léry publica *Viagem à Terra do Brasil*, em 1577. Segundo o autor, um dos fatores para a edição da obra seriam as “insinuações falsas” que Thévet, levantou em sua *Cosmografia Universal* contra ele e seus companheiros de viagem: “[...] a saber terem sido as calúnias de Thévet a causa, em grande parte, da publicação desta narrativa, me desculpem alongar-me demasiado neste prefácio ao desmascarar o impostor com suas próprias obras” (LÉRY, 1980, p. 46).

¹¹⁴ Doutoranda em Estudos Literários pela Universidade Federal de Goiás, Professora de Literatura Infantil e Juvenil na Universidade Estadual de Goiás – UnU Campos Belos, Bolsista CAPES, Goiânia, Brasil, Francavg@hotmail.com.

¹¹⁵ Professor Titular de Literatura Portuguesa na Universidade Federal de Goiás, Goiânia, Brasil, pfonseca@globo.com.

É interessante ressaltar que tais cronistas franceses não foram apenas mais um compilador ou um copista das histórias de viagem. Eles empreenderam a sua própria viagem e a apresentaram em suas narrativas. Ambos construíram seus textos a partir da vivência que tiveram na França Antártica, colônia francesa no Rio de Janeiro, fundada por Nicolas Durand de Villegagnon, cavaleiro de Malta, vice-almirante de Bretanha. Este parte para o Novo Mundo, em maio de 1555, com alguns marinheiros e artesãos, chegando somente em dezembro do mesmo ano. Depois de sua instalação, Villegagnon escreve a Calvino pedindo que fossem enviadas pessoas que conhecessem a religião cristã, a fim de divulgá-la entre os colonos que ali habitavam e igualmente aos selvagens.

Desse modo, inicialmente, protestantes e católicos vivem em harmonia. No entanto, Villegagnon não tarda a contestar as crenças e a perseguir os calvinistas, o que os faz deixar a colônia e se mudarem para uma ilha próxima aos índios Tupinambás. Esse embate faz com que Thévet, em *A cosmografia universal*, acuse os protestantes pelo fracasso da colônia de Villegagnon. Léry, em *Viagem à terra do Brasil*, defendia os protestantes e acusava o cavaleiro de Malta. Tais obras, devido à herança da Antiguidade e a dos bestiários medievais, foram o resultado da convivência num mesmo texto de mitos, lendas, interpretações de cunho religioso e da presença de descrições de autores clássicos como Cícero, Aristóteles e Plínio, o Velho. Desse modo, além de relatarem o que viram e ouviram, característica das crônicas medievais, Jean de Léry e André Thevet fazem uso da *auctoritas formula*, estratégia medieval que consistia na citação de uma autoridade para dar veracidade às suas descrições. Segundo Mary Del Priore (2000, p. 15, grifos da autora):

[...] Os cronistas e viajantes afirmavam, mão sobre o coração, ser verdade o que diziam. Em nome de sua experiência pessoal? Raramente. Com frequência, em nome da experiência de outrem, de alguém digno de fé, de quem se ouvira uma história “de verdade” sobre monstros e monstregos. Vivia-se num mundo de “mais ou menos”, de ouvir dizer.

Léry, por exemplo, utiliza tal estratégia ao discorrer sobre a existência de uma espécie monstruosa de jacarés que, segundo os indígenas, ataca de surpresa as pessoas que não tem tempo de se defender:

Entretanto, ouvi contar os velhos das aldeias que, nas matas, são às vezes assaltados e encontram dificuldades em se defender a flechadas contra uma espécie de *jacarés* monstruosos que, ao pressentir gente, deixam os caniçais aquáticos, onde fazem o seu covil. A esse respeito, além do que Plínio e outros referem dos crocodilos do Nilo, no Egito, diz o autor da “História Geral das Índias” que matou crocodilos perto da cidade de Panamá, com mais de cem pés de comprimento, o que é coisa quase incrível. Observei os jacarés medianos e vi que têm a boca muito rasgada, as pernas altas, a cauda chata e aguda na extremidade. Confesso que não verifiquei se esses anfíbios conservam imóvel a mandíbula superior, como geralmente se acredita (LÉRY, 1980, p. 139).

Como vimos, Léry (1980) cita o episódio em que Plínio matou crocodilos “com mais de cem pés de comprimento”, a fim de sustentar a sua narrativa sobre a espécie de jacarés monstruosos. Do mesmo modo como Léry, Thevet também menciona autoridades, com o intuito de explicar fatos observados nas novas terras. Em vista disso, no capítulo “Do cabo frio e breve notícia sobre as crenças dos selvagens do dito lugar”, o cronista faz referência a Platão ao falar sobre a filosofia dos indígenas, os quais “não são tão selvagens”, pois “a natureza lhes deu alguma razão para discorrer sobre as causas naturais” (THEVET, 2009, p. 50): “[...] E são mais sábios também os selvagens que quase todos os filósofos da Grécia

(salvo Platão), os quais atribuíam a criação do mundo a coisas criadas” (THEVET, 2009, p. 51).

Um ponto que nos faz verificar a influência dos bestiários nas crônicas do século XVI e XVII refere-se à concepção exótica e fantástica freqüentemente utilizadas para apresentar as desconhecidas espécies da fauna brasileira. Assim, além de caracterizarem muitos animais desconhecidos como monstruosos, em razão do não conhecimento, os cronistas, muitas vezes, exageram em suas descrições, usando superlativos além de conferir um ar tenebroso às bestas. Podemos verificar tal processo na descrição de duas espécies de peixes que Léry (1980, p. 163) comenta devido às suas “deformidades”:

A primeira, a que os selvagens denominam *tamuatá*, mede comumente meio pé de comprimento apenas; tem a cabeça muito grande, monstruosa, em verdade, em relação ao resto do corpo, duas barbatanas debaixo das guelras, dentes mais aguçados que os dos lúcios, espinhais penetrantes, e são armados de escamas tão resistentes que não creio lhes faça mossa uma cutilada; nisso se assemelha a um tatu, como já disse alhures. A carne é tenra e muito saborosa. Os selvagens dão o nome de *pana-paná* a outro peixe de tamanho médio; tem o corpo e cauda semelhante aos do procedente e a pele áspera como a do tubarão. A cabeça é chata, sarapintada e mal conformada, a ponto de parecer, fora água (sic), separada em duas, o que oferece um aspecto horrendo (LÉRY, 1980, p. 163).

Mais exemplos do exagero causado pelo desconhecido, pelo exótico é a descrição de outra espécie de peixe:

[...] além de peixes voadores cuja existência sempre julgara ser peta de marinheiros e que na realidade é certa. Tal como em terra fazem as cotovias e estorninhos, *cardumes de peixes saíam do mar e se erguiam voando fora da água cerca de cem passos e quase à altura de uma lança* (LÉRY, 1980, p. 67, grifos nossos).

A descrição de tal peixe voador, que se erguia “voando fora da água cerca de cem passos”, assemelha-se aquela que encontramos no bestiário sobre o peixe serra. Este é descrito como um monstro marinho de asas, o qual voa a uma distância de sessenta ou de cem léguas, perseguindo navios, como constatamos no seguinte relato:

[...] A Serra é uma besta de tamanho extraordinário, que possui asas e penas enormes e maravilhosas, graças às quais se lança sobre o mar, mais rápido que uma águia voa ao perseguir uma grua. Suas asas são mais afiadas do que uma navalha. Esta serra, da qual vos falo, deleita-se com sua velocidade. Desse modo, quando avista um navio que navega rapidamente, luta com ele para provar a sua velocidade. E voa ao lado do navio, competindo com ele, com as asas abertas, sobre uma distância de sessenta ou de cem léguas de uma só vez. Mas quando o fôlego lhe falta, sente tanta vergonha de ser vencida, assim faz seu melhor para ver se consegue alcançar o navio. Mas tão rápido como o navio a ultrapassa, abaixa suas asas e se deixa ir até o fundo do mar e ali retoma o fôlego¹¹⁶ (FOURNIVAL, 1860, p. 39, tradução nossa).

¹¹⁶ Lê-se no original: *La Serre si est une beste merveilles grant et a eles et penes granz et merveilleuses; de quoi ele se saut parmi la mer plus tost que alerions ne vole a grue, qui a les eles plus trenchans que rasoirs. Si se delite cele serre dont je vous di en sa vistesse.*

Car quant ele voit une nef rudement corre, dont estrive¹¹⁶ à la nef por son isnelitet esprover. Et ceurt en costé la nef à estrif, eles tendues bien LX lieues ou cent, à une alaine.



Fig.1 – Fonte: ANÔNIMO, *The Worksop Bestiary*.
(England, c 1185)
Morgan Library, MS M.81, Folio 31v

Um dos animais mais curiosos descritos por Léry no capítulo X, é um híbrido, mistura de vários animais e do homem, chamado *Hay* – trata-se do bicho-preguiça. Segundo Fonseca (2011, p. 191): “Esse exótico animal da fauna brasileira foi notado por quase todos os cronistas, não só devido ao seu estranho rosto e feições, mas também por sua peculiar lassidão, moleza e indolência”. Após afirmar que tal espécie possui o rosto humano, o cronista destaca que o *Hay* não se nutre de nada, bastando-lhe o vento para sobreviver. Para dar veracidade ao que ouviu dizer, Léry não atribui tal narração apenas aos indígenas, mas também imputa esse conhecimento aos estrangeiros que residiam ali:

O maior, chamado *hay* pelos selvagens é do tamanho de um cão-d’água grande e sua cara de bugio se assemelha a um rosto humano; tem o ventre pendurado como o da porca prenhe, o pêlo pardo-escuro como a lã do carneiro preto, a cauda curtíssima, as pernas cabeludas como as do urso e as unhas muito longas [...] O que parece fabuloso, mas é referido não só por moradores da terra mas ainda por adventícios com longa residência no país, é não ter jamais ninguém visto esse bicho comer, nem no campo nem em casa e julgam muitos que ele vive de vento (LÉRY, 1980, p. 144).

Thevet também descreve tal animal. Como a maioria dos cronistas, utiliza um método de aproximação, isto é, para descrever a fauna aqui encontrada parte de algo conhecido e vai para o desconhecido, e do comum para o sobrenatural. O *Haüt* chama a atenção por seu aspecto assemelhar-se a uma criança e por, aparentemente, não comer:

[...] um animal tão disforme e quase inacreditável para quem não o tenha visto por sua experiência; chamam-no *Haüt*, ou *Haüthi*, porque são de opinião de que se alimenta das folhas da mencionada árvore *Amahut*. Esse animal é do mesmo tamanho de um grande macaco que se traz da África, e tem o ventre caído quase até o chão, mesmo de pé. *O rosto e a cabeça são quase semelhantes aos de uma criança* [...] Quando esse *Haüt* é capturado, solta grandes suspiros, exatamente *como faria um homem sofrendo de uma*

Mais quant alaine li faut, si a honte d'estre veincue, si fait son pooir, savoir s'ele porroit la nef ateindre. Mès si tost come la nef le trespasse, ne tant ne quant si met jus ses eles e si se lesse aler tout à un fais au font de la mer et là repret s'alaine.

grande e excessiva dor [...] jamais homem vivo poderia dizer que o viu comer qualquer coisa, apesar de os selvagens os terem mantido durante muito tempo (como eles mesmos me contaram) em suas habitações, para ver se comia alguma coisa. No que eu não acreditaria, se não tivesse tido a prova (THEVET, 2009, p. 142-143, grifos nossos).



Fig.2 – *Haüt*
Cosmografia universal, André Thevet

Não somente pelas descrições feitas por Léry e por Thevet, como também pela imagem retirada de *Cosmografia Universal* – como visualizamos acima, podemos comparar o *Hay* ou o *Haüt*, à mantícora descrita nos bestiários medievais. Tal animal, conforme relatado em *The book of beasts*, traduzido e editado por Terence Hanbury White,

[...] *tem a face de um homem* de olhos brilhantes e azulados, o corpo de leão e o rabo como o ferrão do escorpião: sua pele é da cor de sangue e tem a voz sibilante, que se parece com o som da flauta [...] ele possui três fileira de dentes que se encaixam alternadamente. Andando a Mantícora distâncias e transpõe os maiores obstáculos. Dizem que o nome da mantícora provém de um vocábulo em pérsio antigo, que significa “comedor de homem”: Seu alimento preferido é a carne humana (apud VAN WOENSEL, 2001, p. 210, grifo nosso).



Fig.3 – Fonte: ANÔNIMO.

(England, c 1225-50)
Bodleian Library, MS. Bodley 764, Folio 12r

Como vimos, tanto Léry como Thevet, discorrem sobre o aspecto da face do *Hay/Haiit*, uma vez que se assemelha ao rosto humano. Além disso, de acordo com o frade franciscano, tal animal produz “grandes suspiros, exatamente como faria um homem sofrendo de uma grande e excessiva dor” (THEVET, 2009, p. 143). Por tais informações, podemos aproximar o *Hay/Haiit* da mantícora. No entanto, eles se diferem no que concerne ao alimento que “consomem”. Segundo o relato de Léry, os moradores da terra acreditam que o *Hay* vive somente de vento. Thevet, em um primeiro momento, expõe que os nativos acreditam que o *Haiit* comia folhas de uma árvore chamada *Amabut*. Depois, o cronista afirma que esse animal não se alimentava de nada. Já a mantícora, conforme a descrição de White (1954), é “devoradora de homens”, ou seja, come a carne humana.

No capítulo XII, “Dos peixes mais comuns e do modo de pescá-los”, o autor nos relata outra história que ouviu dos índios. Nesta sua narração, Léry refere-se a outro aspecto do pensamento medieval o qual admitia que tudo o que existia num determinado elemento do universo tinha uma contraparte em outro elemento. Desta forma, se existia um homem que habitava na terra havia um homem que habitava no mar. Apesar desta relação de semelhança, existia uma conotação de monstruosidade sobre a espécie correspondente. É ligado a esse pensamento medieval que o cronista francês nos remeterá à figura do tritão, da sereia e do bugio marinho:

Não quero omitir a narração que ouvi de um deles de um episódio de pesca. Disse-me ele que, estando certa vez com outros em uma de suas canoas de pau, por tempo calmo em alto mar, surgiu um grande peixe que segurou a embarcação com as garras procurando virá-la ou meter-se dentro dela. Vendo isso, continuou o selvagem, decepei-lhe a mão com uma foice e a mão caiu dentro do barco; e vimos que ele tinha cinco dedos como a de um homem. E o monstro, excitado pela dor pôs a cabeça fora d'água e a cabeça, que era de forma humana, soltou um pequeno gemido. *Resolva o leitor sobre se se tratava de um tritão, de uma sereia ou de um bugio marinho, atendendo a opinião de certos autores que admitem existirem no mar todas as espécies de animais terrestres* (LÉRY, 1980, p. 164, grifos nossos).

De fato, é com constância que encontramos o relato de figuras quiméricas que habitam o mar e que aterrorizam o homem. Dentre elas, a sereia é o animal aquático híbrido mais importante. Ela aparece no fisiólogos e nos bestiários caracterizada da cintura para cima como uma mulher e, da cintura para baixo, ela poderia ser uma ave, um peixe e, menos comumente, um cavalo. As sereias aparecem como criaturas malignas que seduzem os homens e os matam. Os tritões, híbridos marinhos, não aparecem nos bestiários, porém eles são conhecidos pela cultura medieval.

Apesar de o cronista francês Jean de Léry não ter mencionado, podemos comparar esse animal descrito pelo índio com o monstro marinho conhecido por *Ipupiara*. A lenda de tal besta é uma das mais conhecidas de São Vicente sendo, por esse motivo, narrada por vários índios. De acordo com Muniz Jr. (2005):

Quando os navegadores portugueses chegaram ao Brasil, corria a notícia de serpentes monstruosas e de tantas outras assombrosas aberrações. Tanto é que os indígenas tinham pavor da *ipupiara*, que, segundo a crença, era o “demônio das águas” e que, além de paralisá-los com o olhar profundo, cingia-os com um abraço moral, arrastando-os para o fundo do mar.

Esse monstro também é encontrado nas narrativas de vários cronistas como, por exemplo, em *Tratados da terra e gente do Brasil*, de Fernão Cardim e *História da Província de Santa Cruz a que vulgarmente chamamos Brasil*, de Pêro de Magalhães Gândavo.

A partir do que foi exposto, não podemos dizer que este período estava isento de heranças medievais ou da Antiguidade, ao contrário, o desconhecimento do Novo Mundo ocasionou o renascimento do pensamento medieval e genesíaco. Buscamos, além disso, apresentar os cronistas franceses André Thevet e Jean de Léry, bem como indicar a influência da tradição bestiária medieval no que concerne às descrições da fauna brasileira realizadas por eles.

Referências Bibliográficas

ACOSTA, Vladimir. *Animales e imaginário: la zoologia maravillosa medieval*. Caracas: Universidad Central de Venezuela/Dirección de Cultura, 1995.

BUENO, Eduardo. *Brasil: terra à vista! : a aventura ilustrada do descobrimento*. Porto Alegre: L&PM, 2003.

DEL PRIORE, Mary. *Esquecidos por Deus: monstros no mundo europeu e ibero-americano: uma história dos monstros do Velho e do Novo Mundo (séculos XVI-XVIII)*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

FONSECA, Pedro Carlos Louzada. *Bestiário e discurso do gênero no descobrimento da América e na colonização do Brasil*. Bauru, SP: Edusc, 2011.

LEPROUX, Marc. André Thevet. In: _____. *Quelques figures Charentaises em orient*. Paris: Geuther 1939. p. 39-64.

LÉRY, Jean de. *Viagem à terra do Brasil*. Tradução e notas de Sérgio Millet. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1980.

MUNIZ JR., J. *Monstro marinho surgiu em São Vicente em 1564*. Disponível em: <<http://www.novomilenio.inf.br/sv/svh002.htm>>. Acesso em: 18/02/2005.

THEVET, André. *A cosmografia universal de André Thevet, cosmógrafo do Rei*. Tradução e notas de Raul de Sá Barbosa. Rio de Janeiro: Fundação Darcy Ribeiro, 2009.

VAN WOENSEL, Maurice. *Simbolismo animal na Idade Média: os bestiários: um safári literário à procura de animais fabulosos*. João Pessoa: Ed. Universitária/UFPB.

WHITE, Terence Hanbury. *The book of beasts: being a translation from a latin bestiary of the twelfth century*. London: J. Cape, 1954.

IMAGINÁRIO E IDEOLOGIA NOS *DIALÓGOS DAS GRANDEZAS DO BRASIL* DE AMBRÓSIO FERNANDES BRANDÃO

Márcia Maria de Melo ARAÚJO (UEG)¹¹⁷

Resumo: Com interesses voltados para a exploração das terras brasileiras, os *Diálogos das grandezas do Brasil* de Ambrósio Fernandes Brandão, ao classificarem os diversos animais da colônia segundo sua distribuição pelos elementos cósmicos (ar, fogo, água e terra), embora não apresentem marcas mais visíveis de consideração teológica, refletem aquela mesma atitude da cultura bestial de encontrar-se em estado de constante maravilhar-se frente à natureza e ao mundo. O objetivo deste trabalho é investigar, por meio do discurso presente nos *Diálogos*, a influência do imaginário e da ideologia que embasou o tratamento desse discurso, por meio dos termos teórico-práticos do método comparativista.

Palavras-chave: Ambrósio Fernandes Brandão. *Diálogos das grandezas do Brasil*. Imaginário. Ideologia.

1. Visão da natureza e da gente nativa do Brasil Colonial

Especialmente no que diz respeito à visão da natureza e da gente nativa do Brasil Colonial, o ano de 1618 foi fundamental por registrar, em termos cronísticos, o potencial e a realidade da nova terra. Nesse ano, data a primeira edição dos *Diálogos das grandezas do Brasil*, quando seu autor, Ambrósio Fernandes Brandão, atuante senhor de engenho em Pernambuco e Paraíba, escreve importantes informações sobre a fauna, a flora, os costumes locais e a vida dos moradores do Brasil do século XVI.

Acerca do conhecimento das terras, da sua natureza e dos seus habitantes, vários cronistas, entre os quais citamos Fernão Cardim, Frei Vicente do Salvador, Gabriel Soares de Sousa, Pero Magalhães Gandavo, escreveram, a partir dos seus pontos de vista ideológicos e imaginários, a respeito do Novo Mundo. Entretanto há que se avaliar que a conquista da América se garantiu principalmente em termos da construção de um discurso, em que aspectos do ideário do descobridor e do conquistador demonstraram-se tão eficientes quanto as suas próprias ações.

Uma questão, que imediatamente ressalta sobre esse ideário, é o problema da alteridade da realidade étnica e antropológica dos gentios encontrados. A configuração dessa realidade seguia parâmetros alcêntricos, na medida em que, da América, foram registradas percepções e informações filtradas por uma mundividência europeia constituída por imagens idealizadas, nas quais a imaginação muitas vezes tendia para o ideológico e o político, perdendo o seu caráter de faculdade lúdica. Igualmente, ocorreu a experiência do conhecimento da tradicional *orbis terrarum* que, em princípio, orientou a visão europeia da América.

Segundo Fonseca (2011), essa ideia da configuração do mundo fazia parte da compreensão medieval de que a distribuição das partes sólidas e líquidas do globo consistia numa proporção que tornava a extensão das terras habitáveis menor que sua contraparte líquida. A relação entre o estranho e o não familiar americanos e o “mesmo” europeu, resultante dessa comparação analógica, resumia-se, portanto, na ideia redutora de que a América seria tudo aquilo que positivamente não fosse europeu. Esse processo de

¹¹⁷ Unidade Universitária de Pires do Rio - Universidade Estadual de Goiás, Pires do Rio, Brasil, marcimelo@gmail.com

identificação negativa é comumente encontrado nas afirmações de muitos cronistas mundonovistas, os quais, pautados em sua experiência etnocêntrica e cristianizada, afirmavam que os indígenas não tinham organização social, política, econômica e religiosa; enfim, que nada possuíam que pudesse identificar a realização racional e cultural do ser humano. É nesse sentido que Brandônio, personagem que dialoga com Alviano nos *Diálogos das grandezas do Brasil*, ao ser questionado acerca de algum rito ou cerimônia de crença dos indígenas brasileiros, responde que eles não têm nenhum, entretanto é categórico ao dizer que se algum tipo de adoração fazem é ao diabo, ao qual dão o nome de *juruparim*. (BRANDÃO, 1930, p. 266).

O curioso é que *juruparim* ou *jurupari* é o nome dado ao demônio íncubo, cuja explicação mais racional encontra-se no *Vocabulário da Conquista Espiritual*, de Baptista Caetano, que coloca o nome *y-ur-upá ri* com o significado de *o que vem a, ou sobre a cama*, porque encerra a ideia de pesadelo que essa palavra exprime nos dicionários tupis, e que o índio, por não conseguir explicar, atribuía a causas sobrenaturais, como a visita de um gênio malfazejo enquanto dormiam. Isso nos faz lembrar do mais antigo manual contra feitiçaria escrito sob encomenda papal por Heinrich Kramer e James Sprenger, o *Malleus maleficarum* [O martelo das feiticeiras]. Ao tratarem do assunto, os dois inquisidores discorrem sobre um rol de seres monstruosos de diversas origens, provenientes da paternidade de silvanos e de faunos. No citado manual, tais criaturas, vulgarmente chamadas de íncubos, eram confirmadas e testemunhadas, por pessoas dignas de confiança, como despidos sedutores de mulheres, consumando com elas a sua união demoníaca (KRAMER; SPRENGER, 1973, p. 166-167, 169).

Segundo o estabelecido pela doutrina religiosa, se aos demônios não era permitido por Deus gerar diretamente descendentes entre os humanos, no entanto recorriam eles a uma astuciosa maneira, bem característica da sua artilosa natureza: recolhiam o sêmen de um homem, fazendo-se de súcubo e transmitiam-no a uma mulher, fazendo-se de íncubo. Mais especificamente na Questão III da Primeira Parte, o *Malleus maleficarum* resolve, de modo categórico, essa problemática da procriação de seres humanos por demônios íncubos e súcubos, dizendo que a resposta afirmativa era de credo católico e que a negativa era contrária não só às palavras dos santos, mas também da Santa Escritura. Portanto, para chegar a tal conclusão, amparava-se em pressupostos bíblicos, em pronunciamentos de santos doutores da Igreja (Santo Agostinho, São Gregório e outros) e em outras tantas doudas autoridades (Guilherme de Auvergne, Tomás de Cantimpré, dentre elas) (KRAMER; SPRENGER, 1973, p. 168).

Ressalte-se que, nos *Diálogos das grandezas do Brasil*, trata-se de um demônio íncubo e não súcubo, o que confere certo poder de destruição naturalmente atribuído ao feminino. Nota-se que marcas desse discurso encontram-se presentes no discurso de Ambrósio Fernandes Brandão por meio de suas personagens. Desse modo, torna-se pertinente falarmos um pouco sobre esse cronista.

2. Ambrósio Fernandes Brandão

Sobre Ambrósio Fernandes Brandão, na verdade, pouco se sabe a seu respeito, tão-somente que, nascido em 1555 em Lisboa, atuara durante algum tempo como capitão de uma companhia de infantaria e, posteriormente, se estabeleceu no Brasil como senhor de engenho e cristão-novo. De acordo com a Fundação Joaquim Nabuco (2012), a primeira presença documentada de cristãos-novos no Brasil data de 1542, em que é relatada a doação de terras para a construção do Engenho Camaragibe, em Pernambuco, entre outras doações, com finalidade de fixar permanência de pessoas que vinham de Portugal, principalmente. No referido documento constam informações a respeito de Ambrósio Fernandes Brandão como

proprietário de terras em São Lourenço da Mata, interior de Pernambuco, duas vezes convocado pelo Tribunal do Santo Ofício – uma, para ser testemunho no processo contra Bento Teixeira; e a outra, para defender-se de acusações de práticas judaicas, por guardar os dias de sábado. Outra informação, é que viveu cerca de 25 anos no Brasil, primeiramente em Olinda (de 1583 a 1597) e depois na Paraíba (de 1607 a 1618), em ambas como senhor de engenho, nada constando sobre a autoria dos *Diálogos das grandezas do Brasil* ou de algum outro trabalho como cronista.

Em 1930, quando publicada a obra pela Academia Brasileira, com introdução de Capistrano de Abreu e notas de Rodolpho Garcia, que é a edição usada para este trabalho, ainda não havia uma certeza sobre quem teria sido seu autor. Tanto é que na capa dessa edição não aparece o nome do autor. Entretanto, Capistrano, na Introdução, que trata-se do segundo artigo escrito no *Jornal do Commercio*, aponta indícios de que o autor era português e provavelmente tratava-se de Ambrósio Fernandes Brandão, como pode ser lido no excerto seguinte:

Barcia afirma que o autor dos *Dialogos* se chamava Brandão, e era vizinho de Pernambuco. Provavelmente conclui isto da leitura do livro. A conclusão nada tem de repugnante: podia apresentar-se com o nome ligeiramente alatinado, como sem alatinamento aparece Garcia da Orta em seus *Coloquios*, que o nosso autor conhecia.

Os documentos contemporaneos falam em diversos Brandões: o que tem mais probabilidades, ou antes o único a ter probabilidades a seu favor, **chamava-se Ambrosio Fernandes Brandão**. (BRANDÃO, 1930, p. 20-21, grifo nosso).

Rodolpho Garcia acrescenta que Ambrósio Fernandes Brandão havia sido um dos feitores ou escrivães de Bento Dias de Santiago, contratador dos dízimos que pertenciam à fazenda real nas capitâneas da Bahia, Pernambuco e Itamaracá. Segundo Garcia, Ambrósio Fernandes Brandão, assim como Nuno Alvares, foi denunciado, acusado de blasfêmia e heresia pelo padre Francisco Pinto Doutel, vigário de São Lourenço, perante a mesa do Santo Ofício, em 1591. Brandão e Alvares eram cristãos-novos, “correligionários, exerciam cargos identicos e deviam ser amigos”, aponta Garcia (BRANDÃO, 1930, p. 22). Daí provêm os indícios que levaram Rodolpho Garcia a concluir que os interlocutores dos *Diálogos das grandezas do Brasil*, Brandônio e Alviano, seriam Ambrósio Fernandes Brandão e Nuno Alvares, respectivamente.

As considerações de Rodolpho Garcia abrem caminho para a relevância de motivos figurativos e mentais do imaginário medieval no discurso cronístico das descobertas e da conquista da América, ilustrados pelo diálogo, forma esta largamente usada nessa época. Ambrósio Fernandes Brandão, por meio de sua escrita registra uma profusão de motivos e uma variedade de formas, apresentando o lastro da tradição medieval, ligada ao imaginário de natureza mítica, lendária e fabular. Essa herança pode ser observada nos motivos, tropos, *topoi* e modalidade literária escolhida pelo cronista para suas elucubrações a respeito das coisas do Brasil.

3. *Diálogos das Grandezas do Brasil*

Com interesses voltados para a exploração material e política das terras brasileiras, os *Diálogos das Grandezas do Brasil*, ao classificarem os animais da colônia segundo a sua imensa variedade em distribuição pelos elementos cósmicos (ar, fogo, água e terra), apesar de não apresentar marcas mais visíveis de consideração teológica, ainda refletiam aquela mesma atitude da cultura bestiária de encontrar-se em estado de um constante maravilhar-se frente à

natureza e ao mundo. Essa teoria da distribuição dos animais pelos quatro elementos do cosmo, divulgada por Aristóteles, mas primeiramente formulada por Empédocles, foi bastante preferida pelos naturalistas medievais e mesmo renascentistas. A aceitação desse sistema classificatório, por parte dos medievais, satisfazia plenamente a ideia da tradição judaico-cristã de que, a partir dos ensinamentos bíblicos, Deus havia criado todos os seres perfeitos e em número limitado em gênero e em espécie, dentro da sua própria natureza e do seu meio ambiente; fato que atestava o poder da sua vontade e onisciência. Essa premissa viria a servir a vários debates escolásticos, preocupados com a definição de conceitos e de coisas em função da sua natureza e das suas propriedades.

No Diálogo quinto, Brandônio, imaginando haver relatado todas as grandezas do Brasil, se mostra apreensivo por perceber que, ainda, muitas outras coisas deviam ser tratadas, como as aves de diversas qualidades, habitantes do espaço brasileiro, peixes de diferentes formas e natureza, ainda desconhecidos, e animais silvestres, de estranhas figuras e inclinações. Mais uma vez, Brandão utiliza, os elementos cósmicos, desta vez se vale do ar, para iniciar seu discurso sobre as aves, começando pelas domésticas a exemplo de galinhas, galipabos, pombas e patos, além de outras que se acham pelos bosques e campos como jacus, mutuns, manbus, que acabam por servir aos moradores da terra, quase como as domésticas.

Dentro de um prisma mais exótico acham-se os anuns, cujo canto assemelha-se a choro, e que, além da cor preta tristonha, não têm sangue. A respeito disso, Alviano diz ser coisa nova para ele, que nunca ouvira dizer de ave que não carecesse totalmente de sangue, no que é retrucado por Brandônio que apenas diz que esses pássaros não o têm e continua seu discurso falando de outros pássaros, como as *Hyendayas*. Alviano retribui uma comparação destas com as harpias, porque as primeiras descem as fraldas do mar e atacam os milharais, sendo inoportunas e de difícil controle. Brandônio explica que já vira alguns homens em afronta com tais aves e que “não basta grandes gritos nem estrondos de bacias, nem o matarem-nas ás pancadas, pera se desviarem das milharadas”, e consente a comparação que Alviano faz sobre as harpias ao dizer que se “tiveram o rosto da feição que os poetas as pintam, não duvidara que eram as proprias”. (BRANDÃO, 1930, p. 218).

Interessante também é a descrição do gurainguetá, um passário de estranha qualidade, que o cronista deseja não fazer grandes comentários para não se alongar e descrever sobre outras, mas que Alviano pede que diga tudo o que sabe a respeito. No que segue a descrição:

Este pássaro tem tão grande amor aos filhos, que, pera os não furtarem, vai lavrar o seu ninho de ordinario a par de alguma toca, aonde as abelhas lavram mel, as quaes, por esta maneira, lhe ficam servindo de guardas dos filhos, porque, como todos arreceiam de se avizinhar a ellas, temendo o seu aspero aguilhão, ficam os filhos livres de perigo; aos quaes mostram tanto amor, que, pera effeito de os sustentar, se vão lançar por entre alguns bichos, que se lhe apegam nas carnes, sem arreceiarem que lh'a comam, havendo por cousa suave padecerem as dôres que elles lhe causam a troco de terem, por esta via, a sustentação certa pera os filhos, a que os dão a comer, quando têm fome, e só pera isto os trazem tanto á mão; e estes passaros são emplumados de varias côres. (BRANDÃO, 1930, p. 219).

A esse respeito, Fonseca (2011) observa uma aproximação com os bestiários, espécies de manuais bastante cultivados no período medieval, que tratam da descrição de animais em referência à sua natureza, meio ambiente e traços comportamentais, com frequentes correspondências exemplares com os seres humanos. Os bestiários geralmente associam os animais a ensinamentos relativos à boa conduta baseada em princípios e em preceitos da moral cristã, uma vez que feito por um pensamento analógico arbitrário, notadamente orientado pela mentalidade religiosa, adquirindo um caráter simbólico e metafórico.

Ao ouvir a descrição do gurainguetá, Alviano responde que “Não se escreve mais dos pelicanos pera encarecimento do amor que têm aos filhos” (BRANDÃO, 1930, p. 219). Daí, o motivo de remeter aos bestiários. Pois o pelicano, nesses livros, são tratados como animais cristológicos por darem sua vida para que o filho não pereça.

Comparativamente, em *Tratados da terra e gente do Brasil* de Fernão Cardim (1997), o imaginário bestiário medieval não comparece disseminado com representações tipológicas emblemáticas, como é o caso de algumas referências notadas nos *Diálogos das grandezas do Brasil*, em que, por exemplo, a fênix e o pelicano – aves de significativa importância nos bestiários, dada a sua marcada simbologia cristológica – servem de sugestivo contraponto para a caracterização, respectivamente, dos pássaros *gurainguetás*, aos quais já nos referimos, e das serpentes *boaçus*, espécimes da intrigante fauna brasileira. Sobre a boaçu, assim comenta Brandônio, primeiramente discursando sobre a grande variedade de cobras existentes naquelas plagas:

Não quero calar as diferentes castas de cobras peçonhentas, que se acham por toda esta provincia, como são *jararacas*, *saracucús*, *cobra de coral*, e outra a que chamam *cascavel*, porque tem uns nós no rabo semelhantes a elles, e quando os meneia com força formam um som que se parece com elles. Estas todas são peçonhentissimas, e matam as pessoas a que mordem em breve termo, e por isso são mui temidas. Outra sorte ha tambem de cobra, muito mais grande, a que chama boaçú, e nós cobra de veado, porque comem, engulindo um inteiro, quando o tomam. Caçam dependuradas sobre arvores, e de salto fazem a sua presa; e já succedeu arremessarem-se a homens que mataram, com lhes metterem o rabo pelo sesso, por ser parte aonde logo acodem com elle. E destas semelhantes cobras vi eu uma tão grande que tenho temôr de dizer a sua grandeza, temendo de não ser crido, e se affirma tambem dellas uma cousa assás extranha, a qual é que, depois de mortas e comidas dos bichos, tornam a renascer como a Phenix, formando novamente sobre o espinhaço carne e espirito. (BRANDÃO, 1930, p. 254).

O tema do renascimento, aqui percebido pela estranheza causada pelo fato de a boaçu renascer como a fênix, formando carne e espírito sobre o espinhaço, contrasta com o motivo da desfiguração bestial do brasilíndio, como iremos ver mais adiante. Ambrósio Fernandes Brandão, ao abordar a presença do demoníaco nos costumes e modos dos brasilíndios, condena-os pelos seus hábitos e pelos seus costumes impuros e bestiais, tal como o que comenta Brandônio: “Costuma também este gentio, pera effeito de mostrar maior fereza e bizarrria, furar o rosto pelo beijo de baixo e tambem pelas queixadas, por onde mettem umas pedras verdes ou brancas de feição de botoques, com as quaes têm pera si que andam galantes e gentis-homens”, ao que Alviano retruca: “Esse costume devia de lhes ensinar algum demonio, e á sua imitação o usam com darem maior mostra nelle de sua grande barbaridade”. (BRANDÃO, 1930, p. 286).

Brandônio comenta o costume das índias de parirem no rio, onde se lavam e se recolhem a suas casas, onde acham o marido deitado na rede como se fosse ele que parira. Assim descreve Brandônio:

Tudo o que até agora tenho dito dos costumes destes Indios, foi fallar em geral; e vindo ao mais particular, primeiramente digo que, quando a este gentio lhe parem as mulheres, a primeira cousa que ellas fazem no instante que acabam de parir, e póde ser que ainda sem terem bem livrado, é ir-se metter no mais vizinho rio ou alagôa de agua fria, que acham, no qual se lavam muitas vezes, e, depois de bem lavadas se recolhem pera casa, aonde já acham o marido lançado sobre a rede em que costumam dormir, como se

fôra elle o que parira, e alli o regalam, e é visitado dos parentes e amigos, e a parida se exercita nos officios manuaes de casa, fazendo o comer, e indo buscar agua ao rio, e lenha ao matto, como se nunca parira. (BRANDÃO, 1930, p. 267).

Sobre esse costume, Alviano assim comenta: “Não póde haver mais barbaro costume desse que me tendes referido; e creio que por todo o mundo se não achara seu semelhante, nem era lícito que houvesse senão entre estes Indios, que não faço differença delles ás brutas feras”. (BRANDÃO, 1930, p. 268).

Ainda sobre os costumes dos gentios, em outra passagem dos *Diálogos das grandezas do Brasil*, Brandônio, de forma arguta, informa a Alviano que aos índios falta bom entendimento, que ficam cegos com os feiticeiros, que usam de sua falsidade e mentira para enganá-los. Nessa mesma esteira está o discurso de Gabriel Soares de Souza no *Tratado descritivo do Brasil em 1587*, onde escreve que:

Entre este gentio Tupinambá ha grandes feiticeiros, que têm este nome entre elles, por lhe metterem em cabeça mil mentiras; os quaes feiticeiros vivem em casa apartada cada um por si, a qual é muito escura e tem a porta muito pequena, pela qual não ousa ninguem de entrar em sua casa, nem de lhe tocar em cousa della; os quaes pela maior parte não sabem nada, e para se fazerem estimar e temer tomam este officio, por entenderem com quanta facilidade se mette em cabeça a esta gente qualquer cousa; mas ha alguns que fallam com os diabos, que os espancam muitas vezes, os quaes os fazem muitas vezes ficar em falta com o que dizem; pelo que não são tão cridos dos indios como temidos. (SOUZA, 1987, p. 322).

Tanto Gabriel Soares de Souza quanto Ambrósio Fernandes Brandão comentam que os pajés dos índios não são legítimos feiticeiros, devendo-se à falta de um governo mais racional entre os indígenas, que terminam acreditando, por suas superstições naturais, em mentiras e falsidades pregadas pelos ditos feiticeiros. Na passagem a seguir, Brandônio comenta a respeito desses feiticeiros que, com suas profecias e superstições, lançam os índios em situações complicadas, chegando mesmo a miséria, como na história narrada a Alviano.

Nada basta a lhes tirar do pensamento semelhante erronia, em que seus pais os puzeram, com haverem já recebido grandissimos damnos por darem credito a estes feiticeiros; e, pera prova disto, vos quero contar uma historia assás galante, a qual foi que nos tempos passados houve um feiticeiro destes, que affirmou aos indios que a terra, pera adiante, havia de produzir os frutos de por si, sem nunhuma cultura nem beneficio; portanto que bem podiam todos folgar e dar-se á bôa vida com se lançarem a dormir, porque a terra teria cuidado de lhes acudir com os mantimentos a seu tempo. Tanto credito lhe deram os pobres indios, que o fizeram da maneira que lhes elle aconselhou, com virem a padecer, por esta via, a mais trabalhosa fome, que nunca se sabe haver neste Estado; em tanto que chegaram, obrigados da necessidade, a se venderem a si e as mulheres e filhos por uma espiga de milho, que não póde ser maior miseria. (BRANDÃO, 1930, p. 274).

Alviano, mais que depressa, os compara aos bugios, espécies de macacos, que desprovidos de uma maior racionalidade se deixam prender porque não conseguem largar o que apanharam:

Comparo isso ao dos bugios, que me contastes, que mettiam a mão pela boca da botija vasia, e depois a não podiam tirar, e por não saberem largar o que

apanharam se deixavam captivar; donde infiro que gentes que a semelhante cousa dão credito, devem de ser da maneira dos mesmos bugios. (BRANDÃO, 1930, p. 274).

Alviano refere-se à descrição dos bugios feita por Brandônio, destacando esses animais por características que se assemelham aos seres humanos. Nos *Diálogos* de Brandão, esses animais recebem um tratamento mais elaborado, portadores de qualidades admiráveis. Ao discorrer sobre as diferentes habilidades e costumes dos bugios, Brandônio dá um toque fabuloso a esses animais, que devido a suas habilidades e capacidade de organização mais aproximadas da racionalidade humana, parecem receber um *status* superior ao dado aos brasílios. Embora o bestiário não trata dessa casta de animais, há o símio, nele tratado, que recebe uma forte carga negativa ao ser referido ao Demônio. Dessa forma o brasílios mais se aproxima dessa carga negativa encontrada nos símios dos bestiários. Essa maneira de perceber o outro indígena, numa espécie de silogismo, no qual o índio é retratado com atitudes e comportamento de animais, como o de um símio, e alguns animais, como os bugios, reconhecidos por suas qualidades humanas, marca uma das estratégias retóricas usadas no discurso controlador e dominante do colonizador europeu.

Desse modo, a bestialização ou animalização do ameríndio se verifica em consonância com critérios muito semelhantes aos do bestiário medieval, sendo o nativo descrito, tal como os animais, como movidos por atributos próprios da brutalidade, ambos acostumados à liberdade natural e governados por seus próprios instintos. O bestiário definia e classificava como *bestas* aqueles animais que, pela sua própria natureza, tendem à violência e à brutalidade, regidos por seus próprios e irrefreáveis instintos selvagens (WHITE, 1984, p. 7).

Ao dialogar com Alviano sobre os tipos de onças e tigres perseguidores do gado doméstico, Brandônio afirma que esse tipo de animal não mata homem branco, mas o mesmo não acontece a índios e negros:

A homem branco não ouvi dizer nunca que matassem, mas aos índios e negros de Guiné sim, quando se acham muito famintos. Também ha outra sorte desta mesma especie, de menor corpo, a que chamam *susurana*, que costuma de matar alguns bezerros e gado miudo. Não são tão damnhos como os outros. (BRANDÃO, 1930, p. 253-254).

Como pode ser percebido nas palavras de Brandônio, na passagem anterior, o índio e o negro não escapam de um discurso inferiorizante, com uma elaborada justificativa retórica em que se percebe a proximidade com a animalização ou bestialização ideológica do gentio, com o fim de, ainda que somente aos olhos desse conquistador, ironicamente validar o seu discurso. Em várias passagens, o indígena é retratado com atitudes e comportamentos animais, equacionado a uma condição não apenas animalizada, mas também, por vezes, abaixo dela. Essa mesma maneira de animalização do índio pode ser vista em diferentes cronistas, como Gabriel Soares de Souza, Pero Magalhães Gandavo e Simão de Vasconcelos, nos quais observa-se esse mesmo discurso quanto a configuração comportamental do índio. A implicação desse discurso remete a que, diferentemente dos animais que sempre seriam animais, os indígenas em sua condição de animais poderiam ser salvos dessa condição através do domínio e colonização do europeu. Sobre esse assunto, Fonseca (2011, p. 191) comenta ser frequente na cronística colonial o julgamento e a crítica sobre os costumes primitivos dos índios, discriminados por sua ausência de forma de governo mais racional e por suas credices e superstições naturais.

Desse modo, pode-se perceber que os cronistas, aqui ressaltado Ambrósio Fernandes Brandão, mesmo que imbuídos de uma perspectiva humanista, têm dificuldade em reconhecer a diversidade cultural do indígena. Na cronística colonial, em particular nos *Diálogos*, os

animais, principalmente por seu exotismo, apresentam marcas do bestiário e trazem motivações de cunho ideológico, pautadas no projeto da conquista e da colonização. Assim, os animais serviram de base para compor o quadro da visão da natureza do Brasil e dos brasilíndios, que, com seus hábitos e costumes, foram constantemente referidos em termos comparativos animais. O efeito final é uma carga metafórica e simbólica na qual índios e animais simbolizam uma terra selvagem a espera do dominador *logos* europeu.

Referências Bibliográficas

BRANDÃO, Ambrósio Fernandes. *Diálogos das grandezas do Brasil*. Rio de Janeiro: Officina Industrial Graphica, 1930.

CARDIM, Fernão. *Tratados da Terra e Gente do Brasil*; Ana Maria de Azevedo (ed. lit). Lisboa: Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 1997.

FONSECA, Pedro Carlos Louzada. *Bestiário e discurso do gênero no descobrimento da América e na colonização do Brasil*. Bauru: Edusc, 2011.

Fundação Joaquim Nabuco. Disponível em: <<http://www.engenhocamaragibe.com.br/engenho-camaragibe-17.htm>>. Acesso em: 10 nov. 2012.

KRAMER, Heirinch; SPRENGER, James. *Malleus Maleficarum: Le marteau des sorcières*. Trad. Armand Danet. Paris: Plon, 1973.

SOUZA, Gabriel Soares de. *Tratado descritivo do Brasil em 1587*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1987.

WHITE, T. H. *The Book of Beasts: Being a Translation from a Latin Bestiary of the Twelfth Century Made and Edited by T. H. White*. New York: Dover Publications, 1984.

APOIO: Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de Goiás (FAPEG).

NARRATIVAS DE VIAGEM: NA LITERATURA E NO DOCUMENTO HISTORIOGRÁFICO

Hadassa dos Passos FREIRE (FL-UFG)¹¹⁸

Resumo: Com vistas a refutar não teorias da literatura, e sim tornar dialéticas dicotomias que possam impedir que as narrativas de viagem sejam consideradas obras literárias e também documentos historiográficos, este artigo se propõe a analisar as categorizações feitas sobre as narrativas de viagem – especificamente as narrativas de viagem portuguesas de meados do século XVI-XVII sobre o Novo Mundo e sobre o Oriente, *A Peregrinação* de Fernão Mendes Pinto, e *A Carta* de Pero Vaz de Caminha – como jornalismo literário, ou como literatura de viagem, ou como documento historiográfico, bem como a concepção de tempo histórico.

Palavras-chave: Narrativas de Viagem. Literatura de Viagem. Jornalismo Literário. Documento historiográfico. Tempo histórico.

1. Considerações Iniciais

Em primeiro lugar, é importante falar sobre a aporia literário e não-literário e, posteriormente, sobre o conceito de narrar. Também, trata-se de trazer as avaliações diagnósticas de tempo das análises literárias para as narrativas de viagem *Peregrinação*, de Fernão Mendes Pinto, e *A Carta*, de Pero Vaz de Caminha, bem como a análise do tempo histórico.

Com vistas a refutar não teorias da literatura, e sim tornar dialéticas dicotomias que possam impedir que as narrativas de viagem sejam consideradas obras literárias e também documentos historiográficos, este artigo se propõe a analisar algumas concepções de Literatura e de texto literário, bem como a concepção de tempo histórico.

2. Considerações sobre o texto das narrativas como textos literários

Diferentemente dos romances, nas narrativas de viagem o que saltam são as inscrições espaço-temporais e as instâncias narrativas, mais do que os próprios personagens. E são elas mesmas o que dificultam a recepção historiográfica das narrativas de viagem ou mesmo o reconhecimento como Literatura de Viagens.

Essa aporia literário e não literário das narrativas de viagem poderia ser percebida a partir do seguinte sumário. Literatura era tudo aquilo que se confirmava como erudição, saber e cultura até o século XIX. Ela existia para deleitar e instruir, por meio da mimese. Com o Iluminismo e com o movimento romântico, passa também a configurar a produção de um país ou época, e a ser instrumento de justiça e autonomia (COMPAGNON, 2009) ou de alienação e de opressão. Mas estando apenas vinculada à ficcionalidade, invenção, imaginação, contemplação desinteressada, ausência de objetivo prático, dentre outros, a função da literatura, por sua vez, estaria atrelada à sua natureza ficcional.

Para os formalistas, ela encontra um fim em sua própria produção, não necessitando instruir; sendo bela por si só. Assim, o objeto de estudo da Literatura passa a ser a literaturidade e confronta a linguagem poética com a linguagem ordinária, do cotidiano. O que tornaria um texto literário, portanto, seria a sua literaturidade ou a sua *ostranénie* (a sua

¹¹⁸Faculdade de Letras, Universidade Federal de Goiás. Goiânia (GO), Brasil. E-mail: hadassa.cegraf@gmail.com

singularização, o seu estranhamento), pois “o objetivo da arte é dar a sensação do objeto como visão e não como reconhecimento; o procedimento da arte é o procedimento da singularização dos objetos” (CHKLOVSKI, 1973, p. 45). Para as narrativas de viagem, a *ostranénie* ocorre como procedimento de arte nas situações de exceção, visto que “para tornar-se aquilo que é, o viajante experimenta o que não é” (MODERNELL, 2007, p. 106).

Aliteraturidade das narrativas de viagem está na ocorrência de um movimento de estranhamento e de posterior identificação. É no contato com um Outro que as narrativas de viagem perdem a sua característica puramente descritiva e ganham um viés narrativo. Assim é que, para Eikhenbaum (1973), o romance tem como origem a história, o relato de viagens; e, por isso, uma literatura com um fim prático, o de historicizar. O que nos leva a Lukács (1965) em que o fim prático que a Literatura não deveria possuir é essencial para a representação literária. As representações literárias sem a *práxis* humana são destituídas de significado e não tem o porquê de existir. Assim também não há que se conceber uma Literatura baseada na observação e descrição pura, pois isso não evidencia a *práxis* humana. Um relato de viagens puramente descritivo não seria Literatura; é necessária a narração para distinguir e ordenar, situar acontecimentos humanos no tempo e espaço.

E, se há dificuldades em encontrar alguma literaturidade nas narrativas de viagem por parte dos teóricos formalistas, com certeza não é surpreendente haver uma resistência em classificá-las como “literatura de viagens”. O que é surpreendente, no entanto, é encontrar resistência para classificá-las como documento historiográfico, já que um dos requisitos para não aceitá-las como Literatura é o excesso de objetividade e cronologia.

3. Jornalismo literário, documento historiográfico ou literatura de viagem?

É Maria de Fátima Outeirinho (2008, p. 312) quem esclarece o aspecto fragmentário e complexo das narrativas de viagem, embora ela se refira especificamente às narrativas vividas e não às imaginárias, o que, de qualquer modo, atende aos objetivos de definição das narrativas de viagem de Fernão Mendes Pinto e de Pero Vaz de Caminha. Ela afirma que as narrativas de viagem permitem a “circulação no tempo e uma deslocação no espaço” e também uma “circulação e deslocação em dinâmicas culturais outras que se confrontam com a cultura de pertença do viajante”. Leite (*apud* ESPIG e EZEQUIEL, 2002, p. 209), no entanto, é mais abrangente: “Nem objetividade científica, nem propriamente ficção, porém o texto situando-se entre uma e outra”.

Assim, interessa analisar a concepção de Barthes (*apud* BASTOS, 2003, p. 33) de que “todo o texto literário é, ao mesmo tempo, signo da História – representação – e resistência a ela – efeito do real”. E ele antecipa:

Sendo *mathesis*, a literatura relaciona saberes, sem fixá-los. Nesse sentido, ela é efeito do real. Seu discurso não é epistemológico, mas dramático, pois, no processo da escritura, a língua não é usada, mas encenada, permitindo que o saber continue a refletir indefinidamente sobre si mesmo. Enquanto no discurso científico o saber é enunciado, na escritura, ele é enunciação que visa ao real da linguagem. *Mimesis*, a segunda força da literatura, é sua força de representação. A literatura sempre toma por objeto o real e luta por representá-lo, embora disponha para isso de um código que não dá conta de sua complexidade, pois não é possível fazer coincidir uma ordem pluridimensional – o real – com uma ordem unidimensional – a linguagem. (2003, p. 32)

A partir dessa definição de Barthes do que é Literatura e texto literário, torna-se muito mais fácil situar as narrativas de viagem nos diversos campos: seja na Literatura, a partir da

mimesis, sua força de representação pela linguagem; e, por meio da *mathesise* da *mimesis* ao mesmo tempo, na Historiografia, uma vez que o texto literário é representação e discurso. Cezar (2000) corrobora isso quando afirma que o trabalho do historiador valida as experiências vividas simplesmente pela possibilidade de essas narrativas exprimirem informações verdadeiras e pelo fato de o autor dessas narrativas ter visto os acontecimentos.

Ainda assim, como documento historiográfico, as narrativas de viagem encontram-se no dilema da crítica. A Nova História tende a aceitá-las (CALDAS, 2002, p. 89), mas a historiografia tradicional tende a rejeitá-las junto com todos os outros materiais ditos literários.

Já no campo do Jornalismo Literário, as narrativas de viagens encontram terreno fértil para se propagar, pois, destes, é o único campo – talvez pela modernidade – que aceita sem resistência a dinâmica subjetividade-objetividade. O campo permite tanto a ficcionalidade da Literatura quanto a objetividade da notícia, seja na captação do material, seja na elaboração textual (MODERNELL, 2007, p. 105). Mas essa postura também é fruto da nova perspectiva científica de uma “aceitação da mestiçagem”, em que se cultua a mobilidade de discursos (MODERNELL, 2007) e os contextos de produção.

4. Contextos de produção e/ou seu processo de produtividade

Se no início das navegações portuguesas as narrativas de viagem objetivavam uma visão do Novo Mundo para a Europa, mais recentemente elas funcionarão como uma espécie de catarse das guerras de conquista, ou de descolonização, ou simplesmente para rever os “Novos Mundos” que se apresentam. Assim, a percepção do real possui variações ao longo do tempo e possui, portanto, historicidade, visto que

no século XIX, o modo de encarar o mundo e o *outro* diferenciava-se daquele experimentado pelos aventureiros do século XVI, para os quais havia ainda uma revelação do ainda *não-visto*. Já no século XIX, com algum conhecimento acumulado, os viajantes trataram de reorganizar, descrever e explicar o *já visto*. (ESPIG E EZEQUIEL, 2002, p. 208)

Porém, ainda que as motivações do ponto de vista histórico-social sejam diferentes através dos séculos, essas mesmas deambulações espaço-temporais possuem como denominador comum, a busca humana pelo encontro com o Outro, em que se possa afirmar um sentimento de nacionalidade em espaço estrangeiro (TERENAS, 2002, p. 146). E, além disso, “as viagens de fato importantes, ontem como hoje, tem como ponto de partida não exatamente um lugar, mas sim o desconforto de alguém com esse lugar, com o tipo de vida que está levando ali em determinado momento”. (MODERNELL, 2007, p. 106)

É necessário dizer também que essas narrativas variam também do ponto de vista. Os pontos de vista podem ser tanto a voz de uma nação que fala pelo indivíduo – em *Os Lusíadas*, de Camões –, como também um indivíduo sem tantas preocupações em afirmar a sua nacionalidade – como em *Peregrinação*, de Fernão Mendes Pinto. Mesmo assim, em ambas, existe uma “supremacia do Eu” – que aproxima o sujeito do real e torna o conhecimento a base da investigação filosófica –, seja ele coletivo ou individual. Ele somente será possível a partir de acontecimentos históricos determinantes, como o alastramento de pestes, políticas de expansão territorial ou cultural ou a ascensão de uma burguesia, por exemplo. Por isso, importam tanto os contextos de produção dessas narrativas.

Ainda, as narrativas de viagem são relatos subjetivos, uma vez que se toma conhecimento dos acontecimentos através dos olhos do narrador (TOMACHEVSKI, 1973). Mas que narrador é esse? É um narrador que não é alheio ao processo de produção da narrativa e também não está alheio aos contextos de produção dessas narrativas de viagem.

Além disso, o discurso nacional no meio estrangeiro é a prova de existirem “outros universos culturais, outras concepções e ideias que o narrador trouxe de suas leituras, ou seja, há nos textos um discurso polifônico em que a voz do escritor não é a única, nem a primeira, nem a última” (ESPIG e EZEQUIEL, 2002, p. 208).

Contudo, o fato de as narrativas ocorrerem por meio de um narrador percebido pelo leitor provoca dúvidas com relação à fidedignidade dessas narrativas. Se há dúvidas sobre os fatos narrados, ocorre então a não documentação dessas narrativas porque não se pode excluir as possibilidades efabulatórias desse narrador (OUTEIRINHO, 2008), independente do ano de produção ou publicação. Vale citar Disraeli (*apud* MODERNELL, 2007, p. 109) para ratificar essa possibilidade efabulatória: “Como todos os grandes viajantes – disse Essper – eu vi mais coisas do que consigo lembrar, e lembro mais coisas do que vi”. E também Modernell (2007, p. 110):

Podemos identificar na literatura de viagem inúmeros fatores de fabulação, como o alto grau de envolvimento existencial do narrador; os condicionamentos psicológicos, logísticos e ambientais da sua jornada; a multiplicidade dos temas abordados; e também a indulgente expectativa do leitor em relação a eventos ocorridos em terras distantes.

Tais componentes são necessários para que aconteça, por assim dizer, uma operação alquímica. Trata-se de transformar um deslocamento no espaço, acessível a qualquer um, em um deslocamento no tempo, coisa para poucos. E aqui cabe uma frase de Descartes: “Viajar é como falar com homens de outros séculos”.

E aqui, entende-se todo esse ato de narrar como o meio de estruturar verbalmente as experiências em tempo posterior às suas ocorrências. E as sequências narrativas seriam os eventos que se sucedem segundo relações de causalidade (o que garantiria uma unidade temática) e que culminariam numa avaliação final. Ou seja: é importante que numa narrativa, qualquer que ela seja, haja uma continuidade.

5. Considerações sobre as concepções de tempo em *A Carta*, de Pero Vaz de Caminha, e sobre *Peregrinação*, de Fernão Mendes Pinto

Pero Vaz de Caminha manda notícias ao Rei D. Manuel do achamento do Brasil e dos contatos com os Ameríndios, por meio d’A Carta, em 1º de maio de 1500, de Porto Seguro, da Ilha de Vera Cruz. O processo do “achamento”, no entanto, em suas próprias palavras, inicia-se em 9 de março de Belém, em Portugal, e se conclui em 22 de abril quando o navio aporta na Terra de Vera Cruz. Nesse ínterim, Pero Vaz de Caminha faz uma descrição superficial entre os dias 9 de março e 22 de abril, para dizer que passaram pelas Canárias, pela Ilha de São Nicolau e que se perderam da frota Vasco de Ataíde.

Do dia 22 de abril em diante, ele narra descritivamente os contatos prévios com os nativos da terra, sobre seus choques de costumes, as paisagens e perspectivas. Assim, há tanto descrições detalhadas do povo e da paisagem encontrada, quanto narrativas sobre o desenrolar dos encontros.

Ainda, faz avaliações morais e culturais dos povos encontrados, com base na visão europeizada e cristã, sugerindo estratégias de dominação dos povos nativos e da terra que “acharam” ao final da carta.

Ao contrário d’A Carta, de Pero Vaz de Caminha, a autobiografia *Peregrinação* de Fernão Mendes Pinto, publicada em 1614 e que apresenta informações sobre o Oriente (Sião, China e Japão), possui um personagem principal, o anti-herói António de Faria, cuja profissão de pirata inicia na narrativa uma série de críticas ao *modus vivendi* tanto de portugueses

quanto dos estrangeiros. Ainda, o narrador de *Peregrinação* é mais um dos personagens da narrativa que, ao contrário de zelar pela boa informação e formação dos portugueses como é de praxe n'A *Carta*, traz à tona na narrativa todo um estigma de ignorância do português.

O narrador da *Peregrinação* situa em 13 de dezembro de 1521, quando se quebraram os escudos pela morte do Rei D. Manuel, a sua chegada à Lisboa pelas mãos do tio. Mais a frente, é a pobreza e a necessidade de sobrevivência o que coloca o narrador, nos tempos de D. João III e de uma peste que assolava o Reino, numa caravela para Setúbal. Os lamentos do início da narrativa sugerem o grau de subjetividade – maior do que aquele encontrado n'A *Carta* – que motivariam as ações nem sempre elogiáveis em que toma parte o narrador.

Por fim, o caráter narrativo-descritivo da obra e o viés cultural do ponto de vista do narrador ficam evidentes em muitos trechos da *Peregrinação*. O que vai corroborar a ideia presente em Lukács de que a descrição é uma narração de acontecimentos humanos, assim como pode ser percebido em Pero Vaz de Caminha e a ideia de muitos autores de que uma narrativa de viagem é, além de uma deambulação física, uma deambulação cultural.

Pelas análises de *Peregrinação* e *A Carta*, afirma-se que elas possuem essa continuidade que compõem as sequências narrativas. De acordo com Reuter (2004), as narrativas de viagem podem ser enquadradas como ulteriores, em que a velocidade está acelerada pela narração ou por um diálogo (mesmo que indireto) e desacelerada pela descrição. O narrador, por sua vez, é homodiegético, pois se encontra presente dentro de sua própria narração, organizando a mensagem em forma de narrativa, o que dá a impressão de que a narrativa é objetiva. Essa objetividade é desejada pela Historiografia para tornar uma narrativa um documento como se verá adiante. E

é justamente essa atribuição de uma lógica narrativa que dará uma ilusão de objetividade ao leitor de obras historiográficas. Diz ele: “A objetividade da narração é definida pela ausência de qualquer referência ao narrador. No discurso narrativo, então, podemos concordar com Benveniste, não há qualquer narrador. Os eventos estão cronologicamente registrados como se eles aparecessem no horizonte da História. Ninguém fala. Os eventos parecem falar por si mesmos” (WHITE *apud* CALDAS, 2002, p. 86).

A impressão de que a narrativa é objetiva logo é substituída nas narrativas de Pero Vaz de Caminha e de Fernão Mendes Pinto pela subjetividade, pois a narração é autodiegética. Isto é: o narrador é homodiegético e narra a sua própria vida. Estando a subjetividade no lugar da objetividade desejada pela Historiografia, as narrativas de viagem tornam-se literárias. No entanto, o que faz delas desejáveis pela recepção historiográfica é o modo como as séries temporais presente/passado fazem-se usar. Embora incompatíveis, elas estão unidas pelo texto e pressupõe a continuidade. Neste caso, “o leitor tem a impressão de tomar consciência de um fato passado e, ao mesmo tempo, de testemunhá-lo no momento em que acontece. Isto confere veracidade aos acontecimentos e os torna ‘vivos’” (REUTER, 2004, p. 101).

Ainda que essa continuidade não seja um problema para a Literatura, todavia, torna-se para a Teoria da História. Isso porque a continuidade, que é algo essencial para a História, é de ordem literária (CALDAS, 2002). Aí, então, tem-se o elo perfeito para colocar as narrativas de viagem dentro dos campos literário e historiográfico, independentemente de suas outras características. Caldas (2002, p. 86) assevera por meio de Kellnerque

a realidade é desprovida de qualquer sentido. Ela é em si mesma caótica e inapreensível. A capacidade de o historiador ordenar os eventos literariamente é que os torna históricos e contínuos. Nesse sentido, uma obra historiográfica não retrata a realidade, mas, na verdade, ela apenas tem uma estrutura interna que dá a idéia de continuidade (CALDAS, 2002, p. 86).

Por isso é que Ricoeur (1994, p. 15) afirma que a significação da narrativa está na experiência temporal. E pode-se inferir mais ainda quando se sabe que a História só possui razões de existir por causa do fator humano: “o tempo torna-se tempo humano na medida em que está articulado de modo narrativo”. Essa articulação do tempo com os acontecimentos é feita por quem está no papel do historiador: o narrador. Do modo como está analisado, Ricoeur defende que a narrativa pertence ao campo histórico de qualquer modo, uma vez que é necessário tornar o tempo cronológico ou o tempo cosmológico um tempo humano.

Mas ainda toma-se o tempo em sua bidimensionalidade, distinguindo “el tiempo inerte de los relojes y la fusión de pasado, presente (y futuro) como tiempo humano o viviente” (ELLIOTT, 1984, p. 29). O tempo das narrativas de viagem, nessa bidimensionalidade, seria apenas composto por passado, presente e futuro e é possível que isso seja algo próprio da linguagem que, por ser unidimensional, só consegue ou o tempo inerte ou conjugar presente, passado e futuro. Mas o fato é que as narrativas de viagem em geral, não só as que aqui estão sendo analisadas, são participantes de fronteiras, não só científicas, como também linguísticas e temporais. A flecha do tempo não é bidirecional, nem tampouco unidirecional, e as narrativas – não somente as de viagem – dão conta disso. Quando os elementos de uma narrativa são analisados ou destacados, percebe-se que as relações de espaço e tempo são contínuas e confusas. E, pior, confundem-se com o humano.

A narração – mesmo a não-fictícia –, para não se tornar em mera descrição ou em relato, exige, portanto, que não haja ausências demasiado prolongadas do elemento humano (este, naturalmente, pode ser substituído por outros seres, quando antropomorfizados) porque o homem é o único ente que não se situa somente “no” tempo, mas que “é” essencialmente tempo (ROSENFELD, 2005, p. 28).

Ora, os excertos das narrativas de viagem de Pero Vaz de Caminha e de Fernão Mendes Pinto são provas de um tempo cronológico tornado em um tempo humano através da linguagem, através da narrativa. Não podem, portanto, ser consideradas descrições puramente objetivas, pois não há ausências de elemento humano e nem de acontecimentos humanos.

E, de acordo com as reflexões de Ricoeur (1997), poder-se-á detectar nas narrativas de viagem não só o tempo da experiência vivida ou tempo fenomenológico, e não só o tempo objetivo do dia tal, do mês tal, do ano tal. Há também o tempo histórico, entre o tempo da natureza e o da consciência; aquele cuja ponte é o calendário, a sequência das gerações e a noção de rastro; o tempo histórico que é muito mais abrangente do que o tempo crônico baseado na dicotomia do tempo físico e do tempo psicológico (vivido).

Em suma, o tempo das narrativas de Fernão Mendes Pinto e de Pero Vaz de Caminha é crônico quando se utiliza do calendário para determinar as implicações temporais da narrativa, cruzando o tempo cosmológico com o tempo vivido. Quando agrega a noção de sequência de gerações, em que os mortos substituem os vivos, e em que a deambulação espacial das narrativas de viagem consolida-se em deambulação temporal através dos séculos, tem-se mais uma ponte entre o tempo psíquico e o tempo do calendário, corroborando a ideia do tempo histórico mais uma vez.

Por fim, no momento em que essas narrativas de viagem passam a servir minimamente para constituir o fundo documental de uma instituição ou mesmo o apoio a um debate, a uma sequência narrativa e a uma informação já temos então a noção de documento historiográfico.

As discussões sobre o tempo são muito mais abrangentes e alongadas. O que basta neste instante é saber que a categoria tempo é a responsável pelo elo entre Literatura e História no que tange as narrativas de viagem; mais do que a própria estrutura linguística. A Linguagem, como já disse Barthes (*apud* BASTOS, 2003), sendo unidimensional, dificilmente possibilitará uma satisfatória abordagem pluridimensional da realidade. Além

disso, estando o homem mais que inscrito no tempo, é esta categoria a conseguir explicar as relações entre Literatura e História, estabelecendo-se como elo.

6. Considerações finais

Percebeu-se pelas abordagens que reconhecer as narrativas de viagem como texto literário não é um problema de abordagem teórica, mas muito mais de análises de elementos e de uma concepção dessa narrativa segundo um prisma objetivo, de verdade ou de fato, ou subjetivo, de ficcionalidade ou não.

Além disso, a análise dos contextos de produção ou processos de produtividade não minimiza os problemas para os campos científicos. Ao contrário! Torna-se mais um complicador, uma vez que ora levam-se em consideração os motivadores das narrativas de viagem, ora levam-se em consideração os aspectos estruturais das narrativas de viagem e a presença de características literárias ou não. E é importante considerá-los a todos igualmente para definir as fronteiras das narrativas de viagem.

Porém, o que se coloca como um meio apaziguador da discussão é a categoria tempo. Embora a categoria se coloque como uma das mais complexas pelas suas dificuldades de definição, pelas abordagens que oscilam entre a objetividade e a subjetividade, o que parece fazer a relação entre os campos em oposição é analisar o tempo histórico dessas narrativas, segundo a possibilidade dada por Ricoeur (1994; 1997) como um terceiro tempo, ou a ponte entre o tempo vivido e o tempo vulgar.

Referências Bibliográficas

BASTOS, Semiramis D. T. O texto como produtividade, *Revista Riscos*, v. 3, n. 6, p.31-35, 2003.

CALDAS, Pedro Spinola Pereira. O arquipélago da História: análise dos diferentes sentidos da fragmentação historiográfica, *Revista Métis: historia & cultura*, v. 1, n. 1, p. 77-91, 2002.

CEZAR, Temistocles. Quando um manuscrito torna-se fonte histórica: as marcas de verdade no relato de Gabriel Soares de Sousa (1587). Ensaio sobre uma operação historiográfica, *História em Revista*, v. 6, 2000.

CHKLOVSKI, V. A Arte como procedimento. In: TOLEDO, Dionísio de Oliveira [org.]. *Teoria da literatura: formalistas russos*. Porto Alegre: Globo, 1973. p. 39-56.

COMPAGNON, Antoine. *Literatura para quê?*. Tradução de Laura Taddei Brandini. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2009.

EIKHENBAUM, B. Sobre a teoria da prosa. In: TOLEDO, Dionísio de Oliveira [org.]. *Teoria da literatura: formalistas russos*. Porto Alegre: Globo, 1973. p. 157-168.

ELLIOTT, Jaques. *La forma del tiempo*. Traducción de José Luis Etcheverry. Buenos Aires: Editorial Paidós, 1984.

ESPIG, Márcia Janete; EZEQUIEL, Márcio. Literatura de viagem: apropriações e o mistério da leitura, *Revista Métis: historia & cultura*, v. 1, n. 1, p. 201-214, 2002.

LUKÁCS, Georg. *Narrar ou descrever: ensaios sobre literatura*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1965. p. 43-94.

MODERNELL, Renato. Travelliteratureandliteraryjournalism, *Todas as Letras* (São Paulo), v. 9, n. 1, p. 104-111, 2007. Disponível em: <<http://www3.mackenzie.br/editora/index.php/tl/article/viewFile/658/589>>. Acesso em: 29 out 2011.

OUTEIRINHO, Maria de Fátima. Fragmento e Narrativa de Viagem. *O fascínio da linguagem: actas do Colóquio de Homenagem a Fernanda Irene Fonseca*. Porto, Universidade do Porto. Faculdade de Letras. Centro de Linguística, 2008, pag. 309-314. Disponível em: <<http://ler.letras.up.pt/uploads/ficheiros/6712.pdf>>. Acesso em: 30 out 2011.

REUTER, Yves. *Introdução à análise do romance*. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

RICOEUR, Paul. *Tempo e narrativa*. Tradução de Constança Marcondes Cesar. Tomo I. Campinas, SP: Papyrus, 1994.

_____. *Tempo e narrativa*. Tradução de Roberto Leal Ferreira. Tomo III. Campinas, SP: Papyrus, 1997.

ROSENFELD, Anatol. Literatura e Personagem. In: CANDIDO, Antonio [*et al*]. *A personagem de ficção*. 11ª ed. São Paulo: Perspectiva, 2009. p. 9-49. (Coleção Debates)

TERENAS, Gabriela Gândara. Relatos de guerra: textos literários ou testemunhos históricos? p. 145-152. Disponível em: <<http://repositorioaberto.univ-ab.pt/bitstream/10400.2/307/1/ACTAS-Literatura%20e%20Hist%C3%B3ria145-152.pdf.pdf>>. Acesso em: 03 nov 2011.

TOMACHEVSKI, B. Temática. In: TOLEDO, Dionísio de Oliveira [org.]. *Teoria da literatura: formalistas russos*. Porto Alegre: Globo, 1973. p. 169-204.

O SIMBOLISMO DA SERPENTE NA CRONÍSTICA LUSO-BRASILEIRA

Sueli Maria de Oliveira REGINO (UFG)¹¹⁹

Resumo: O Paraíso mítico, reduto de bem aventurança, antes que entrasse em cena a maligna serpente, era um lugar onde a morte não tinha poder sobre os homens. Os primeiros europeus aportados na América, diante dos fartos recursos naturais das terras descobertas, identificaram o novo continente com o Paraíso Terreno. O objetivo deste trabalho é examinar, por meio da hermenêutica simbólica, a influência de bestiários medievais na cronística luso-brasileira dos séculos XVI e XVII, no que diz respeito às serpentes brasileiras, levando em consideração, tanto a amplitude do simbolismo da serpente, como suas ligações com o mito do Paraíso Terreno.

Palavras-chave: Simbolismo da serpente. Paraíso Terreno. Bestiários. Cronística luso-brasileira.

1. Introdução

A angústia diante da morte levou o imaginário humano a criar fantasias que o ajudassem a superar o terror da aniquilação do ego. Em todas as culturas, além de ser o reduto do prazer, da fartura e da bem aventurança, o paraíso é também o lugar onde a morte não tem poder sobre os seres humanos, e a imortalidade é um sonho possível. Em *A Conquista da América: a questão do outro*, Tzvetan Todorov lembra que em *Imago Mundi*, obra do século XIV, Pierre d'Ailly afirma que “o Paraíso terrestre deveria estar localizado numa região temperada além do equador” (1983, p. 17). Influenciado, certamente, por essa leitura, Cristóvão Colombo, após sua terceira viagem ao Caribe, acreditando haver chegado “nos confins do Oriente” (1998, p. 145), declarou, em uma carta aos reis católicos, sua certeza de ter alcançado o Paraíso Terreno, local vedado aos homens desde os tempos pré-diluvianos, “aonde ninguém consegue chegar, a não ser pela vontade divina” (1998, p. 158).

A nostalgia do Paraíso, um traço recorrente no imaginário humano, ganhou vulto sob as condições sócio-econômicas da Europa pré-industrial, depauperada de recursos naturais, devastada pela fome e pela peste. Para os primeiros europeus que chegaram à América, a identificação das novas terras com o paraíso resultou de um confronto inevitável entre a plenitude de recursos naturais do novo continente e a carência de alimentos e matérias primas que debilitava a vida sócio-econômica no continente europeu. A partir dessas considerações iniciais, o objetivo deste trabalho será examinar, por meio da hermenêutica simbólica e da comparação de textos, a influência do *Physiologus* e de outros bestiários medievais nas descrições de cobras brasileiras, apresentadas por Gabriel Soares de Souza, em *Tratado descritivo do Brasil em 1587* e Ambrósio Fernandes Brandão, em *Diálogos das grandezas do Brasil*, levando em conta a amplitude do simbolismo da serpente e sua relação simbólica com o mito do Paraíso Terreno e a imortalidade do homem.

¹¹⁹ Doutora do Programa de Pós-Graduação em Letras e Linguística, Faculdade de Letras -Libras, Universidade Federal de Goiás. Goiânia, Brasil. E-mail: mariaregino@yahoo.com.br

2. A Serpente no Paraíso

Na mitologia hebraica, registrada nos *midrashin*, textos de tradição oral, compilados por volta de 500 d.C., há uma versão, citada por Graves e Patai, que redefine o papel da serpente no Paraíso hebreu, apresentando-a como protagonista do drama da perda do Paraíso:

A serpente empurrava Eva com rispidez contra a Árvore do Conhecimento, dizendo "Não morreste após tocar nesta árvore; nem morrerás após comer seu fruto" (...) Quando os ombros de Eva tocaram na árvore ela viu a morte se aproximando. "Agora terei de morrer", gemeu ela, "e Deus dará a Adão uma nova mulher! Vou tentar convencê-lo a comer, tal como eu, de forma que, se ambos tivermos que morrer, morreremos juntos; caso contrário, viveremos juntos." "Arrancou um fruto, comeu-o, e a seguir suplicou a Adão, em lágrimas, até que ele concordou em comer também" (GRAVES & PATAI, 1994, p.68).

Segundo a versão dos *midrashin*, após ter provado o fruto proibido, Eva teria convencido todos os animais e pássaros a fazer o mesmo. A única que resistiu à tentação foi a Fênix que, por isso, permaneceu imortal (Graves; Patai, 1994, p. 68). Nesse texto pós-bíblico a serpente surge como animal nefasto, culpado pela queda do homem e pela perda de sua imortalidade, após o consumo do fruto proibido. Em outras mitologias, contudo, a serpente se apresenta como um velho deus primordial, encontrado na origem das cosmogêneses, representando, segundo Chevalier e Gheerbrandt, “aquilo que anima e mantém”, ou ainda, estabelecendo-se como “símbolo duplo da alma e da libido” (1990, p. 815). Ronecker observa o caráter ambíguo da serpente, que é, ao mesmo tempo, “masculina ou feminina, ctônica ou cósmica”, desafiando sempre, de qualquer forma que se apresente, “suas próprias contradições” (1997, p. 33). Quando reduzida a um traço, a serpente encarna uma abstração. Pode ser representada por uma linha rígida, retilínea; por uma linha flexível, sinuosa, ou ainda, formando um círculo, ao morder a própria cauda. Nesse caso, torna-se símbolo de eternidade e totalidade, recebendo o nome de oroboro, expressão visual do ciclo da vida, da roda do tempo que gira infinitamente.

Na epopéia de Gilgamesh, texto mesopotâmico do qual a Bíblia herdou algumas de suas narrativas, o herói, após enfrentar grandes perigos, consegue arrebatá-la a flor da imortalidade do fundo das águas primordiais. Pretende levá-la a Uruk, sua cidade, para que os velhos recuperem a juventude e todos possam viver para sempre, mas ao banhar-se num tanque de água fresca, uma serpente escondida no fundo rouba-lhe a preciosa flor, tão duramente conquistada. A serpente, ao tocar a flor da imortalidade, imediatamente abandonou sua velha pele e, rejuvenescida, voltou ao fundo do tanque, onde escondeu, muito bem, a cobiçada flor. Temos aqui, portanto, embora de forma ainda incipiente, o mito do rejuvenescimento e da imortalidade, que iria ressurgir nos primeiros tempos da colonização espanhola, ligado ao simbolismo da flor, da fonte e da serpente, inspirando a inútil busca de Ponce de León, que perdeu sua vida na costa da Flórida, procurando pela fonte da juventude.

2. Os bestiários medievais

De acordo com Bartolomé Bennassar, as grandes viagens do século XV e XVI foram uma "fábrica do fantástico e do maravilhoso", cujas imagens retomavam os seres monstruosos de antigas mitologias, sempre procurados com curiosidade e paixão, estimulando as fantasias eróticas dos exploradores e viajantes, que transferiam “para os mundos novos o patrimônio fantástico da Antiguidade ou da Idade Média européia” (BENNASSAR, 1998, p. 92). Dessa perspectiva, é possível ver os bestiários medievais como fontes de considerável relevância

para a compreensão das imagens utilizadas pelo invasor europeu ao descrever a natureza inédita do Novo Mundo.

Em suas tentativas de descrever os animais desconhecidos que povoavam as terras americanas os cronistas iam buscar particularidades de animais que lhes eram familiares, promovendo uma estranha "colagem". Esse procedimento era comum nas descrições de algumas bestas fabulosas dos fisiólogos e bestiários, tais como o grifo, o basilisco ou o manticore. Santo Isidoro de Sevilha, por exemplo, assim descreve o grifo:

Llámase "grifo" a un animal dotado de alas y de cuatro patas. Semejante clase de feras habita en los montes hiperbóreos. Su cuerpo es, en su conjunto, el de un león; por sus alas y su cabeza se asemejan a las aguilas (ISIDORO DE SEVILHA, 1982, p. 73).

Tem-se, portanto, na descrição de Isidoro de Sevilha a reunião de características de dois animais: o leão e a águia. Da mesma forma, a descrição de um manticore, feita por um bestiário do século XII, funde alguns aspectos físicos de um ser humano com outros de um leão e de um escorpião:

It has a threefold row of teeth meeting alternately: the face of a man, with gleaming, blood-red eyes: a lion's body: a tail like the sting of a scorpion, and a shrill voice which is so sibilant that it resembles the notes of flutes (WHITE, 1984, p. 247).

Na cronística colonial, é possível encontrar descrições que, num esforço didático para alcançar maior clareza na apresentação da fauna desconhecida do Novo Continente, seguirão esquemas semelhantes aos dos bestiários medievais. Isso pode ser observado quando Soares de Souza descreve o tamanduá:

[...] é um animal do tamanho de uma raposa, que tem o rosto como o furão; a cor é preta, rabo delgado na arreigada, e com o cabelo curto; e daí para a ponta é muito felpudo, e tem nela os cabelos grossos como cavalo, e tamanhos e tantos que se cobre com eles quando dorme; tem as mãos como cão, com grandes unhas e muito voltadas (SOUZA, 1974, p. 247).

No que se refere à serpente, é curioso notar a contaminação mítica, que liga a descrição das grandes cobras brasileiras ao mito da Fênix, ave de rica simbologia, considerada uma alegoria da imortalidade. Esse hibridismo mítico aparece nos comentários das personagens de Ambrósio Fernandes Brandão nos *Diálogos das Grandezas do Brasil*:

E dessas semelhantes cobras vi uma tão grande que tenho temor de dizer a sua grandeza, temendo de não ser crido, e se afirma também delas uma cousa assaz estranha, a qual é que depois de mortas e comidas dos bichos, tornam a renascer como a Fênix, formando novamente sobre o espinhaço carne e espírito (BRANDÃO, 1987, p.237).

A Fênix, descrita na antigüidade por Hesíodo e Plínio, também está presente nos bestiários medievais, aparecendo no *Physiologus* atribuído a São Epifânio, livro de história natural mais popular na Europa até o século XIII, cuja fama e influência podem ser comparadas às da Bíblia. Nessa obra, a Fênix é descrita como uma ave ainda mais bela que o pavão real, com crista em forma de diadema e asas cor de esmeralda. Sobre seus hábitos, o *Physiologus* afirma que:

Habita cerca de la índia y su vida se prolonga durante quinientos anos y, sin necesidad de comida y bebida, se alimenta del aire de los cedros del Líbano y, tras de los quinientos anos, sus alas se saturan de aromas. Cuando el sacerdote de Heliópolis va a iniciar los sacrificios, sale de su nido, se acerca al sacerdote y juntamente com él entra en el templo hasta el santuario interior y se consume enteramente hasta convertirse en ceniza. Al día siguiente se la ve com las alas renacidas y al tercer día, totalmente rejuvenecida, saluda al sacerdote y, renovada, vuelve outra vez a su próprio lugar (SEBÁSTIAN, 1986, p. 69-70).

Quanto à serpente, o *Physiologus* dedica-lhe quatro capítulos, descrevendo em cada um deles algumas peculiaridades do animal. A primeira delas é que, ao ficar velha, a serpente se abstém de alimentos durante quarenta dias. Concluído o jejum, procura uma rocha que tenha uma fenda estreita, na qual se introduz. Arrastando-se com esforço através da fenda, a serpente livra-se da pele e rejuvenesce. Essa peculiaridade, descrita nos *Physiologus* e nos bestiários, permite-nos entrever as idéias de renovação orgânica e imortalidade, concretizadas de forma mais evidente no mito da Fênix.

É ainda o *Physiologus* que apresenta a serpente com a virtude da prudência, confirmada na conhecida expressão encontrada no Evangelho de Mateus: “Sê, pois, prudentes como serpentes e simples como pombas” (10:16). Esse predicado positivo da serpente, contudo, não parece ter sido suficiente para reabilitar a imagem do animal, responsável, segundo as escrituras, não só pela queda de Adão e Eva, como também pelas desgraças que atingiram seus descendentes.

3. A cronística luso-brasileira dos séculos XVI e XVII

Transfiguradas pelo mito, as inquietantes serpentes do paraíso transoceânico estimulavam a imaginação dos portugueses. No capítulo dedicado às cobras e outros répteis, Soares de Souza, afirma basear-se nas informações "dos índios e dos línguas que andam por entre eles no sertão" (1974, p. 258), ao descrever os hábitos da cobra jibóia:

E para matar uma anta ou um índio, ou qualquer caça, cingem-se com ela muito bem, e como têm segura a presa, buscam-lhe o sesto com a ponta do rabo, por onde o metem até que matam o que têm abarcado; e como têm morta a caça, moem-na entre os queixos para a poder melhor engolir. E como têm a anta, ou outra coisa grande que não podem digerir, empanturram de maneira que não podem andar. E como se sentem pesadas lançam-se ao sol como mortas, até que lhes apodrece a barriga, e o que têm nela; do que dá o faro logo a uns pássaros que se chamam urubus, e dão sobre elas comendo-lhes a barriga com o que têm dentro, e tudo o mais, por estar podre; e não lhes deixa, senão o espinhaço, que está pegado na cabeça e na ponta do rabo, e é muito duro; e como isso fica limpo da carne toda, vão-se os pássaros; e torna-lhes a crescer a carne nova, até ficar a cobra em sua perfeição; e assim como lhes vai crescendo a carne, começam a bulir com o rabo, e tornam a reviver, ficando como dantes (SOUZA, 1974, p.258).

Soares de Souza credita essa estranha narrativa aos índios e aos "línguas", como eram chamados os intérpretes sertanejos. No entanto, referências ao grande poder e regeneração das serpentes podem ser encontradas em Santo Isidoro de Sevilla, o qual, citando Plínio, o velho, afirma que:

Si damos crédito a Plínio, la serpiente continua com vida cuando logra salvar la cabeza y dos dedos de cuerpo. De ahí que, para defender la cabeza,

presente todo su cuerpo a quienes la hieren (ISIDORO DE SEVILLA, 1982, p.89).

O *Livro do tesouro*, escrito pelo florentino Brunetto Latini e composto em meados do século XIII, contém uma interessante referência à imortalidade da serpente, citada por Acosta em *Animales e imaginário - La zoologia maravillosa medieval*:

[...] la serpente no sólo se rejuvenece dejando la piel en la grieta de una piedra, sino que come hinojo para mantener su buena vista; que si prueba el escupitajo de un hombre en ayunas, muere en el acto; y que si al ser golpeada y hecha pedazos logra salvar su cabeza y unos dos dedos apenas de su cuerpo, este último se reconstruye y sobrevive (ACOSTA, 1995, p. 161).

Vemos, portanto, que a imortalidade da serpente é um tema de larga recorrência, presente nas mais antigas descrições do animal. Em todo mundo, as ricas narrativas míticas que envolvem a figura da serpente confluem para o mito da imortalidade. Entre os astecas, vamos encontrá-la como um antepassado mítico, relacionada ao deus Quetzalcoatl. O *Códex de Dresde* apresenta a seguinte narrativa sobre Quetzalcoatl, o deus-serpente:

A ave de rapina mergulhando as suas garras no corpo da serpente para dela extrair o sangue destinado a formar o homem civilizado: aqui, o deus (serpente) dirige contra si mesmo o seu atributo de força celeste, de ave solar, para fecundar a terra dos homens, pois esse deus é a nuvem, e o seu sangue, a chuva nutritiva que tornará possível o milho e o homem de milho (CHEVALIER & GHEERBRANT, 1990, p. 817).

O sacrifício do deus-serpente Quetzalcoatl retoma, portanto, o esquema clássico da iniciação, no qual a morte, seguida de renascimento, torna-se promessa de continuidade, de imortalidade.

4. Considerações finais

Embora de formas diferentes, nas duas culturas que se defrontaram a partir da "descoberta" europeia, podemos observar que o tema da imortalidade subjaz ao mito da serpente, tanto na versão europeia quanto na dos povos indígenas. Dessa forma, independentemente de sua origem, as descrições dos hábitos das cobras jibóias, feitas pelos cronistas europeus, provavelmente são resultado da fusão de histórias criadas pelo imaginário indígena com narrativas elaboradas pelo imaginário dos homens do velho mundo. Mais do que preocupações zoológicas, essas descrições parecem expressar o topos da imortalidade, subjacente ao mito do Paraíso Terreno, no qual sobressai o mitema da serpente.

Referências Bibliográficas

ACOSTA, Vladimir. *Animales e imaginário - La zoologia maravillosa medieval*. Caracas: Universidad Central de Venezuela Ediciones de la Biblioteca, 1995.

BENNASSAR, Bartolomé. *Dos mundos fechados à abertura do mundo*. In: *A descoberta do homem e do mundo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

BRANDÃO, Ambrósio Fernandes. *Diálogos das grandezas do Brasil*. São Paulo: Melhoramentos, 1977.

CHEVALIER, Jean & GHEERBRANT, Alain. *Dicionário de símbolos*. Rio de Janeiro: José Olímpio, 1990.

COLOMBO, Cristóvão. *Diários da descoberta da América*. Porto Alegre: L&PM, 1998.

GRAVES, Robert & PATAI, Raphael. *O livro do gênese. Mitologia Hebraica*. Rio de Janeiro: Xenon, 1994.

RONECKER, Jean-Paul. *O Simbolismo animal: mitos, crenças, lendas, arquétipos, folclore, imaginário*. São Paulo: Paulus, 1997.

SEBASTIAN, Santiago. *El Fisiólogo atribuído a San Epifânio seguido de El bestiário toscano*. Madrid: Ed. Tuero, 1986.

SOUZA, Gabriel Soares de. *Tratado descritivo do Brasil em 1587*. Rio de Janeiro: Companhia Editora Nacional, 1974.

TODOROV, Tzvetan. *A conquista da América: a questão do outro*. São Paulo: Martins Fontes, 1983.

PARAÍSO E INFERNO NO BRASIL DOS VIAJANTES

Francisco Ferreira de LIMA (UEFS)¹²⁰

Resumo: os viajantes moldaram significativamente a maneira de o Brasil ver-se a si mesmo. Deslumbrados pela exuberância tropical, construíram um Brasil paradisíaco que excedia a tudo até então conhecido. Apesar de predominante, tal visão não é única. Em grau menor, rivaliza com ela um conjunto, que aproxima o Brasil dos mundos infernais. Não é só o calor dos trópicos que o faz uma espécie de sucursal do inferno, mas todos os tipos de “imundícias”, como as chamou Gabriel Soares de Sousa. Mapear alguma dessas imagens nesse autor e em Ambrósio Fernandes Brandão é a meta deste trabalho.

Palavras-chave: Literatura de viagem. Identidade. Alteridade.

Ao defrontar uma paisagem nova, em caráter inaugural, ensina AFFERGAN (1987), o sujeito é tomado, ainda que não o queira, por uma sensação que o antropólogo francês chama de “cintilação do real”.

Como se sabe, o olho é só um elemento de um processo complexo de apreensão do real. Parte significativa desse complexo é o acervo de conceitos e imagens através do qual descodificamos os feixes de luz captados pelo olhar. E tal descodificação opera por um mecanismo de enquadramento do real observado, a que se impõe uma espécie de moldura, ou, como se diz hoje, um foco. Emoldurados, isto é, localizados, identificados e relativizados no interior do acervo — tarefa realizada com mais rapidez e precisão que por qualquer computador jamais inventado —, aqueles feixes de luz transformam-se em conhecidos e familiares contornos do mundo. Tão automática é essa operação na vida cotidiana que sequer nos damos conta de sua complexidade — e se nos déssemos, em nada nos ajudaria.

Se é assim com a vida cotidiana, muito diferente o será na vida extraordinária, aquela vivida na ausência da rotina, aquela que precisa construir, a cada coisa vista, um referência, base sem o que perdemos o nosso fundamental sentido de orientação no mundo, cuja consequência imediata é uma mistura de deslumbramento, desespero e desamparo, não necessariamente nessa ordem.

Com a diminuição do tamanho do mundo, com as imagens que chegam as nossas casas oriundas dos lugares mais remotos vinte e quatro horas por dia, a possibilidade de viver essa experiência radical é cada vez mais difícil, posto nos ser oferecido, no máximo, o reconhecimento do mundo, que ele está quase todo desnudado. Quase todo, observe-se, pois ainda há cantos e recantos à espera — poucos e não por muito tempo! — dos renitentes retardatários.

Cintilação do real, como a quer Affergan, só pode ser vivida na sua intensidade numa viagem primeira, inaugural, aquela em que o sujeito se acha frente a frente com um mundo irreduzível ao seu aparelho mental. Incapacitado por uma espécie de desconexão entre o olhar e seu repertório de conceitos e imagens, agora coisas alheias uma à outra, o sujeito já não consegue emoldurar o real observado. Este, agora, é só um excesso, uma desmedida. Desligado da tomada, o olhar transforma-se de ponta-de-lança em lança inteira, uma vez que não há respostas ao envio de suas mensagens. Acostumado a ser parte e agora sendo o todo, soberanamente autônomo, o olhar deleita-se ante o que vê, pois tudo que vê transforma-se numa festa de luz e cores, da qual está excluído o significado — sensação muito semelhante

¹²⁰ Universidade Estadual de Feira de Santana, Feira de Santana, Bahia, Brasil. E-mail: lima.franciscoferreira@gmail.com

àquela que dizia viver aquele poeta de papel chamado Alberto Caeiro, a que dava o nome de pasmo inicial. Sem significado, ou seja, sem conexão com o aparelho mental, o mundo é luz, é cor, é brilho, é vertigem, é, numa palavra, cintilação.

É experiência curta, a da cintilação, que o poder onipresente do conceito, como os escoteiros, está sempre alerta. Mas é intensa e gostosamente vivida.

E é curta porque, sob seu efeito, o sujeito não pode julgar, não pode comparar. Daí o deslumbramento transformar-se em desamparo, e o desamparo em desespero, porque sem julgar, sem comparar, o sujeito perde seu principal traço de humanidade. Aliás, se quiséssemos uma dessas fórmulas que se pretendem sintéticas, bem poderíamos dizer que viver é julgar.

E para julgar é preciso recortar, isto é, emoldurar o mundo, para, a partir daí, relativizar, localizar e identificar o nosso lugar nele, em oposição ao lugar do outro. Com o fim desse processo, que vai do deslumbramento à construção do contorno, a estranheza radical estará domada, assimilada, embora quase nunca compreendida – quase sempre para desgraça de quem calhou ser o objeto daquele olhar.

Desde Heródoto, pelo menos, conhecemos relatos de experiências de viagens, nos quais, naturalmente, podem ser observadas descrições deslumbradas de encontros inaugurais. Mesmo ao longo da Idade Média, que viajou mais pelo ouvido que pelos pés, podem-se encontrar outros relatos de maravilhas, dentre os quais o emblemático de Marco Pólo. Mas a partir da expansão marítima ibérica, sobretudo a parte relativa ao chamado Novo Mundo, produziu-se um relato de viagem do qual se pode dizer fruto efetivo de um encontro inaugural em seu sentido mais lato, pois nada do que se encontrou estava pré-visto, como se dava com o Extremo Oriente, secularmente inventado e reinventado pelo imaginário europeu, que o encheu de espantosas maravilhas, autorizando que se visse o que ainda não se tinha visto.

No caso do Novo Mundo, assim chamado exatamente para identificar uma desmedida radical, exigiu-se do viajante guerra feroz contra a flutuação de significados, pois os que trazia de nada serviam ante tanta novidade. E a novidade nela mesma não era capaz de produzir aqueles outros necessários a sua decodificação, o que o deixava em estado de atordoada perplexidade, “pasmado de ver”, na fórmula de PINTO (1983). Então, como diz TODOROV (1983), a primeira batalha a ser travada nesses alegres e tristes trópicos tinha por arma não a espada — esta só viria a ser usada com entusiasmo depois — mas o código. Antes de matar, era preciso, primeiro, conhecer. Mas antes de conhecer, não há como fugir disso, era o viajante obrigado a ver. Quanto a isso, à vertigem da cintilação, nenhum deles escapa.

Como todo gozo, a festa do olhar é fugaz. E o paraíso, enfim, chama à cena o seu outro, o inferno.

Vejamos rapidamente como isso se dá nalguns viajantes que visitaram (e habitaram) o Brasil. Começemos pelo, ao meu ver, mais ilustre de todos, Gabriel Soares de Sousa, que nos legou o, a todos os títulos admirável, *Tratado descritivo do Brasil*. Sob efeito da cintilação, o Brasil, a Bahia em particular, é um duplo do paraíso:

Em todo o tempo do ano, quando chove, fazem os céus da Bahia as mais formosas mostras de nuvens de mil cores e grande resplendor, que se nunca viram noutra parte, o que causa grande admiração. E há-se de notar que nesta comarca da Bahia, em rompendo a luz da manhã, nasce com ela justamente o sol, assim no inverno como no verão. E em se recolhendo o sol à tarde, escurece juntamente o dia e cerra-se a noite; a que matemáticos dêem razões suficientes que satisfaçam a quem quiser este segredo, porque mareantes e filósofos que a esta terra foram, nem outros homens de bom juízo não tem atinado até agora com a causa porque isso seja (SOUSA, 1987, p. 133).

O tempo chuvoso, que corresponde ao inverno, é, em todas as culturas tropicais, época de (suave) recolhimento interior, levemente — apenas levemente — assemelhado àquele produzido pela chegada do inverno nas zonas frias, em que a neve cobre com seu manto branco as cores do mundo, advertindo que a vida entra em longo compasso de espera, cujo fundamento é a carência de calor, mas também de cor e de odor, que aponta para uma espécie de sono/morte temporária da natureza, quando esta se recolhe para realimentar suas energias.

Por conseguinte, com a chegada das chuvas e seu inverno aquoso, era de esperar que as trevas, na forma de nuvens negras, densas e pesadas, fizessem sua aparição, ainda que timidamente, para marcar a presença desse compasso de espera, em que a vida se manifesta como ausência. Mas o que se tem, pelo contrário, é um redobrar da vitalidade da natureza, que, como para se precaver da ameaça, faz a luz atravessar a sombra da nuvem, que se oferece então como deslumbrante espetáculo de cores, verdadeira (e não mais teórica) cintilação do real, que pode ser flagrado na palavra “resplendor”.

Espectáculo único — não se pode vê-lo, adverte o autor, em nenhum outro lugar -, sua fruição, só pode se dar na inteireza de sua intensidade em presença, posto que é de olhar, e só de olhar, que se trata. Para tê-lo, tal como é, faz-se necessário vir, vencendo audaciosamente os obstáculos que se lhe antepõe.

Voyeur da audácia alheia, o leitor haverá de se contentar com hipérboles — “as mais formosas, mil cores, se nunca viram” - e tartamudeios, que substituem a intensidade da experiência vivida por expressões do tipo “grande admiração”, precária e imperfeita tradução de que são capazes as poucas palavras utilizadas. Porque muitas também não ajudariam: ante a intensidade dessa luz, não há o que interpretar, só “admirar”, isto é, entregar-se à festa feita para os olhos.

Não há, pois, como supor ou temer a ameaça da treva, negada mesmo quando sua presença se impõe. E mais não houvesse para dizê-lo, fala — misteriosa, mas iluminadamente por si mesma a presença diuturna do sol, independente de qual seja a estação, que o tempo é todo um, aquele de luz e cor.

Tal mistério, aliás, de o sol dizer presente sempre, pede ciência nova para sua decifração, posto que os discursos tradicionais, sejam os da ordem da especulação, sejam os da técnica, sejam, enfim, os da vida prática, não são capazes de fazê-lo, dada a impossibilidade operacional de alcançá-lo, posto que toda a pantometria volveu-se inútil ante simetria tão precisa, e porque precisa, excessiva. Mas aquele “a quem quiser” embutido no texto de Soares de Sousa parece apontar, não sem uma pequena pitada de ironia, para o fato de ele estar menos interessado na resposta do que no deslumbramento da pergunta, como a levantar uma ponta de suspeita acerca da capacidade da ciência (renascentista) operar uma completa dessimbolização do mundo, na qual o mistério cederá lugar ao medido e quantificado.

E se assim for, parece muito longe o dia em que tal acontecerá, porque, para se onde olhar, parece mais fácil defrontar o primeiro que levar a cabo o segundo:

Das árvores a principal é a parreira, a qual se dá de maneira nesta terra, que nunca lhe cai a folha, se não quando a podam que lha lançam fora; e quantas vezes a podem, tantas dá fruto; e porque duram poucos anos com a fertilidade, se as podam muitas vezes no ano; é a poda ordinária duas vezes para darem duas novidades, o que se faz em qualquer tempo do ano conforme ao tempo em que cada um quer as uvas, porque em todo o ano madurecem e são muito doces e saborosas, e não amadurecem todas juntas; e há curiosos que têm nos seus jardins pé de parreira que tem uns braços com uvas maduras, outros com agraços, outros com frutos em flor e outros podados de novo; e assim em todo ano têm uvas maduras numa só parreira (SOUSA, 1987, p.166).

Dos *topoi* mais arraigados no imaginário europeu estava o de uma terra, cuja boa temperança do clima, isento de grandes frios e de grandes calores, mantinha tudo permanentemente verde. Tal lugar, onde tudo é sempre verde — acreditou a Idade Média e boa parte do Renascimento, que saiu à sua procura — só é possível no paraíso terreal, jardim de delícias inacessível aos homens dado o deslize de seus primeiros pais.

É, antes de tudo, na relação com esse *topos* que se pode entender o espanto de Soares de Sousa ante a fertilidade milagrosa da Bahia – sem que sejam necessárias ilações acerca da árvore escolhida, a parreira, de tão ampla significação na tradição judaico-cristã. Ao invés da morte anunciada, em que o espaço branco com suas árvores desnudas desenha, de modo angustiante, o cenário da desolação, tem-se, ao contrário, uma natureza tal e qual a do paraíso terreal, onde o homem reina soberano sobre as condições do tempo, fazendo-o dobrar-se à sua vontade: “o que se faz em qualquer tempo do ano conforme ao tempo em que cada um quer as uvas”.

Dobrado o tempo, a vida inscreve-se num contínuo marcado pela permanência da verdura, que garante a presença da folhagem, a qual, por sua vez, assegura a vitória sobre a angústia da morte cíclica, anunciada a cada outono, inaugurando-se assim outra dimensão temporal. Nesta, eliminada a brancura da morte, a natureza permanentemente viva pode finalmente substituir a lógica do sucessivo, pela do simultâneo, sendo então possível ter-se tudo ao mesmo tempo e de uma só vez: “e há curiosos que têm nos seus jardins pé de parreira que tem uns braços com uvas maduras, outros com agraços, outros com frutos em flor e outros podados de novo; e assim em todo ano têm uvas maduras numa só parreira”.

O tempo, cujo encapsulamento no relógio, lembra, hora a hora, a inexorável marcha para a morte, numa unilinearidade que não conhece desvio, pode outra vez ser vivido como totalidade, da qual estão ausentes os temores da escassez, e, o pior de todos, o do fim porque fim já não há e, por isso, já não há começo e o tempo é todo um. Livres, portanto, desses perigos, e desacostumados a tantos matizes em simultâneo, os olhos podem voltar-se para a festa da natureza, que vive em permanente estado de celebração.

Infelizmente, como já disse, o gozo do olhar, como todo gozo, é fugidio. A sua soberania não pode nem deve perdurar para sempre — embora eterna na sua intensidade. Pouco a pouco, a utensilagem mental começa a recuperar-se da vertigem de que se viu vítima e, como se se estivesse despertando de um sonho bom, o mundo vai ganhando outra vez contornos de objeto exterior e alheio ao corpo que com ele se fundira numa espécie de unidade. A fulguração começa lentamente a ceder seu lugar à configuração. E, afinal, embora o encantamento faça parecer tratar-se do paraíso, já vão longe os tempos em que tal aparência se confundia com a realidade. É de um mundo real que se trata, coisa de que Soares de Sousa nunca se esquece. E, como tal, ele bem o sabe, ali não podem deixar de se fazer presentes as forças do mal, eternamente em busca de desestabilizar a perfeição. Sua mais perfeita encarnação são as formigas, pois, é como ele as apresenta, “se elas não foram, a Bahia se poderá chamar outra terra da promessa” (SOUSA, 1987, p. 268/269):

Muito havia que dizer das formigas do Brasil, o que se deixa de fazer tão copiosamente como se poderá fazer, por se escusar prolixidade; mas diremos em breve de algumas, começando nas que mais danos fazem na terra, a que o gentio chama *ussaiúba*, que é a praga do Brasil, as quais são como as grandes de Portugal, mas mordem muito e onde chegam destroem as roças de mandioca, as hortas de árvores da Espanha, as laranjeiras, romeiras e parreiras. Se estas formigas não foram, houvera na Bahia muitas vinhas e uvas de Portugal; as quais formigas vêm de muito longe de noite buscar uma roça de mandioca, e trilham o caminho por onde passam, como se fosse gente por ele muitos dias, e não saltavam senão de noite; e por atalharem a não comerem as árvores a que fazem nojo, põem-lhe um cesto de barro ao

redor do pé, cheio de água, e se de dia lhe secou a água, ou lhe caiu uma palha de noite que a atravessasse, trazem tais espias que são logo disso avisadas; e passa logo por aquela palha tamanha multidão delas que antes que seja manhã, lhe dão com toda a folha no chão; e se as roças e árvores estão cheias de mato de redor, não lhes fazem mal, mas tanto que as vêm limpas, como que entende que tem gosto a gente disto, saltam nelas de noite, e dão-lhe com a folha no chão, para a levarem para os formigueiros, e não há dúvida senão que trazem espias pelo campo, que levam aviso aos formigueiros, porque se viu muitas vezes irem três ou quatro formigas para os formigueiros, e encontrarem outras no caminho e virarem com elas, e tornarem todas carregadas, e entrarem assim no formigueiro, e saírem-se logo dele infinidade delas a buscarem de comer à roça, onde foram às primeiras; e têm tantos ardis que fazem espanto. E como se destas formigas não diz o muito que delas há que dizer, é melhor não dizer mais senão que se elas não foram que o despovoará muita parte da Espanha para irem povoar o Brasil; pois se dá nele tudo o que se pode desejar, o que esta maldição impede, de maneira que tira o gosto aos homens de plantarem senão aquilo sem o que não podem viver na terra.

Chamou-se há pouco atenção para o efeito provocado pelo deslumbramento ante o encanto de maravilhas, que parece levar a um embotamento da linguagem, quando se passa a dizer o mesmo com o mesmo. Agora tem-se exatamente o oposto. A descrição é tão minuciosa que faz o leitor confundir-se, duvidando se está ante um livro ou uma tela, posto que, ao invés de palavras, semelha ter em sua frente uma elaborada sucessão de imagens, tal é a dimensão de visualidade imprimida ao texto, circunscrito — é bom ressaltar — ao essencial, como se diz tanto na sua abertura como no fechamento¹²¹.

Mais não fosse para associar a formiga de Soares de Sousa à presença do mal, bastava o fato de sabê-la animal noturno, que age ao arrepio da luz, como costumam fazer todos os seus inimigos. Agindo em meio às sombras, como se estivera em plena claridade, ela busca desfazer o tapete fiado pelos deslumbrantes matizes da luminosidade, que faz a parreira substituir o sucessivo pelo simultâneo. Não é por outra razão que tal árvore será de novo chamada ao centro do texto, agora para mostrar-se objeto de desejo do mal. Verdadeiro prodígio, é o alvo perfeito para as artimanhas dos — para dizer com Bocage — “cortesãos da escuridade”.

E artimanhas, como bem se pode ver no texto, é o que não lhes falta. A impressão que se tem, aliás, é a de se estar a falar de gente e não de bicho, tal a sutileza (“ardil” é a palavra utilizada no texto) e organização empregado nas ações praticadas pelos bichinhos, que parecem divertir-se com o desgosto dos humanos ante o resultado de seu trabalho devastador. Práticas ardilosas operadas com tanto requinte são mais apropriadas a gente que a bicho. A não ser que se trate de mais um dos muitos e diferentes disfarces do grande inimigo, de quem não se declina o nome, mas que pode ser entrevisto na recorrência à terminologia bíblica empregada para definir o pequeno e terrível monstro, ora taxado de “praga”, ora, de “maldição”, com a qual o homem foi condenado a conviver.

Observemos, agora rapidamente, como se dá esse processo nos *Diálogos das grandezas do Brasil* de Ambrósio Fernandes Brandão.

Diga-se de passagem, que, não obstante já razoavelmente avançado o século XVII, Os *Diálogos...* ainda são um repositório do inesgotável elenco de maravilhas encontráveis no Brasil, como se se tratasse de uma visão inaugural — aquela realizada no calor da hora, fruto

¹²¹ É de enorme repercussão no imaginário brasileiro o capítulo de Soares de Sousa sobre as formigas. A idéia de que o “Brasil acaba com a saúva ou a saúva acaba com o Brasil”, que deita ali suas raízes, de tão explorado acabou tornando-se lugar-comum.

do encontro entre um sujeito e o novo em estado puro, cujo resultado imediato é o pasmo, o assombro, numa palavra, o encanto do desencontro. E noutras palavras, cintilação do real.

O efeito propriamente literário do texto de Brandão é produzido por sua estrutura em diálogo, cujos jogos retóricos desarrumam e re-arrumam as convicções estabelecidas de Alviano, o segundo interlocutor, mediante uma lógica barroquisante que não se peja em trazer para a cena do texto, ainda que de ouvido, tanto a legitimidade da afirmação autoral dos antigos, seja Aristóteles, Ptolomeu ou Sacrobosco, quanto o mais deslavado abuso ainda em circulação no tempo, como, por exemplo, supor que a cor dos negros tivesse a ver com a incidência dos raios de sol, associada à ausência de ventos ou de ainda crer que os anuns são aves de qualidade estranha, pois “além do seu canto semelhar a choro, não tem nenhum modo de sangue, nem nunca se lhes achou” (BRANDÃO, 1997, p.169), nessa mistura esquisita de um elemento humano com o maravilhoso em estado puro.

Naturalmente, o diálogo não é uma novidade inventada por Brandão. Longe disso, o século XVI, na esteira dos antigos, usou e abusou da estrutura, muito provavelmente em função dos efeitos retóricos por ela produzidos.

O jogo identitário presente nos *Diálogos das grandezas do Brasil* desenvolve-se através de duas personagens, nítidas e opostas: Brandônio é agora um “brasileiro” visceral, ainda pasmado com as maravilhas e potencialidades do Brasil, e Alviano, o reinol recém-chegado, completo descrente das coisas brasileiras, para quem o Brasil é o lugar “mais ruim do mundo, aonde seus habitantes passam a vida em continua moléstia, sem terem quietação e, sobre tudo, faltos de mantimentos regalados, que em outras partes costuma haver” (BRANDÃO, 1997, p.11).

Não são, claro está, indivíduos singulares, com psicologia própria, mas tipos a encarnar dois modos de ver o Brasil naqueles tempos, os partidários da colonização brasileira e seus opositores, que punham ênfase no comércio com a Índia. Para simplificar, poderíamos chamá-los de otimistas e pessimistas, ou, como prefiro, de céticos e ufanistas em relação ao futuro da colônia — nesse caso específico a apenas seis anos da invasão holandesa na Bahia, que se dará em 1624, e a doze da de Pernambuco, onde os holandeses, Maurício de Nassau à frente, ficariam por longos 24 anos.

Um dos elementos de grande teor persuasivo utilizado por Brandônio para submeter Alviano (e os leitores dos *Diálogos...*, claro) é a quantidade de conversas realizadas ao longo de seus encontros, seis ao todo, o que remete, sem grande esforço, a uma espécie de re-encenação da criação do mundo — aspecto, aliás, que leituras mais dirigidas costumam utilizar para justificar o judaísmo do autor, questão, pelo menos por agora, pouco relevante para os propósitos deste texto.

Assim, como um Deus re-encarnado, Brandônio trabalha por seis dias seguidos, fazendo um inventário minucioso das maravilhas brasileiras, tão e em tudo semelhantes ao paraíso terreal que podem ser dispostas num jardim de delícias, única maneira de descrever as coisas da terra, pois são tantas as que se lhe “representam ante os olhos” que, diz ele, “me arreceio de meter num grande labirinto” (BRANDÃO, 1997, p. 142). Para evitar o risco, é preciso realizar uma composição, no sentido primeiro do termo, de constituir um todo na integração perfeita de suas partes, pois a distância entre um e outro, entre a composição e o labirinto, vale dizer, entre o céu e o inferno, é uma questão de arranjo:

Já que tenho tomado à minha conta o haver de dizer as grandezas do Brasil, irei mostrando primeiramente a grande fertilidade de seus campos, e depois formarei uma fresca horta abundante da diversidade de cousas, e logo irei ordenando um pomar bastecido de diversas arvores, com excelentes pomos, e da mesma maneira um jardim povoado de flores e boninas sem conto.

Isto feito, posto que já nada mais havia a fazer, no sétimo dia descansou. Apresentado assim de chofre ao Brasil, Alviano, viverá uma sucessão de espantos que fará ruir uma por uma, todas as suas convicções que fazem do Brasil o lugar “mais ruim do mundo”, verdadeira sucursal do inferno.

Ruim por falta de mantimentos? Basta referir o método de pescar à brasileira, como fazem os índios do Maranhão, “sem custo de trabalho”, como enfatiza Brandônio, nesse que poderíamos chamar de o verdadeiro milagre dos peixes:

Mandam duas ou três canoas, ou do que querem, de noite, que se vão atravessar no largo rio e em certo tempo do ano, se põem inclinadas com a borda pendente contra aquela parte donde a maré vem enchendo, que basta, para o fazerem, assentarem-se os índios que vão nelas no bordo que pretendem que se incline; e em outros tempos as arrumam contra a vazante da mesma maneira, e estando assim inclinadas por espaço de duas horas, sem mais outro benefício, se enchem de peixe excelentíssimo, que por si salta nelas (...). (BRANDÃO, 1997, p. 21)

No que se refere a moléstias, então, outra das convicções de Alviano, que fazem do Brasil o lugar, “mais ruim do mundo”, não que o Brasil não as tenha, informa Brandônio, mas em nada semelhantes àquelas que grassam mundo a fora, porque “são tão leves e fáceis de curar que quase se não podem reputar por tais” (BRANDÃO, 1997, p.71). Nada parecido, por exemplo, com “esse mal tão pernicioso da peste, como o costuma haver por toda a Europa, Ásia e África” (BRANDÃO, 1997, p.71), da qual o Brasil está isento, em virtude dos seus “ares delgados e dos seus ‘céus benignos’”.

O processo de conversão de Alviano, portanto, não implica apenas a descoberta de um mundo novo, mas a passagem do eixo do mal para o do bem, do maligno para o benigno. Mudança, de mais a mais, que pode ocorrer com toda gente, como demonstra Brandônio, ao rebater a acusação de Alviano de que o Brasil não tem futuro por ter sido povoado por “degredados e gente de mau viver”:

(...) deveis de saber que esses povoadores, que primeiramente vieram a povoar o Brasil, a poucos lanços, pela largueza da terra, deram em ser ricos, e com a riqueza foram logo largando de si a ruim natureza, de que as necessidades e pobrezas que padeciam no reino os fazia usar. E os filhos dos tais, já entronizados com a mesma riqueza e governo da terra, despiram a pele velha, como cobra, usando em tudo de honradíssimos termos. (BRANDÃO, 1997, p. 107)

Observe-se, pois, que a fertilidade da terra, ou melhor, sua largueza, com diz Brandônio, não só cura males físicos ou produz infinidade de mantimentos com pouco trabalho, o que já seria suficiente para localizá-la a meio caminho entre as dores do mundo e as maravilhas do paraíso. Para tal, é preciso, todavia, um pouco mais. É preciso que ela seja capaz, não só de fazer mudar a opinião sobre si, como ocorreu com Alviano, mas de transformar a natureza humana, eliminando dela a maldade, pois não cabe maldade no bosque harmonioso.

A julgar, contudo, pelas queixas de Brandônio acerca da “negligência e pouca indústria dos moradores do Estado do Brasil”, incapazes de plantar uma árvore frutífera em seu quintal, obcecados que estão em “fazerem mais quatro pães de açúcar” para logo voltarem ao reino, o que muito poucos conseguirão, queixas que atravessam todo o texto *dos Diálogos das grandezas do Brasil*, nem tudo foi divino e maravilhoso como ele quer fazer crer a Alviano e a nós outros, seus leitores.

Mas nem tudo é perfeito na vida. Nem mesmo no sucedâneo do paraíso de Brandônio.

Referências Bibliográficas

AFFERGAN, Francis. *Exotisme et alterité*. Paris: PUF, 1987.

BRANDÃO, Ambrosio Fernandes. *Diálogo das grandezas do Brasil*. Recife: Fundação Joaquim Nabuco/Editora Massangana, 1997.

DELUMEAU, Jean. *A civilização do Renascimento*. Lisboa: Estampa, 1984.

DREYER-EIMBACK, O. *O descobrimento da terra*. São Paulo: Edusp/Melhoramentos, 1992.

HOLLANDA, Sérgio Buarque de. *Visão do paraíso*. São Paulo: Brasiliense, 1992.

LIMA, Francisco Ferreira. *O Brasil de Gabriel Soares de Sousa & outras viagens*. Rio de Janeiro/Feira de Santana: 7Letras/UEFS Editora, 2009.

LIMA, Francisco Ferreira. *O outro livro das maravilhas*. Rio de Janeiro/Salvador: Relume Dumará/FUNCEB, 1998.

PINTO, Fernão Mendes. *Peregrinação*. Lisboa: IN-CM, 1983.

SOUSA, Gabriel Soares de. *Tratado descritivo do Brasil em 1587*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1987.

TODOROV, Tzvetan. *A conquista da América*. São Paulo: Martins Fontes, 1993.

REPRESENTAÇÕES DA TRADIÇÃO BESTIÁRIA MEDIEVAL EM PERO DE MAGALHÃES GÂDAVO

Edilson Alves de SOUZA (UFG/UEG)¹²²
Pedro Carlos Louzada FONSECA (UFG)¹²³

Resumo: Nesse trabalho, tencionamos uma leitura dos livros *Tratado da terra do Brasil e História da Província de Santa Cruz a que vulgarmente chamamos de Brasil* (1776), de Pero de Magalhães Gândavo, evidenciando traços da tradição bestiária medieval presentes em tais textos.

Palavras-chave: Pero de Magalhães Gândavo. *Tratado da terra do Brasil. História da Província de Santa Cruz a que vulgarmente chamamos de Brasil*. Bestiário medieval.

1. Contextualização

No desejo de crescimento comercial e de reconquista cristã, países, como Portugal, avançaram territórios marítimos, provocando uma expansão que data meados dos séculos XV e XVII (MESGRAVIS, PINSKY, 2000, p. 9; GÂDAVO, 1980, p. 22; SILVA, 2003, p. 73). Durante as expedições que empreendiam para alcançar tais objetivos, os navegantes europeus relatavam suas experiências em busca da nova terra. Quando chegaram ao Brasil, também realizaram a mesma atividade, principalmente os portugueses, como é o caso do escrivão Pero Vaz de Caminha, responsável pela elaboração da *Carta de achamento do Brasil*, cultivando a “literatura de informação” – também conhecida como “crônica de viagem”.

Os cronistas, autores desses registros, repassaram as primeiras impressões sobre as terras ameríndias. As características descritas tinham como base a tônica religiosa cristã (MESGRAVIS, PINSKY, 2000, p. 8; DEL PRIORE, 2000, p. 78). Ademais, os cronistas eram fortemente influenciados pelo maravilhoso e pelo fantástico (FONSECA, 2011, p. 134; DEL PRIORE, 2000, p. 78; SILVA, 2003, p. 70).

Dentro da atmosfera fértil dos relatos de viagem, tem-se as obras: *Tratado da terra do Brasil e História da Província de Santa Cruz a que vulgarmente chamamos de Brasil*, de Pero de Magalhães Gândavo. Este cronista português, nascido em Braga, Portugal, e de formação humanista, permaneceu nas terras ameríndias brasileiras entre 1565 e 1570. Foi durante esse período que colheu o substrato que deu fundamento para suas obras sobre o Brasil-Colônia. De acordo com Alfredo Bosi (1994, p. 15, grifos do autor):

A sua estada aqui parece ter coincidido com o governo de Mem de Sá. O *Tratado* foi redigido por volta de 1570, mas não se publicou em vida do autor, vindo à luz só em 1826, por obra da Academia Real das Ciências de História de Portugal; quanto à *História*, saiu em Lisboa, em 1576, com o título completo de *História da Província de Santa Cruz a que Vulgarmente Chamamos Brasil*. Ambos os textos são, no dizer de Capistrano de Abreu, “uma propaganda da imigração”, pois cifram-se em arrolar os bens e o clima

¹²² Mestrando em Estudos Literários pela Universidade Federal de Goiás, Professor de Teoria Literária na Universidade Estadual de Goiás – UnU Campos Belos, Professor de Língua Inglesa na Rede Municipal de Ensino de Senador Canedo. Goiânia (GO), Brasil. E-mail: edilson.paceros@hotmail.com.

¹²³ Professor Titular de Literatura Portuguesa na Universidade Federal de Goiás, Goiânia, Brasil, pfonseca@globo.com.

da colônia, encarecendo a possibilidade de os reinóis (“especialmente aqueles que vivem em pobreza”) virem a desfrutá-la.

Os cronistas, em suas descrições do Novo Mundo, se utilizam de noções que somam a religiosidade e o monstruoso, fazendo referência aos elementos do imaginário elucubrado dentro dos *Bestiários*. Estes descreviam, analógica e bíblicamente, criaturas bestiais reais e fabulosas, que influenciaram a produção cronística (FONSECA, 2011). Assim, influenciados pela tradição bestiária medieval, os cronistas, ao descreverem a fauna e a flora mudonovista, serão os responsáveis pela divulgação da presença de seres fantásticos, fabulosos que “habitavam” as terras do Quarto Continente.

2. Descrições

Em o *Tratado da terra do Brasil*, Gândavo realiza a atividade descritiva de um itinerário pelas capitânicas dessa colônia portuguesa. Num primeiro instante, é importante destacar que os relatos sobre a colônia tinham intuito propagandista. Geralmente, eram apresentações elogiosas, e, ideologicamente, formadas pelo desejo de que mais pessoas habitassem a Nova Terra, como se percebe no capítulo oitavo da primeira parte do tratado, “Da capitania do Rio de Janeiro”: “E por tempo hão de se fazer nellas grandes fazendas: e os que la forem viver com esta esperança não se acharão enganadas” (GÂNDAVO, 1980, p. 39).

Dentre os aspectos destacados nos 18 capítulos, de maneira geral, está a localização geográfica da capitania, os constituintes da governança da região e as propriedades da terra. Com mais detalhes, tem-se as peculiaridades da agricultura e as culturas que já se faziam naquele lugar; a população e os costumes constantes, por isso, o destaque na presença da Companhia de Jesus; as riquezas hidrográficas; a situação climática e sua variação durante o ano; as frutas e vegetais presentes; algumas pedras preciosas, principalmente, o ouro; e os animais.

Sobre as bestas, isto é, os animais, percebe-se que muitos são tratados, inicialmente, de modo que suas qualidades alimentícias são destaque. No capítulo quinto, da segunda parte do tratado, intitulado “Da caça da terra”, o “veado”, os “porcos”, as “antas”, os “coelhos”, as “pacas”, os “tatüs”, as “galinhas de mato”, e as “aves mui gordas e saborosas”, são considerados “caças [que] ha no Brasil [com] muita abundancia” (GÂNDAVO, 1980, p. 49).

Mais adiante, no capítulo oitavo, parte que trata “Dos bichos da terra”, além de mostrar a “diferença e variedade de creaturas”, Gândavo afirma que “[h]a nestas partes muitos bichos ferros e peçonhentos, principalmente cobras de muitas castas e de nomes diversos”. Destas, cita: giboissú, que engole um “veado todo por intero”; surucucú, que de tão grande, “apenas desaseis indios podião levar”; e as japaranas, que “não são peçonhentas” (GÂNDAVO, 1980, p. 60).

Além das animálias citadas, foram identificados insetos, tais como “formigas pequenas e grandes” e “muita infinidade de mosquitos” (GÂNDAVO, 1980, p. 62), bem como, “muitos lobos marinhos e porcos marinhos que se crião no mar e na terra”. Segundo Pero de Magalhães Gândavo (1980, p. 62), “[o]utros muitos bichos ha nestas partes pela terra dentro que será impossivel poderem se conhecer nem escrever tanta multidão, porque assi como a terra he grandissima, assi são muitas as qualidades e feições das creaturas que Deos nella criou”. Nesse trecho, verifica-se a ideia de que Deus criou todos os tipos de animais – inclusive os reais e os imaginários – tão presente na cultura da tradição bestiária medieval.

Entre as cobras descritas, é válido observar que “[t]ambem affirmão alguns homens que virão serpentes nesta terra com azas mui grandes e espantosas, mas achão-se raramente” (GÂNDAVO, 1980, p. 60). Isso corrobora para a crença medieval da existência de criaturas fabulosas. Além disso, a descrição desse tipo de cobra se aproxima daquela do Dragão, “uma das figuras legendárias mais populares e onipresentes da literatura, do folclore, da

iconografia” (VAN WOENSEL, 2001, p. 199) e que é bastante recorrente nos bestiários. “[O] dragão é representado como uma serpente gigantesca que não engole a vítima mas mata-a com golpes de sua temida cauda” (VAN WOENSEL, 2001, p. 199). Terence H. White (1954, p. 166) acrescenta que “quando ele sai da sua caverna, muitas vezes levanta-se ao céu e o ar próximo dele se torna ardente”. Nos bestiários e na tradição cristã, o dragão representa o diabo e as forças do mal.



Fonte: ANÔNIMO.
(England, c 1255-1265)
British Library, Harley MS 3244, Folio 59r

Nesse caminho de descrever as terras e o povo do Novo Mundo temos, também, *A história da província de Santa Cruz*. Esse livro de quatorze capítulos, como o *Tratado da terra do Brasil*, traz aspectos muito relevantes para se entender os costumes; a geografia; as organizações sociais e políticas dos aborígenes, habitantes nativos do Brasil, como destaca o próprio Gândavo. É importante salientar que, em certos momentos, percebemos que as duas obras, abordando o mesmo assunto, se complementam.

Em se tratando de animais, Gândavo (1980, p. 102) afirma que “nam havia lá nenhuns domésticos, quando começaram os Portuguezes povoar”. Ele não deixou de falar dos veados, dos porcos, das antas, das cotias, dos tatus, dos coelhos, dos tigres, das cobras, dos lagartos e outros. Dedicou também um capítulo (“Capítulo VII – Das aves que ha nesta provincia”) para as aves, em que destaca: “Há nesta Provincia muitas aves de rapina mui fermosas e de varias castas, convem a saber, Aguias, Açores, e Gaviões, e outras doutros gêneros diversos, e cores diferentes, que tambem têm a mesma propriedade” (GÂNDAVO, 1980, p. 111).

No oitavo capítulo, trata, especificamente, de peixes e pondera, mais uma vez, sobre a “muita variedade” de espécimes (GÂNDAVO, 1980, p. 115). Assim, descreve algumas com mais detalhes do que outras, mas levando em conta a relevância desses para sobrevivência e para a convivência do povo que na província habitava (índios e portugueses) e, primazmente, o povo que habitaria.

Gândavo (1980, p. 119), no “Capítulo IX – Do monstro marinho que se matou na capitania de Sam Vicente, anno 1564”, conta-nos a história do monstro marinho *Ipupiara* que aparece na Vila de São Vicente: “Foi causa tam nova e tam desusada aos olhos humanos a semelhança daquele fero e espantoso monstro marinho que nesta Provincia se matou no anno de 1564” (GÂNDAVO, 1980, p. 119). Vemos, nessa citação, a maneira espantosa com a qual os medievais tratavam o diferente, o que pode justificar, por exemplo, a existência de animais fantásticos.

Gândavo, narrando o acontecimento em “Sam Vivente”, descreve a criatura desconhecida: “[...] vio andar nella este monstro, movendo-se de huma parte para outra com passos e meneos desusados, e dando alguns urros de quando em quando tam feios, que como pasmada e quasi fora de si se veio ao filho do mesmo capitão” (GÂNDAVO, 1980, p. 119). Tal criatura pode ser relacionada às descrições presentes no *Bestiário*, o que desvela ecos desse pensamento medieval.

Sendo assim, é interessante observar que, a mesma atividade dentro dos Bestiários de relacionar os animais à Cristo ou ao Demônio – como vimos no caso do Dragão – também está presente nessa descrição: “Era alguma visão *diabolica*”; “[...] e tornou mais espantada; afirmando-lhe e repetindo huma vez e outra que andava ali huma cousa tam feia, que *nam podia ser se nam o demonio*” (GÂNDAVO, 1980, p. 119, grifos nossos).

Outro aspecto da tradição bestiária medieval presente dos escritos de Gândavo é a analogia. Percebe-se isto no momento em o monstro (a *Ipupiara*) é comparado ao tigre: “[...] tendo pera si (quando muito) que seria algum tigre ou outro animal da terra conhecido” (GÂNDAVO, 1980, p. 119). Tal monstro é comparado, também, a outros animais conhecidos: “[...] sem poder divisar o que era, por causa da noite lho impedir, e o monstro tambem ser cousa não vista e fora do parecer de todos os outros animaes” (GÂNDAVO, 1980, p. 118-119). Ou seja, os outros seres já conhecidos, serviam como base para o conhecimento e para o reconhecimento de outros ainda não conhecidos.

Gândavo (1980, p. 120) assim retrata o enfrentamento do *Ipupiara* pelo capitão Baltezar Ferreira:

Nisto conheceu o mancebo que aquilo era cousa do mar e antes que nelle se metesse acodio com muita presteza a tomar-lhe a dianteira, e vendo o monstro que elle lhe embargava o caminho, levantou-se direito pêra cima como hum homem ficando sobre as barbatanas do rabo, e estando assi a par com elle, deu-lhe uma estocada pela barriga, e dando-lhe no mesmo instante se desviou pêra huma parte com tanta velocidade, que nam pôde o monstro leva-lo debaixo de si: porem nam pouco afrontado, porque o grande torno de sangue que sábio da ferida lhe deu no rosto com tanta força que quasi ficou sem nenhuma vista: e tanto que o monstro se lançou em terra deixa o caminho que levava e assi ferido hurrando com a boca aberta sem nenhum medo, remeteu a elle, e indo pêra o tragar a unhas, e a dentes, deu-lhe na cabeça huma cotilada mui grande, com a qual ficou já mui debil, e deixando sua vã porfia tornou entram a caminhar outra vez para o mar. Neste tempo acudiram alguns escravos aos gritos da India que estava em vella: e chegando a elle, o tomaram todos já quasi morto e dali o levaram a povoaçam onde esteve o dia seguinte a vista de toda a gente da terra [...]

Os indios da terra lhe chamam em sua lingoa Hipupiàra que quer dizer demonio d’agua. Alguns como este se viram já nestas partes, mas acham-se raramente. E assi tambem deve de haver outros muitos monstros de diversos pareceres, que no abismo desse largo e espantoso mar se escondem, de nam menos estranheza e admiraçam; e tudo se pode crer, por difficil que pareça; porque os segredos da natureza nam foram revelados todos ao homem [...].



Ipujiara

<http://pt.fantasia.wikia.com/wiki/Ipujiara>

Ao finalizar o capítulo, Gândavo (1980, p. 120) fala sobre a possibilidade de existência de outros monstros marinhos:

E assi tambem deve de haver outros muitos monstros de diversos pareceres, que no abismo desse largo e espantoso mar se escondem, de nam menos estranheza e admiraçam; e tudo se pode crer, por difficil que pareça: porque os segredos da natureza nam foram revelados todos ao homem, pera que com razam possa negar, e ter por impossivel as cousas que nam vio nem de que nunca teve noticia (GÂNDAVO, 1980, p. 120).

Dentre os diversos monstros que povoavam a imaginação da época, as criaturas marinhas se destacam. Estas, de um modo geral, adquirem um valor simbólico demoníaco – assim como a Ipujiara. No medievismo, o oceano é visto como um recipiente de monstruosidades em que havia monstros marinhos, águas ferventes e pedras-ímã que puxavam as embarcações para o fundo do mar. A esse respeito, Bueno (2006, p. 27) afirma que

[n]o imaginário da época, o oceano era habitado por seres imensos e desconhecidos que engoliam os navios; a terra era plana e poderia se fender de repente num abismo imenso. Muitas eram as lendas e os destemidos comandantes das frotas tinham que convencer os marujos a seguirem em frente rumo ao desconhecido.

Conforme Mary Del Priore (2000, p. 95): “Os monstros marinhos, que tanto impacto causaram entre os colonos na América portuguesa, constituíam a pedra de toque da autêntica

experiência de viagem ou da estada no Novo Mundo”. Provavelmente, por essa razão, outros cronistas, além do Gândavo, que passaram pelo Brasil, tenham também feito referência a esse monstro, como Jean de Léry e Fernão Cardim.

Ao final deste trabalho, percebemos que além da figuração dos animais, o discurso das Crônicas de Viagem, objetos desse trabalho, também trazem recursos ideológicos e retóricos constantes na tradição medieval bestiária. Compreendemos que Gândavo, como os bestiaristas, tem a preocupação de descrever os animais. Mesmo que seus propósitos sejam diferentes, não deixa de considerar que essas criaturas eram obras de Deus e que o homem não conhecia, por completo, as razões sua Criação.

Referências Bibliográficas

- BOSI, Alfredo. *História concisa da literatura brasileira*. 33. ed. São Paulo: Cultrix, 1994.
- BUENO, Eduardo. *Brasil: terra à vista!:* a aventura ilustrada do descobrimento. Porto Alegre: L&PM, 2006.
- DEL PRIORE, Mary. *Esquecidos por Deus: monstros no mundo europeu e ibero-americano: uma história dos monstros do Velho e do Novo Mundo (séculos XVI-XVIII)*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.
- FONSECA, Pedro Carlos Louzada. *Bestiário e discurso do gênero no descobrimento da América e na colonização do Brasil*. Bauru, SP: Edusc, 2011.
- GÂNDAVO, Pero de Magalhães. *Tratado da terra do Brasil; História da Província de Santa Cruz*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1980.
- MESGRAVIS, Laima; PINSKY, Carla Bassanezi. *O Brasil que os europeus encontraram: a natureza, os índios, os homens brancos*. São Paulo: Contexto, 2000.
- SILVA, Wilton Carlos Lima da. *As terras inventadas: discurso e natureza em Jean de Léry, André João Antonil e Richard Francis Burton*. São Paulo: Editora UNESP, 2003.
- WHITE, Terence Hanbury. *The book of beasts: being a translation from a latin bestiary of the twelfth century*. London: J. Cape, 1954.
- VAN WOENSEL, Maurice. *Simbolismo animal na Idade Média: os bestiários: um safári literário à procura de animais fabulosos*. João Pessoa: Ed. Universitária/UFPB, 2001.

TROPÓS E ENGENDRAMENTO DA NATUREZA E DO MUNDO ANIMAL NA CRONÍSTICA HISTORIOGRÁFICA DO BRASIL COLONIAL*

Pedro Carlos Louzada FONSECA(UFG)¹²⁴

Resumo: Este trabalho examina, por meio de pressupostos teóricos e críticos buscados aos estudos do discurso do gênero e suas estratégias de engendramento da realidade natural e humana, *vis-à-vis* formas de representação simbólica da natureza, do mundo animal e do cenário gentílico autóctone, alguns dos principais tropos constantes do substrato imaginário da cronística historiográfica dos descobrimentos e colonização do Brasil e da América de modo geral. Compondo um verdadeiro sistema tropológico, esta formação figurativa constitui um recurso retórico que empenha-se em mostrar que a formação de tais tropos não é simplesmente imaginária, mas ideológica e política, identificadora da cultura patriarcal ocidental.

Palavras-chave: Tropos. Engendramento. Colonização da América.

A propósito de uma verdadeira predisposição masculina para a femibobia, Simone de Beauvoir observa que “in all civilizations and still in our day woman inspires man with horror” [em todas as civilizações e ainda em nossos dias, a mulher inspira o homem com horror] (1989, p. 138). Uma das mais clássicas e disseminadas representações da inspiração desse horror feminino produzido no homem é a imagem da mulher em forma de ser monstruoso, que se disfarça com artifícios extremamente sedutores. É extremamente vasto o imaginário relativo a essa metamorfose feminina, sendo as lâmias e as sereias exemplos bem conhecidos.

Desde as mais antigas tradições mitológicas e lendárias, o heróico e viril *homo viator* encontra-se perigado por esses seres encantadoramente destruidores localizados em estranhos e abscônditos espaços. Recorrendo-se à tradição homérica do épico, que situa o mar como grande desafio ao intemerato desbravamento do viajante e conquistador, Beauvoir explica que “For the sailor, the sea is a woman, dangerous, treacherous, hard to conquer” [Para o marinheiro, o mar é uma mulher perigosa, traiçoeira, difícil de conquistar] (1989, p. 145).

Fazendo coro a essa mesma tradição androcêntrica ocidental de ascendência misógina, responsável pela derrogação do feminino feita por meio do tropo da monstrialização, Pero de Magalhães Gandavo manda ilustrar o capítulo intitulado “Do monstro marinho que se matou na Capitania de Sam Vicente em 1564” – chamado na língua dos nativos “Hipupiàra, que quer dizer demonio d’agua” – da sua *História da Província de Santa Cruz* (1576), considerada a

* Este trabalho é produto de Projeto de Pesquisa coordenado pelo autor e intitulado “A cronística do descobrimento e colonização do Brasil: ideário, formas do imaginário e representação”, em execução de agosto de 2012 a setembro de 2014. Em termos de investigação científica, fundamentação teórica e suporte bibliográfico, apresenta-se ainda o projeto correlacionado, especificamente pelo viés teórico e crítico do estudo do discurso do gênero, a outro Projeto de Pesquisa coordenado pelo mesmo autor e financiado, pelo período de 2013 a 2014, pela FAPEG - Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de Goiás, intitulado “Mulher difamada e mulher defendida no pensamento medieval: textos fundadores”, que integra a “Rede Goiana de Pesquisa sobre a Mulher na Cultura e na Literatura Ocidental” da FAPEG – Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de Goiás. Nesse sentido de ampla abrangência, liga-se também a projeto de pesquisa relacionado à questão do estudo do gênero desenvolvido em estágio de pós-doutorado em 2013, com bolsa da FAPEG - Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de Goiás, no Programa de Pós-Doutorado da Universidade Estadual do Rio de Janeiro, sob a supervisão da Profa. Dra. Maria do Amparo Tavares Maleval.

¹²⁴ UFG, Faculdade de Letras, Departamento de Estudos Linguísticos e Literários, Campus Samambaia (Campus II). Goiânia (GO), Brasil. E-mail: pfonseca@globocom

primeira obra de cunho historiográfico sobre o Brasil colonial, com a seguinte observação: “O retrato deste monstro, he este que no fim do presente capitulo se mostra, tirado ao natural” (1980, p. 120). Apesar de o texto não se referir ao gênero da criatura, entretanto, a sua ilustração a retrata com dois enormes seios no formato de mamas, sugerindo tratar de um monstro do sexo feminino.

É, ainda, em Fernão Cardim que o tropo da monstrialização da natureza americana se evidencia, com maiores detalhes descritivos, no capítulo intitulado “Homens marinhos, e monstros do mar” do seu tratado *Do Clima e Terra do Brasil* (1584). Comentando que tais criaturas são chamadas, na língua dos nativos, *Igpupiàra*, diz o cronista que

As femeas parecem mulheres, têm cabellos compridos, e são formosas [...] O modo que têm em matar he: abração-se com a pessoa tão fortemente beijando-a, e apertando-a consigo que a deixão feita toda em pedaços, ficando inteira, e como a sentem morta dão alguns gemidos como de sentimento, e largando-a fogem; e se levão alguns comem-lhes sómente os olhos, narizes e pontas dos dedos dos pés e mão, e as genitálias, e assi os achão de ordinário pelas praias com estes cousas menos (1980, p. 50).

A descrição de Cardim, tal qual se apresenta, parece indicar que ambos os sexos desses monstros marinhos canibalizam as suas vítimas, castrando-as. Se em Gandavo permanece ambíguo o tratamento do tropo da feminização da natureza, referida ao monstruoso, em Fernão Cardim essa figuração deixa-se entrever de forma sugestiva, buscada a outro tropo da mentalidade religiosa medieval. Trata-se da conhecida imagem demonológica da *vagina dentata* que, de forma emblemática, reproduzia aquele ancestral medo masculino da sua aniquilação viril perigada pela suposta incontidência libidinosa imposta ao gênero feminino e à sua gênica natural:

Christianity made the vagina a metaphor for the gate of hell and revived the ancient fear-inducing image of the *vagina dentata* (toothed vagina) that could bite off a man’s penis [O cristianismo fez da vagina uma metáfora para o portão do inferno e reviveu a antiga imagem indutora do medo da *vagina dentata* (vagina dentada) que podia cortar fora o pênis do homem] (WALKER, 1988, p. 328).

Imagens como essa complementam, em termos retóricos e discursivos, a pragmática do projeto político e ideológico da conquista e da colonização baseada na sujeição a um estado de barbarização impingido ao colonizado.

Na literatura e na iconografia dos descobrimentos e da colonização da América, a realidade americana, retratada, dentre outras, por derogatórias imagens tropológicas da feminização e da animalização, corresponde a uma representação dialética de desejo-pela-denegação, na qual se encontram refletidos gestos e intenções de dominância e de apropriação próprios da visão androcêntrica do europeu colonizador. Frantz Fanon inventaria, de forma bastante apropriada, os termos denegridores dessa visão europeia da América:

The native represents not only the absence of values. He is [...] the enemy of values, and in this sense he is the absolute evil. He is the corrosive element, destroying all that comes near him; he is the deforming element, disfiguring all that has to do with beauty and morality; he is the depository of maleficent powers, the unconscious and irretrievable instrument of blind forces. [...] At times this Manicheism goes to its logical conclusion and dehumanizes the native, or to speak plainly, it turns him into an animal. In fact the terms the settler uses when he mentions the native are zoological terms. He speaks of

the yellow man's reptilian motions, and of the stink of the native quarter, of breeding swarms, of foulness, of spawn, of gesticulations. When the settler seeks to describe the native he constantly refers to the bestiary [O nativo representa não apenas a ausência de valores. Ele é [...] o inimigo dos valores, e nesse sentido, ele é o mal absoluto. Ele é o elemento corrosivo, destruindo tudo que se aproxima dele; ele é o elemento deformante, desfigurando tudo o que tem a ver com a beleza e a moralidade; ele é o depositário de poderes maléficis, o instrumento inconsciente e irrecuperável de forças cegas. [...] Às vezes, esse maniqueísmo atinge a sua conclusão lógica e desumaniza o nativo, ou para falar mais abertamente, torna-o num animal. De fato, os termos que o colonizador usa, quando menciona o nativo, são termos zoológicos. Ele fala dos movimentos rasteiros do homem amarelo, do fedor do alojamento do nativo, de proliferadores enxames, de tolice, de desova, de gesticulações. Quando o colonizador procura descrever o nativo, ele constantemente se refere ao bestiário] (1963, p. 41-42).

De forma análoga, pode-se considerar que esses atributos também servem, na linguagem misógina da cultura e do pensamento europeu, para igualmente designar, de forma dicotômica e através das estratégias do discurso do gênero, a supremacia do masculino e a inferioridade do feminino e da sua representação máxima conferida à figura da mulher. Portanto, considerar o discurso do gênero apenas baseado na diferença sexual, sem serem levados em conta impositivos valores culturais, “obscures and legitimizes” [obscurece e legitima], no dizer de Catherine MacKinnon, “the way gender is imposed by force” [a forma pela qual o gênero é imposto por força] (1987, p. 32).

Na topologia dos descobrimentos e da colonização da América, esse discurso do gênero centrado nas prerrogativas androcêntricas do conquistador, realiza uma das suas mais significativas figurações, qual seja, o tropo da feminização da realidade americana, frequentemente representada, enquanto projeção dos ideais da conquista e da exploração, por sua desejada passividade e inferior estado primitivo equacionado à selvageria. Nesse sentido, Ella Shohat e Robert Stam discutem esse complexo psicosssexual e cultural do conquistador ocidental e dizem que as suas narrativas-mestre invariavelmente procuram, passo a passo com feminização de geografias distantes e desconhecidas, desvelar os seus mistérios, realizando um verdadeiro “rito of passage allegorizing the Western's achievement of virile heroic stature” [rito de passagem alegorizando a façanha, de heróica estatura viril, do homem ocidental] (1994, p. 146).

No contexto dos descobrimentos americanos, as estratégias figurativas da ideologia desse tropos sexualizador encontram-se esplendidamente representadas na gravura (ca. 1580) de Theodor Galle, feita com base em um desenho de Jan van der Straet (ca. 1575). Nessa gravura, uma ameríndia nua, representando a América, semi-erguida em sua rede, num parecido gesto obediente de boas vindas, senão de surpresa, recepciona Américo Vespúcio, que se perfila numa posição patriarcal em relação à mulher. Está, num misto de cavaleiro medieval e moderno, apetrechado com os instrumentos de controle europeu: a vestimenta, a espada, o estandarte estampado e encabeçado com a cruz de Cristo e o astrolábio. O moto em latim, embaixo da gravura, confirma a sua significação iconográfica: “*Americen Americus retextit & Semel vocavit inde Semper excitam*” [Américo redescobre a América e ele a chamou uma vez e, desde então, ela ficou desperta para sempre]. Nesse modelo vespuciano, a posição de superior hierarquia do descobridor e conquistador objetifica a realidade americana, cuja nudez natural é realçada em termos ideológicos, porque, conforme comenta John Berger, ao discutir a relação entre nudez, alteridade e objetificação, “a naked body has to be seen as an object in order to become a nude” [um corpo desnudo tem que ser visto como objeto a fim de se tornar nu] (1977, p. 54).

Associados ao tropo dessa feminização da América de Galle, encontram-se o do barbarismo e o da feralidade, representados pela cena canibalesca ao fundo da gravura e pela fauna exótica. Analisando esses elementos, Louis Montrose agudamente observa que

Of particular significance here is the blending of these basic ingredients of proto-colonialist ideology with a crude and anxious misogynist fantasy, a powerful conjunction of the savage and the female [De particular significação aqui é a mistura destes ingredientes básicos da ideologia proto-colonialista com uma crua e ansiosa fantasia misógina, uma conjugação poderosa do selvagem e do feminino] (1992, p. 144). (Fig. 1)



Fig. 1 – America (ca. 1580). Gravura de Theodor Galle baseada num desenho de Jan van der Straet (ca. 1575). Foto: The Buundy Library, Norwalk, Conn., EUA.

Nos descobrimentos e na colonização da América, estratégias de uma postura misógina, indicadoras de uma verdadeira *paura* do conquistador por uma natureza selvagem devoradora, são usadas para tornar monstruosa a sua realidade. É o que acontece, dentre outros exemplos, na passagem dos *Diálogos das Grandezas do Brasil* (1618), de Ambrósio Fernandes Brandão, que descreve o peixe *piranha* com motivos femifóbicos inerentes à imagem da *vagina dentata*. Depois que Brandônio diz que as carnívoras piranhas do Brasil, “por onde mais frequentam de aferrar é pelos testículos, que logo os cortam, e levam juntamente com a natura [...]”, Alviano, seu interlocutor, tomado de um forte medo da castração, replica: “Dou-vos a minha palavra que não haverá já cousa na vida que me faça metter nos rios desta terra; porque ainda que não tenham mais de um palmo dagua imaginarei que já são essas piranhas commigo, e que me desarmam da cousa que mais estimo” (1930, p. 228).

Para o entusiasta e apologético Brandônio, ao que tudo indica, o *alter ego* do autor dos *Diálogos*, as terras brasileiras resumem-se em termos de garantida prodigalidade e incontáveis benesses, verificando-se aqui uma clara intenção propagandística e defesa de uma nova estratégia política de colonização. As brasilíndias, apesar de muitas vezes censuráveis por sua lascívia e incontidência sexual, são exemplos de um natural e notável amor pela castidade. É, entretanto, Alviano, descrente das grandezas do Brasil, que, comentado sobre isso, as considera desalmadas por carecerem do conhecimento da virtude da castidade:

Essas taes deviam de ouvir contar de Diana e de suas ninphas, e pela imitar tomam a caça por exercício; e com tudo não me persuado a crêr dellas que hajam de ser continentes, por seu um dom da alma, que o não estima senão quem conhece o seu preço, e como a essas falta o tal conhecimento, não vejo cousa por que haja de cuidar que possam guardar essa continencia (1930, p. 284).

Exemplos como esse lembram lamentáveis pronunciamentos tradicionais da misoginia ocidental que centra, no sexo e na sexualidade feminina, o foco de toda perversão e insanidade. Nesse sentido, Elisabeth Badinter observa que, para o misógino complexo psicosssexual e cultural do europeu, “the origin of woman’s evil nature is unbridled sexuality, impossible for any man to satisfy” [a origem da maligna natureza da mulher é a sua indomável sexualidade, impossível de ser satisfeita por qualquer homem] (1989, p. 90). Simbolismos buscados ao domínio do animal servem a essa noção. Para o final da Idade Média, período em que se verifica a cristianização do mal feminino, a sexualidade da mulher chega a assumir natureza demonológica. Nesse sentido, o *Malleus maleficarum* (1486) [Martelo das Feiticeiras], um dos mais abalizados manuais inquisitoriais da bruxaria, diz que

all witchcraft comes from carnal lust, which is in woman insatiable. [...] Wherefore for the sake of fulfilling their lusts they [the witches] consort even with devil [toda bruxaria vem do desejo carnal que é insaciável na mulher. [...] Daí que, a fim de saciarem os seus desejos carnis, elas (as bruxas) se consorciam inclusive com o demônio] (TUANA, 1993, p. 81).

Na sua busca de satisfação erótica e sexual, tida não só como enfraquecedora do homem, mas também possível de emascular-lo, a libido feminina copula com animais, uma vez que “the only males equipped to face up to this ‘woman-crevice-leech’ are not humans, but animals” [os únicos machos equipados para encararem esta fome-de-luxúria da mulher não são humanos, mas animais] (BADINTER, 1989, p. 91).

Na esteira de lamentáveis, mal procedidos e ultrajantes, senão criminosos e doentios, pronunciamentos misóginos como esse, a velha, obscena e pornográfica imagem da mulher sequiosa de prazer instrui a etnografia de um dos primeiros documentos sobre o descobrimento da América. Trata-se da carta de Américo Vespúcio, datada de 1503 e endereçada a Lorenzo Francesco de Medici, na qual o piloto florentino, comentando sobre a voluptuosa sexualidade das indígenas do Novo Mundo, diz que

women being very libidinous, make the penis of their husbands to swell to such a size as to appear deformed; and this is accomplished by a certain artifice, being the bite of some poisonous animal, and by reason of this many lose their virile organ and remain eunuchs [as mulheres, sendo muito libidinosas, fazem os pênis dos seus maridos incharem de tal tamanho para parecerem deformados; e isso é conseguido por meio de um certo artifício, sendo a picada de algum animal venenoso, e devido a isso muitos perdem os seus órgãos viris e se tornam eunucos] (MONTROSE, 1992, p. 144).

Montrose, entre outras reflexões sobre o assunto, faz uma análise do que, subliminarmente, poderia significar, para o descobridor, essa prática indígena associada com o canibalismo:

The oral fantasy of female insatiability and male dismemberment [...] as cannibalistic confrontation of alien cultures is here translated into a precise genital and domestic form. Because the husband’s sexual organ is under

control of his wife and is wholly subject to her ambiguous desires, the very enhancement of his virility becomes the means of his emasculation [A fantasia oral da insaciabilidade da mulher [...] como o confronto canibalesco de culturas alienígenas, é aqui traduzida numa forma genital precisa e doméstica. Porque o órgão sexual do seu marido está sob controle da sua esposa e está inteiramente sujeito a seus desejos ambíguos, o próprio aumento da sua virilidade torna-se o instrumento da sua emasculação] (1992, p. 144-45).

Esse mesmo costume indígena de alarguemento peniano com finalidade sexual, notado por Vespúcio, é de forma semelhante também referido por Gabriel Soares de Sousa, ao tratar da libidinidade dos brasilíndios tupinambás. No capítulo “Que trata da luxúria destes bárbaros” do seu *Tratado Descritivo do Brasil em 1587*, diz que

São os tupinambás tão luxuriosos que não há pecado de luxúria que não cometam [...] É este gentio tão luxurioso [...] os quais são tão amigos da carne que se não contentam, para seguirem seus apetites, com o membro genital como a natureza formou; mas há muitos que lhe costumam pôr o pêlo de um bicho tão peçonhento, que lho faz logo inchar, com o que têm grandes dores, mais de seis meses, que se lhe vão gastando espaço de tempo; com o que se lhes faz o seu cano tão disforme de grosso, que os não podem as mulheres esperar, nem sofrer [...] (1987, p. 308).

Apesar de o costume parecer ser acordado entre os parceiros, não se referindo, como na passagem de Vespúcio, diretamente à regência feminina do mesmo, a ambiguidade de sentido do final da passagem autoriza uma leitura em direção da indicação da luxúria da brasilíndia. Essas imagens de consumo sexual consentidas ou, na maioria dos casos, gerenciadas pela mulher, superpostas à ameríndia pela percepção do conquistador e do colonizador, sustentam a regra colonial, ao mesmo tempo que reforça a lógica aristotélica referente à deficiência e à animalidade da mulher. Portanto, aqui, *ab origine* a patriarcalidade não poderia estar melhor referenciada (STARR, 1991, p. 35-36).

Embora a ameríndia, de maneira geral, e a brasilíndia, em particular – não obstante os seus desastrosos apetites alimentares, a exemplo da sua participação no canibalismo, contiguamente interpretados em relação à sua contraparte sexual –, não corresponderem à tradicional figuração da mulher selvagem no imaginário europeu, foi com a moldura narrativa sobre esse protótipo que muitos dos viajantes visitaram e se fixaram na América. Sobre a desfiguração física dessa mulher selvagem, em direção à perda da sua humanidade e a sua consequente animalização, Hayden White coloca que

she was supposed to be surpassingly ugly, covered with hair except for the gross pendant breasts, which she threw over her shoulders when she ran. This wild woman, however, was supposed to be obsessed by a desire for ordinary men [ela era suposta ser excessivamente feia, coberta com pelo, exceto nos seus dependurados seios grotescos, os quais ela jogava para trás dos seus ombros quando corria. Esta mulher selvagem, entretanto, era suposta ser obcecada por um desejo por homens comuns] (1992, p. 167).

Na América, a desfiguração física da mulher selvagem tradicional – dado o confronto empírico com a realidade descoberta, diferente das realidades fabulosas e exóticas das imaginárias viagens antigas e medievais –, normalmente cede lugar à desfiguração moral (tal qual nas indígenas amazonas e canibais brasileiras), na qual o pensamento misógino tem grande influência configuradora. Todavia, na crônica sobre o Brasil colonial, notáveis traços reminiscentes da antiga imagem daquela grotesca mulher selvagem não desaparecem

totalmente, demonstrando, com isso, o quanto marcas e motivos da cultura misógina do androcentrismo europeu ocidental podem se encontrar latentes e arraigados nas suas formas de expressão histórica e social. A seguinte descrição, que o puritano protestante Jean de Léry faz da brasilíndia, serve como exemplo dessa relação entre misoginia e animalização da mulher, bastante frequente na cronística colonial:

furam de modo horrível as orelhas para nelas colocarem arrecadas e quando as retiram podem facilmente meter os dedos nos buracos. Esses brincos são feitos com grandes conchas marinhas, brancas, roliças e do tamanho de uma vela se sebo meã, à qual chamam *vinhol*; e quando se penteiam, os penduricalhos caem-lhes sobre os ombros e o peito e de longe parecem orelhas de cão perdigueiro (1980, p. 119).

Esse mesmo tropo da animalização da mulher encontra-se sutilmente tratado, no canto IX de *Os Lusíadas* (1572), de Luís Vaz de Camões, no conhecido episódio da Ilha dos Amores. Para refrigerar as duras lides e abstinências dos valentes tripulantes e guerreiros da expedição de Vasco da Gama às Índias (1497-1499), Vênus, a protetora dos portugueses, mostra-lhes uma ilha paradisíaca, povoada por graciosas e gentis ninfas sob o comando da deusa Tétis. Além de tais ninfas serem reduzidas ao tropo da naturalização, pertencentes ao cenário da flora, são ainda objetificadas, na medida em que são vistas como um objeto do desejo de satisfação erótica do descobridor, e animalizadas, sendo ironicamente comparadas a caças:

Começam de enxergar subitamente
 Por entre verdes ramos, várias cores,
 Cores de quem a vista julga e sente
 Que não eram das rosas ou das flores,
 Mas de lã fina e seda diferente,
 Que mais incita a força dos amores,
 De que se vestiam as humanas rosas,
 Fazendo-se por arte mais formosas.

Dá Veloso, espantado, um grande grito:
 “Senhores, caça estranha”, disse, “é esta!
 (CAMÕES, [s.d.], p. 114-115)

Embora não se refira à literatura dos descobrimentos e da colonização da América, tal episódio serve para indicar, de forma exemplar, aquela comentada relação de auto-investida superioridade dos valores do gênero épico ocidental. De fundamento androcêntrico, patriarcal e nacionalista, tal gênero, servindo a uma ordem ideológica e política de construção das nacionalidades ocidentais (HELGERSON, 1992, p. 161), inferioriza as civilizações periféricas, geralmente equacionadas a tropologias imperialistas que “orientalizam” o Oriente (SAID, 1979, p. 49-72) que, dentre outros aspectos, torna-se feminizado (QUINT, 1993, p. 29; FONSECA, 1997, p. 61 e *passim*).

O discurso do gênero nos descobrimentos e na colonização da América, a exemplo das anteriormente tropologias discutidas, termina por tornar – dentre outras reduções, e de forma ideológica e retórica – a realidade americana naturalizada, principalmente através da bestialização ou animalização, verificando-se, então, o que Shohat diz acerca dessa estratégia:

animalization forms part of the larger, more diffuse mechanism of naturalization: the reduction of the cultural to the biological, the tendency to associate the colonized with vegetative and the instinctual rather than with the learned and the cultural [animalização forma uma parte do mais amplo,

mais difuso mecanismo da naturalização: a redução do cultural ao biológico, a tendência de associar o colonizado antes com o vegetativo e instintivo que com o instruído e cultural] (1994, p. 138).

Assim, por muito tempo, e quiçá até os dias atuais, a América de Américo Vespúcio e da colonização latina se representa com todos os ingredientes desse tropo da naturalização, do seu retrato mais como corpo que mente.

Referências Bibliográficas

BADINTER, Elisabeth. *The unopposite sex: the end of the gender battle*. New York: Harper & Row, 1989.

BEAUVOIR, Simone de. *The second sex*. New York: Vintage Books/Randon House, 1989.

BERGER, John. *Ways of seeing*. London: BBC and Penguin, 1977.

BRANDÃO, Ambrósio Fernandes. *Diálogos das grandezas do Brasil*. Rio de Janeiro: Officina Industrial Graphica, 1930.

CAMÕES, Luís de. *Os Lusíadas*. Rio de Janeiro: Tecnoprint, s. d.

CARDIM, Fernão. Do clima e terra do Brasil. In: CARDIM, Fernão. *Tratados da terra e gente do Brasil*. Belo Horizonte: Itatiaia / São Paulo: Ed. Universidade de São Paulo, 1980.

FANON, Frantz. *The wretched of Earth*. New York: Grove Press, 1963.

FONSECA, Pedro Fonseca. Aspectos do discurso do gênero na épica portuguesa ultramarina: Vênus e o Oriente em *Os Lusíadas* de Camões. *Letras de Hoje*, n. 108, p. 57-69, 1997.

GANDAVO, Pero de Magalhães. *Tratado da Terra do Brasil / História da Província de Santa Cruz*. Belo Horizonte: Itatiaia / São Paulo: Ed. Universidade de São Paulo, 1980.

HELGERSON, Richard. *Forms of Nationhood: The Elizabethan Writing of England*. Chicago and London: University of Chicago Press, 1992.

LÉRY, Jean de. *Viagem à Terra do Brasil*. Belo Horizonte: Itatiaia / São Paulo: Ed. Universidade de São Paulo, 1980.

MACKINNON, Catherine. *Feminism unmodified*. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1987.

MONTROSE, Louis. The work of gender and sexuality in the Elizabethan Discourse of Discovery. In: STANTON, Donna C. (Ed.). *Discourses of sexuality: from Aristotle to AIDS*. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1992.

QUINT, David. *Epic and Empire: politics and generic form from Virgil to Milton*. New Jersey: Princeton University Press, 1993.

SAID, Edward W. *Orientalism*. New York: Vintade Books / Randon House, 1979.

SHOHAT, Ella; STAM, Robert. 1994. *Unthinking Eurocentrism: multiculturalism and the media*. London and New York: Routledge, Chapman and Hall, 1994.

SOUSA, Gabriel Soares de. *Tratado descritivo do Brasil em 1587*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1987.

STARR, Tama. *The "Natural Inferiority" of women: outrageous pronouncements by misguided males*. New York: Poseidon Press, 1991.

TUANA, Nancy. *The Less Noble Sex: scientific, religious, and philosophical conceptions of woman's nature*. Bloomington: Indiana University Press, 1993.

WALKER, Barbara G. *The Woman's Dictionary of Symbols and Sacred Objects*. San Francisco: Harper & Row, 1988.

WHITE, Hayden. *Tropics of discourse: essays in cultural criticism*. Baltimore and London: Johns Hopkins University Press, 1992.

“UMA CARTA AO REI”: DOCUMENTO HISTÓRICO-LITERÁRIO SOBRE O BRASIL.

Celeste Maria Pacheco de ANDRADE (UNEB/UEFS)¹²⁵

Resumo: O texto analisa a Carta de Pero Vaz de Caminha a partir da interlocução entre Literatura e História, campos de conhecimento que proporcionam diálogos importantes para ampliar pesquisas sobre de temáticas e fontes documentais, com destaque para os Estudos Culturais. Neste estudo busca-se inventariar a Carta de Caminha a partir dos seus aportes literários e históricos, de forma a reconhecer o seu valor documental. Caminha, escrivão da frota de Pedro Álvares Cabral, comunica, através de relato minucioso, ao rei de Portugal, sobre o descobrimento das novas terras e pode ser reconhecido como texto fundacional da história do Brasil.

Palavras-chave: Literatura. História. Carta de Pero Vaz de Caminha. Estudos culturais.

A história é uma construção, um relato que, como tal, põe em cena tanto o presente como o passado; seu texto faz parte da literatura (Antoine Compagnon).

1. Introdução

Como anunciado no título, a Carta¹²⁶ escrita por Pero Vaz de Caminha foi dirigida ao rei de Portugal, de forma respeitosa, uma vez que se tratava de uma relação hierárquica entre rei e súdito/servidor. Isto pode ser identificado tanto na forma de tratamento, visível nas expressões “Senhor” “Vossa Alteza”, “Beijo as mãos de Vossa Alteza”, na polidez ao referir-se ao fato de os indígenas andarem nus com as “vergonhas de fora”, quanto no cuidado em transmitir, de forma fiel, determinadas informações, podendo ser visto no trecho “[...] não porei aqui mais do que aquilo que vi e me pareceu”. Ao longo do relato, é notável a relação de subordinação com que Caminha dirige-se ao rei, visíveis principalmente no começo e no final da Carta ou nas recomendações que faz para o maior e melhor aproveitamento das terras e dos homens encontrados.

Além disso, sublinhamos que o escrivão Caminha estava a serviço de um empreendimento do Estado português. Assim, tinha responsabilidade com as informações a compor o seu relato.

Nosso interesse em analisar a Carta de Caminha fundamenta-se no entendimento de que o relato é parte da literatura ocidental portuguesa, ao mesmo tempo reconhecendo o seu estatuto de documento para se compreender um momento da história do Brasil, portador de uma leitura importante para compreensão da formação da sociedade brasileira, e, desse modo, parte desse acervo.

Com base na relação entre Literatura e História, o artigo é desenvolvido em dois tópicos: o primeiro, com ênfase na estrutura da escrita reconhece o relato de Caminha como gênero literário, particularmente, no sentido da literatura de viagem, como o conjunto de narrativas das viagens marítimas, parte do contexto da expansão ultramarina portuguesa e

¹²⁵Universidade do Estado da Bahia (UNEB), Salvador, BA, Brasil; Universidade Estadual de Feira de Santana (UEFS). Feira de Santana (BA), Brasil. E-mail: candrade@uneb.br

¹²⁶Os trechos da Carta de Pero Vaz de Caminha, utilizados neste trabalho foram extraídos do livro de DIAS, cuja referência completa encontra-se no final do texto.

espanhola, tendo também atingido outras partes da Europa. Ainda compõe um rico acervo de valor de documento histórico e literário para a história da literatura ocidental, aspecto que serviu para orientar a nossa decisão em desenvolver o presente estudo.

O segundo tópico, reconhecendo o relato como documento histórico, destaca a riqueza das informações nelas contidas, forma adotada por Caminha para cumprir o seu papel de servidor direto do Rei, o que é percebido, inclusive, quando faz avaliações e sugestões sobre as terras e os seus habitantes. Finalizamos nas considerações finais, enfatizando a importância da abordagem adotada, a interface Literatura e História, possibilidade vislumbrada por *Compagnons* sobre a epistemologia da história, que na sua relação comos “[...] progressos da hermenêutica da suspeita, transformou-se, e as consequências se fizeram sentir na leitura de todos os textos, inclusive os literários” (COMPAGNON, 2001, p. 222). Passemos ao estudo da Carta de Caminha na sua condição de narrativa literária.

2. A Carta-relato e o seu valor literário

Considerando o gênero de relato disposto na Carta de Pero Vaz de Caminha, utilizamos a compreensão de Cardoso para quem relato “significa o ato ou efeito de relatar (no caso, narrar, expor, descrever)”; e ainda: “[...] quem narra ou relata está, nos termos mais simples da expressão, contando uma história” (CARDOSO, 1997, p. 10).

A história contada, no caso da Carta de Pero Vaz de Caminha corresponde a um relato histórico escrito, cujo conteúdo é um conjunto de informações sobre a terra conquistada e os seus habitantes, de forma a cumprir a sua função de escrivão da frota de Cabral. No entendimento de Segre

[...] narrar é uma realização linguística mediata que tem por finalidade comunicar a um ou mais interlocutores uma série de acontecimentos, de modo a fazê-lo(s) tomar parte no conhecimento deles, alargando assim o seu contexto pragmático. (SEGRE, 1989, p. 58).

Segundo Roncari, “quando, em 1500 os portugueses chegaram às terras que hoje formam o Brasil, a literatura ocidental já estava constituída por longa tradição e rico acervo” (RONCARI, 1995, p. 19). Se tomarmos como referência a ideia de tempo histórico dentro da tradição ocidental, é preciso considerar a existência de 25 séculos de um acervo complexo quando se trata de obras e de autores. É nesse contexto que inserimos a obra, no caso a Carta de Caminha, bem como seu autor, sobre quem algumas particularidades devem ser destacadas em relação a esse escrivão e que Jaime Cortesão também denominou de escritor. Na avaliação do historiador português da literatura de viagem, a função de Caminha ia para além de descrever sobre a viagem, registrando e contabilizando sobre tudo que observava, ou seja, Caminha manifestava

[...] os valores éticos e materiais que orientavam o interesse português sobre as realidades deste mundo novo, e como, ao registrar pela escrita as impressões do encontro, o relato fixa o choque e o contraste entre esses valores portugueses e os dos indígenas (RONCARI, 1995, p. 28).

Documento que permaneceu inédito e soterrado até o ano de 1773 nos arquivos portugueses, a Carta de 1500, escrita por Pero Vaz de Caminha e dirigida a El-Rei D. Manuel “[...] é, na verdade, um diário que registra, de 22 de abril a 1º de maio de 1500, uma progressiva descoberta dos homens [...] e das mulheres de Porto Seguro” (CUNHA, 1993, p. 154).

Por isso mesmo tem sido considerado por muitos historiadores que Caminha lavrou a certidão de nascimento do Brasil, iniciando um processo de apropriação e que pode ser sintetizado através da expressão ‘achamento’ e assim consta no relato: “Posto que o Capitão-mor desta vossa frota, e assim os outros capitães escrevam a Vossa Alteza a nova do achamento desta vossa terra nova [...]”. Podemos considerar que esse achamento faz parte do discurso sobre as terras que seriam nomeadas pelos portugueses de Brasil. Segundo Orlandi

[...] o discurso das descobertas é um discurso que domina a nossa existência como brasileiros, quer dizer, ele se estende ao longo de toda a nossa história, produzindo e absorvendo sentidos” (ORLANDI, 1990, p. 14).

Para a autora, a história da existência do Brasil está relacionada com o discurso das descobertas, que lhe dá sentido, afirmando ainda que

a história se faz assim com um imaginário que, nesse caso, o dos relatos, os inscreve no discurso das descobertas que, por sua vez, é o discurso que ‘dá a conhecer o Novo Mundo’” (ORLANDI, 1990, p. 15).

Coutinho considera que “encontra-se na Carta, com a sucinta porém expressiva narração da navegação cabralina, o sentido existencial do partir, viajar, navegar [...]” (1986, p. 242). Na condição de escrivão responsável por enviar informação ao rei sobre as características das terras e das gentes encontradas no novo mundo, Caminha prestou um serviço importante para a literatura ocidental e para os registros que mais tarde serviriam aos especialistas de diferentes áreas do conhecimento, fonte inesgotável de pesquisa histórica, raciocínio que pode ser relacionado a *Compagnon*, quando afirma que “a história dos historiadores não é mais uma nem unificada, mas se compõe de uma multiplicidade de histórias parciais, de cronologias heterogêneas e de relatos contraditórios” (COMPAGNON, 2001, p. 222).

Esse detalhamento de informações faz sentido no contexto da expansão entre os séculos XV e XVI e o desconhecimento dos europeus em relação aos espaços conhecidos e aos espaços a conhecer que faziam parte do plano da expansão e estavam envolvidos com um imaginário coletivo povoado por lendas e mitos, cuja expressão se dava através de narrativas fantásticas. Dessa forma, a avaliação de Roncari faz sentido na medida em que considera que “as expedições marítimas portuguesas e espanholas abalaram a visão que os europeus tinham de si e do mundo” (RONCARI, 1995, p. 25). Nesse aspecto, as informações contidas na Carta serviram, assim como outros textos, para refazer informações anteriores, a exemplo dos mapas geográficos. Portanto, as informações contidas nessas narrativas tinham importância estratégica, considerando-se que:

para se ressituaem no mundo, agora muito mais amplo, aberto, variado, composto de novas terras, novos homens, costumes e civilizações, os europeus dependiam de informações, relatos e narrativas de todo tipo (RONCARI, 1995, 26).

Isso revela a importância dessas narrativas baseadas em observação direta. Dessa forma, “[...] o fantasioso deixava de ser o dominante e importavam mais os elementos da observação direta do que havia nas terras e de como eram as gentes”. (RONCARI, 1995, p. 26). Após uma apreciação sobre o valor literário da Carta de Caminha, passemos a uma avaliação do seu teor e significado como fonte histórica.

3. A Carta-relato e o seu valor documental

Reconhecendo que a Carta de Caminha é um relato cujo conteúdo expressa a visão de mundo portuguesa, portanto, mercantil, absolutista, católica e renascentista, isso amplia o seu papel de registro sobre as terras e os primeiros habitantes do Brasil. Nesse sentido, destacamos o valor documental do relato, uma vez que a História, no seu processo de ampliação de temas e abordagens para a pesquisa, tem deparado com desafios específicos das áreas correspondentes às áreas de conhecimento com as quais tem buscado dialogar. Sobre esse aspecto, consideramos que a diversidade de áreas tem correspondido à diversidade de fontes e documentos de rico teor para a pesquisa histórica. A esse respeito, é importante a análise de Burke sobre as diferenças entre a antiga e a nova história, no que destacamos o aspecto referente ao uso de documentos. Para o autor, a história baseada em documentos faz parte do paradigma tradicional e explica que:

uma das grandes contribuições de Ranke foi sua exposição das limitações das fontes narrativas – vamos chamá-las de crônicas – e sua ênfase na necessidade de buscar a história escrita em registros oficiais emanados do governo e preservada em arquivos” (BURKE, 1992, p. 13).

Reconhecendo a importância desses documentos, o que Burke destaca diz respeito, principalmente, ao fato de que esse paradigma de história teve como preço o fato de negligenciar outros tipos de evidência. O fato deste historiador fazer tal crítica não significa que esteja desqualificando a importância desse tipo de documento para a pesquisa histórica, mas reivindica o uso de outros tipos de fonte. Com isso, queremos chamar a atenção para a chamada “revolução dos documentos”, ao tempo em que destacamos a importância de textos inscritos como pertencentes ao gênero literário para a pesquisa histórica.

Exercendo influência significativa sobre campos do conhecimento como a Literatura e a História estão os estudos culturais, que da primeira se aproximou através da crítica literária e, em relação à segunda, da História Social, contribuindo para o desenvolvimento de novos objetos e de novas abordagens. De acordo com Johnson, “[...] os estudos culturais dizem respeito às formas históricas da consciência ou da subjetividade, ou às formas subjetivas pelas quais nós vivemos [...]” (JOHNSON, 1999, p. 25). É nessa aproximação da Literatura com a História que compreendemos a importância do uso de uma diversidade de fontes para a pesquisa histórica, entre elas os relatos e narrativas.

Sobre a relação e diálogo entre Literatura e História, é importante a avaliação do historiador Chartier, principalmente quando trata da mediação da história entre a narração e o conhecimento. Para esse especialista da História Cultural:

[...] como a história já não é um conjunto de exemplos, como não pensamos que a história não se desdobra no relato, como temos dúvidas acerca do registro próprio da cientificidade que outorgam as técnicas mais quantitativas, então se insinuou esta dimensão reflexiva da história (CHARTIER, 2001, pp. 169-170).

Importante fonte de pesquisa, os relatos disponibilizam descrições detalhadas de diferentes aspectos da vida e da cultura das sociedades observadas e objeto dos relatos, a exemplo de temas relacionados com o cotidiano como alimentação, habitação, vestuário, lazer, sociabilidade entre outros. Saliente-se que muitas vezes é necessário rever determinados posicionamentos de historiadores que criticam o uso desses relatos como fontes para a pesquisa histórica, o que no caso, deve ser considerado, pois muitas vezes podem representar a única ou principal fonte de informação. Sobre essa questão, Reichel, afirma que:

Nas últimas décadas, entretanto, outras áreas de conhecimento, principalmente a literatura e a antropologia, têm oferecido subsídios aos historiadores, sob a forma de novas metodologias e/ou instrumentos disciplinares, para que comecem a adotar uma nova postura teórica quando da utilização destas fontes (REICHEL, 1999, p. 57).

A respeito do uso pela história de uma metodologia baseada nos estudos literários no século XX, Cardoso considera a existência de duas modalidades ou vertentes: “[...] a sociologia genética da literatura elaborada por Lucien Goldmann com base em ideias de Georg Lukács; e a poética estruturalista na versão proposta por Tzvetan Todorov” (CARDOSO, 1997, p. 23). Nesse estudo que empreendemos a respeito da Carta de Caminha, definindo como abordagem o diálogo entre Literatura e História, reconhecemos nesse relato importante documento para compreensão da terra e da gente do Brasil na visão do empreendimento português. Na perspectiva de Reichel:

Os relatos dos viajantes se constituem num corpus que melhor tem servido para aproximar a história da literatura. Isto deve-se ao fato de, considerados como gênero literário ou fonte histórica, guardarem estreita relação com um conceito teórico que fundamenta a construção literária quanto a historiográfica. Refiro-me ao conceito de representação que, por sua vez, articula-se aos de imaginário e simbólico (REICHEL, 1999, p. 57).

Numa proposição de análise documental, a Carta tem um objetivo imediato, informar ao rei de Portugal, D. Manuel, sobre o ‘achamento’ de novas terras do lado do Ocidente. Assim é que no formato de um diário, Caminha relata a viagem desde a sua partida da praia do Restelono dia nove de março até o dia primeiro de maio de 1500.

A Armada de Cabral experimentou o episódio de desaparecimento da embarcação comandada por Vasco de Ataíde, resultando na redução da frota para doze naus. Com uma riqueza de detalhes sobre a terra, suas gentes e suas riquezas, o relato informa sobre os episódios referentes à redução da frota de Cabral, considerando como “o desfalque de um navio” resultando que “velejam para oeste, o mais longe possível da costa africana” ao tempo em que registra sobre a aproximação às terras que mais tarde seriam nomeadas de Brasil:

até que no dia 21 de abril de 1500, terça-feira da Páscoa reconheceram sinais de terra próxima, tais como sargaços, ervas marinhas, aves aquáticas, madeiras flutuantes e águas esverdeadas (DIAS, 1967, p. 174).

Fiel ao formato de um diário, o escrivão dá notícias sobre o “dia seguinte, a 22, quarta-feira pela manhã” quando “descobriram um monte e um negrume prolongado no horizonte, indício da continuação da linha litoral”. Continuando a descrever a terra, seu relevo e sua vegetação, Caminha informa que

ao monte deu o capitão-mor o nome de Monte Pascoal, por ter sido avistado na semana da Páscoa, e à terra deu o nome de Terra de Vera Cruz, a qual, depois de assente o padrão e erguida a cruz, como símbolo dos Avis no Atlântico brasileiro (DIAS, 1967, p. 175).

Completa a informação anunciando que o nome de “Terra de Santa Cruz” [...] Mais tarde *‘se perdeu este nome & lhe ficou ho do Brasil por amor do paobrasil’* (DIAS, 1967, p. 175). Caminha prossegue informando sobre o “dia 23, quinta-feira”, quando “navegaram para terra e foram ancorar defronte da boca de um rio, onde os cristãos travaram as primeiras

relações com os indígenas”. Cumprindo o seu papel de escrivão, Caminha informou ao Rei sobre o dia “24, sexta-feira”, quando “rumaram para o norte”. Em relação a este mesmo dia foram dadas as primeiras informações sobre os habitantes da terra, assim descritos: “Dois jovens indígenas apanhados em uma almadia foram apresentados a Cabral”. Caminha já manifesta outras preocupações quando tenta uma comunicação com os primeiros habitantes lançando mão dos “interpretes das línguas asiáticas e africanas que estavam a bordo”, ressaltando que “não compreenderam o idioma falado pelos Tupiniquins, que então dominavam no sul baiano” (DIAS, 1967, p. 175). Prosseguindo na sua tarefa de descrever os episódios da viagem, informa que “no dia 25, sábado, entrou toda a armada no porto” e que

no dia seguinte, 26, domingo de Pascoela, o capitão-mor da frota mandou armar um altar num ilhéu que encontrou dentro do pôrto (*sic*), e aí frei Henrique de Coimbra, com muita solenidade, celebrou a primeira missa que se rezou no Brasil. Foi cantada e assistida por todos os sacerdotes que iam na armada: oito capelães, um vigário e oito missionários franciscanos”. [...] “Os indígenas, atraídos pela novidade, achavam-se na praia fronteira ao ilhéu, acompanhando a cerimônia religiosa e imitando os gestos dos cristãos” (DIAS, 1967, p. 175).

Outras informações referentes ao “mesmo dia, a 26 de abril de 1500”, registram a decisão de Cabral, em “enviar a Lisboa o navio dos mantimentos, capitaneado por Gaspar Lemos, com a prazenteira notícia do descobrimento da Terra da Vera Cruz”. Sobre os dias seguintes, “dias 27 e 28 – segunda e terça-feira” Caminha informa que “os navios tomaram água e fizeram lenha”. Apesar da riqueza de detalhes que marca o documento como um todo, o olhar de Caminha estava mais voltado para a descrição da terra e dos seus habitantes, o que fizera logo nos primeiros dias de permanência, podendo servir para compreender as informações sucintas referentes aos dias e fatos que ocupam o relato, a exemplo da “Quarta-feira, dia 29” quando “Sancho de Tovar, imediato de Cabral, desembarcou” e no “dia 30, quinta-feira” quando, “fizeram mais aguada e lenha, sempre auxiliados pelos nativos”. O documento finaliza com informações sobre o “dia 1º de maio, sexta-feira”, registrando que “erigiram com grande festividade uma enorme cruz de madeira que ali fora feita por dois carpinteiros de bordo, na qual se viam as armas e a divisa de El-Rei D. Manuel” (DIAS, 1967, p. 176).

Ao registrar a marca feita na terra com uma cruz na qual estavam representadas as armas e a divisa do Estado português, a informação referente, ao primeiro dia do mês de maio, Caminha terminou por legitimar a posse dos novos territórios em nome do Rei; desse fato merece o registro de que no dia seguinte, a viagem de Cabral rumo às Índias teve continuidade, mas o ato de posse nas terras a oeste do continente africano, compondo o relato de Caminha seguiu para Portugal sob a responsabilidade de Gaspar de Lemos, o que pode significar que a missão de Caminha estava cumprida.

Considerando a riqueza de informações contida na Carta de Caminha, percebemos que a sua atenção está voltada para a terra do novo mundo e os seus habitantes, descrevendo-os de forma detalhada, a partir do que observa. Como não poderia deixar de ser, o relato de Caminha, além de seu estilo caracterizado por utilizar poucos recursos, resultou de uma mentalidade europeia de um período de transição de um mundo ainda influenciado pela ideia de paraíso, inferno, pecado, mas já marcado pelo alargamento cultural proporcionado pela cultura renascentista, importante contributo para os novos horizontes de espaço e de mundo.

4. Considerações Finais

Na ampliação de diálogo da História com outras áreas de conhecimento, entre elas a crítica literária e a antropologia, novos objetos vêm ocupando tema de pesquisa; como é o caso dos relatos dos viajantes. Este estudo resultou de uma perspectiva de pesquisa a partir da interface Literatura e História, fruto de estudos desenvolvidos no campo da história social e cultural, tendo como paradigma diálogos e fronteiras, o que resulta no encontro de textos que formam outros textos, contribuindo para a construção de novos objetos para as duas áreas de conhecimento.

No seu relato, Caminha registra diferentes contrastes, aqueles referentes às formas de organização social, à valorização da riqueza material e às formas de aproveitar os recursos da terra. São contrastes culturais relacionados com diferentes práticas, sendo que salta aos olhos o aspecto religioso, uma vez que um dos propósitos da expansão era a cristianização, intenção que fazia parte da política portuguesa e que se expressou tanto através do escambo, quanto da escravização.

O relato de Caminha pode ser apreciado como importante documento que fez conhecer ao Estado português e ao seu empreendimento mercantil as potencialidades materiais e humanas relativas à terra que aquele mesmo Estado, ao dominar, o nomeou. Fruto da observação direta, a Carta de Caminha não apenas descreveu os fatos da viagem e aspectos referentes ao espaço e aos seus habitantes. A descrição é acompanhada, de alguma forma, de uma apreciação sobre as riquezas naturais da terra e as formas de aproveitamento daquelas riquezas, perspectiva que era estendida aos habitantes da terra no novo mundo.

A Carta de Caminha, que ora analisamos, além de ser considerado um texto de informação, daí a proposição de se ocupar dos aspectos documentais, possui também valor literário, para além das qualidades do estilo. A sua análise permite concluir que se trata de um relato contendo riqueza literária e documental para a história moderna do Ocidente, a partir dos eventos da expansão marítima dos séculos XV e XVI.

Referências Bibliográficas

BURKE, Peter (org.). *A escrita da história: novas perspectivas* São Paulo: Editora da UNESP, 1992.

CHARTIER, Riger. *Cultura escrita, literatura e história: conversas de Roger Chartier com Carlos Aguirre Anaya, Jesús Anaya Rosique, Daniel Goldin e Antonio Saborit*. Porto Alegre, RS: ARTIMED, 2001.

CARDOSO, Ciro F. S. *Narrativa, sentido, história*. Campinas, SP: Papyrus, 1997.

COMPAGNON, Antoine. *O demônio da teoria. Literatura e senso comum*. Belo Horizonte, MG: Editora da UFMG, 2001.

COUTINHO, Afrânio. *A literatura no Brasil*. 3 ed. Rio de Janeiro: José Olympio; Niterói, RJ: Universidade Federal Fluminense, 1986.

CUNHA, Manuela Carneiro da. *Imagens de índios do Brasil: o século XVI*. In: PIZARRO, Ana (org.). *América Latina: palavra, literatura e cultura*. São Paulo: Memorial; Campinas, SP: UNICAMP, 1993, pp. 151-172.

DIAS, Manuel Nunes. *O descobrimento do Brasil*. Subsídios para o estudo da integração do Atlântico Sul. São Paulo: Pioneira; Editora da USP, 1967.

JOHNSON, Richard. O que é, afinal, Estudos Culturais? In: SILVA, Tomaz Tadeu da (org.). *O que é, afinal, Estudos Culturais?* Belo Horizonte: Autêntica, 1999, 7-131.

ORLANDI, EniPulcinelli. *Terra à vista! Discurso do confronto: velho e novo mundo*. São Paulo: Cortez; Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 1990.

REICHEL, Heloisa Jochims. Relatos de viagens como fonte histórica para estudo de conflitos étnicos na região platina (século XIX). In: VÉSCIO, Luiz Eugênio & SANTOS, Pedro Brum (orgs.). *Literatura e História: perspectivas e convergências*. Bauru, SP: EDUSC, 1999, pp. 55-77.

RONCARI, Luiz. *Literatura Brasileira: dos primeiros cronistas aos últimos românticos*. 2 ed. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo; Fundação para o desenvolvimento da Educação, 1995.

SEGRE, C. *Narração/narratividade*. In Enciclopédia Einaudi. Literatura - texto. Porto: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1989, vol. 17.