

Cartas de viagem (um exame das cartas de Pero Vaz de Caminha e de Manoel da Nóbrega)

*Jarbas Santos Vieira**

Resumo

Este ensaio foi escrito com base na leitura de alguns trabalhos sobre Estudos Culturais** e busca, a partir da carta do "descobrimento" do Brasil escrita por Pero Vaz de Caminha, e da primeira carta do padre Manoel da Nóbrega sobre as gentes da nova colônia portuguesa, examinar como esses discursos construíram, para o ente chamado Europa, os significados e identidades do "resto do mundo" não-europeu. Ao mesmo tempo, o ensaio pretende, em toda a sua extensão, demonstrar como esses discursos contribuíram para a codificação e legitimação da dominação econômica, política e cultural da Europa sobre o continente latino-americano.

Palavras-chave: estudos culturais, análise do discurso, colonialismo.

Abstracet

This essay intends to understand, from Cultural Studies perspective, how the discourses of Pero Vaz de Caminha's letter of "discover" of Brazil and priest Manoel da Nóbrega's first letter about native people who lived in the new Portuguese colony, construct non-European world's meanings and identities for the entity called Europe. At the same time, there is throughout the essay an intention to demonstrate how those discourses have been contributing to codification and legitimization of economic, political and cultural domination of Europe on the Latin American continent.

Key-words: cultural studis; discouse analuzes; colonialism.

* Professor do Departamento de Fundamentos da Educação da Faculdade de Educação - Universidade Federal de Pelotas, Rio Grande do Sul, Brasil. Doutorando em Educação na Faculdade de Educação da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Brasil.

Independente das hipóteses sobre a origem dos povos da América¹, os europeus que aqui chegaram no século XVI encontraram sociedades já estabelecidas. Inca, Jê, Nu-Aruak, Karib e Tupi eram alguns dos grupos étnicos que habitavam o continente sul americano, formando culturas tão diferentes quanto as existentes na Europa. A carta escrita por Pero Vaz de Caminha e as cartas do padre Manoel da Nóbrega, por exemplo, estão entre os primeiros documentos sobre o impacto desses contatos interculturais entre os povos da América Latina e da Europa. As cartas produziram a primeira leitura (discurso) oficial dos luso-europeus sobre a natureza e as “gentes” da “terra nova”². Leitura marcada pelo estranhamento do ‘outro’ nativo, pela necessidade de conhecê-lo, e do europeu fazer-se conhecido como conquistador — “evangelizador”.

Neste ensaio, considero a carta de Pero Vaz de Caminha — escrivão oficial da frota comandada por Pedro Álvares Cabral — o primeiro documento público sobre o “descobrimento” do Brasil³. Na mesma direção, as cartas do padre Manoel da Nóbrega, escritas entre 1549 e 1560, produziram as primeiras leituras sobre a vida e os costumes das gentes da “terra nova” e dos europeus que para ela migraram⁴.

Os discursos inscritos nesses documentos se desenvolveram como uma “pintura verbal”⁵ sobre a “realidade”, produzindo significados que se confundiam com a “própria realidade” encontrada pelos europeus. Significados estabelecidos através das diferenças culturais, morais, físicas, geográficas, etc., entre os “índios” e os “civilizados”. Diferenças estabelecidas através de uma linguagem marcadamente salvacionista e

¹ Na primeira metade do nosso século, um antropólogo norte-americano, Ales Hrdlick, defendeu a tese de que toda a América pré-colombiana descendia de raças mongolóides que teriam atravessado o estreito de Bering, ocupando a parte setentrional da América e alcançando, mais tarde, a parte sul do continente, através do istmo do Panamá. Mas representantes da Escola Histórico-Cultural francesa, especialmente Paul Rivet, defendem a tese de quatro grandes migrações humanas para a América: mongolóide, australiana, polinésia e esquimó. Tais movimentos de migração ocorreram no período holoceno (cerca de 20.000 anos atrás).

² “Terra nova” foi a primeira expressão utilizada por Pero Vaz de Caminha para nomear o continente “descoberto” pela armada de Cabral. Uma expressão que revela, de algum modo, a perspectiva colonizadora dos portugueses e o conseqüente desprezo pelos habitantes nativos da América do Sul.

³ O historiador da Universidade de Lisboa, professor Jorge Couto, defende que o primeiro português a confirmar a existência de terras além-mar foi o navegador Duarte Pacheco Pereira, que desembarcou entre novembro e dezembro de 1498 nas proximidades da fronteira do Maranhão com o Pará. No entanto, o “achado” do navegador foi mantido em segredo por ordens de D. Manuel I, pois as terras encontravam-se em território espanhol segundo o Tratado de Tordesilhas (1494) (Evelyn, 1997).

⁴ No que aqui interessa, será examinada a carta escrita em 1549 (provavelmente numa segunda-feira do dia 15 de abril, segundo Afrânio Peixoto (Peixoto, 1988)) ao padre Mestre Simão Rodrigues de Azevedo que se encontrava na Europa.

⁵ Mary Pratt utiliza a metáfora da pintura para discutir a produção do ‘outro’ pelo conquistador europeu da época vitoriana. Ela diz: “*a metáfora da pintura é sugestiva. Se a cena é uma pintura, então [o conquistador] é ao mesmo tempo o observador a julgá-la e apreciá-la, e o pintor verbal que a produz para ‘outros’.* Da analogia da pintura decorre que aquilo que [o conquistador] vê é tudo o que há, e que o cenário devia ser visto de onde [o conquistador] emergiu sobre ele. Assim a cena é detidamente organizada com referência a seu ponto de vantagem, e é estática” (Pratt, 1992 : 9).

mercantilista. Os escritores das cartas — “pintores verbais” — produziram o ‘outro’ não-europeu através de um discurso que se equilibrou entre a “missão” evangelizadora-cruzadista e as necessidades mercantilistas e de revigoramento do Estado monárquico português — sua expansão militar e política. A leitura do ‘outro’ equilibrou-se entre esses interesses, ora complementares, ora conflitivos.

Nesse sentido, o exame das cartas é feito em relação à expansão econômica e política de Portugal (Europa) desde as grandes navegações, mostrando como os europeus escreveram sobre partes não-europeias do mundo e como esses escritos comprometeram “*o público leitor das metrópoles em (ou com) empreendimentos expansionistas cujos benefícios materiais foram acumulados por muito poucos*” (Pratt, 1992 : 3). E mais, a leitura desses documentos associa os relatos sobre a “terra nova” com determinadas transições históricas vividas por Portugal no final do século XV e começo do século XVI.

No caso deste ensaio, o foco de exame recai nas retóricas (práticas representacionais) produzidas pelos luso-europeus⁶ sobre a “terra nova”, não ignorando, porém, os fenômenos de transculturação que ocorrem nas “zonas de contato”⁷, pois,

(...) embora povos subjuguados não possam de pronto controlar aquilo que emana da cultura dominante, eles sem dúvida determinam, em graus que variam, aquilo que absorvem para si, e para quê o usarão. A transculturação é um fenômeno da zona de contato (Pratt, 1992 : 4).

Levar em conta o fenômeno da transculturação é concordar com Pratt quando diz que,

(...) o ente de nome Europa foi construído tanto de fora para dentro quanto de dentro para fora. Pode-se dizer isto de seus estilos de representação? Enquanto a metrópole imperial tende a

⁶ Neste ensaio não pretendo suavizar uma perspectiva redutora da colonização portuguesa no Brasil. Não busco, também, fazer uma crítica ideológica ou literária. “*Ambos esses projetos fundam-se (...) na metrópole; conceder-lhes autonomia ou completude reafirmaria a autoridade da metrópole em seus próprios termos (exatamente aquilo que os escritores de viagem são, freqüentemente acusados de fazer)*” (Pratt, 1992 : 4).

⁷ “Zonas de contato” tenta invocar a co-presença espaço-temporal de sujeitos previamente separados por disjunturas geográficas e históricas, e cujas trajetórias agora se cortam. Ao usar o termo “contato” pretendo destacar as dimensões interativas, improvisadoras, dos choques coloniais, tão facilmente ignoradas e suprimidas por relatos difusionistas de conquista e dominação. Uma perspectiva de “contato” dá ênfase a como os sujeitos são construídos nas e por relações mútuas. Essa perspectiva trata as relações entre colonizadores e colonizados (ou viajantes e “viajados”) não em termos de separação ou apartheid, mas como co-presença, interação, entrelaçando compressões e práticas, seguidamente no interior de radicalmente assimétricas relações de poder” (Pratt, 1992 : 5).

compreender-se como a determinadora da periferia (no fulgor que emana da missão civilizadora, ou no fluxo monetário do desenvolvimento, por exemplo) torna-se cega, de hábito, frente às formas pelas quais a periferia a determina, começando, talvez, pela necessidade obsessiva daquela de apresentar-se e re-(a)presentar, continuamente, suas periferias e seus outros a si própria. A literatura de viagem, dentre outras instituições, é fortemente organizada a serviço daquele imperativo. Do mesmo modo, alguém poderia acrescentar, o é grande parte da história literária da Europa (Idem, p. 4).

O exame da representação européia não ignora “o espaço dos embates coloniais, o espaço onde povos separados geograficamente e historicamente entram em contato e estabelecem relações dotadas de movimento, geralmente envolvendo condições de coerção, de radical desigualdade, e de conflito ingovernável” (Idem, p. 4). Dentro dessas relações, as estratégias de representação utilizadas pelo conquistador asseguravam a inocência e a hegemonia do europeu perante o “resto do mundo”. O discurso produzido através das cartas “escolhe seu objeto e dele se apropria” (Idem, p. 5), estabelecendo seu significado e determinando sua identidade. Nesse sentido, a “terra nova” e suas gentes são representados para os europeus como os seus ‘outros’ subordinados. Com efeito, as cartas de Pero Vaz de Caminha e do padre Manoel da Nóbrega produziram o significado do ‘outro’ não-europeu para Portugal e, como num espelho, devolveram à metrópole sua própria imagem européia, sua identidade européia. Além disso, esses documentos garantiram ao conquistador a única leitura possível do estrangeiro — a “leitura legítima” —, revelando o domínio e o desejo de domínio do europeu sobre o “estranho”, sobre o “alienígena”, que, segundo palavras dos próprios escritores, estava carregado de “primitivismo”, “bestialismo”, “ingenuidade”, “paganismo”, “pecado”, etc.

Enfim, as primeiras “pinturas verbais da nova terra” realizaram, para o ente Europa, um inventário das possibilidades de conquista, controle, exploração e “evangelização” do ‘outro’, pelo simples fato de tê-lo “descoberto”. “Descoberta” que, como relata Pero Vaz de Caminha na introdução de sua carta, somente “tornou-se real” quando a Metrópole foi informada de sua existência:

Senhor, posto que o Capitão-mor desta Vossa frota, e assim [mesmo] os outros capitães escrevam a Vossa Alteza a notícia do achamento desta Vossa terra nova, que se agora nesta navegação achou, não deixarei de também dar disso minha conta a Vossa Alteza, assim como eu melhor puder, ainda que — para o bem

contar e falar —, o saiba peor que todos fazer!⁸ (Caminha, 1817 : 86)

E logo adiante o escrivão revelava o nome dado à “terra nova”, “ao qual monte alto o Capitão pôs nome O Monte Pascoal e à terra A Terra de Vera-Cruz!” (Caminha, 1817 : 87). Como afirma Pratt, “aqui a linguagem é incumbida de tornar o mundo num sistema o mais possível de mão única” (Idem, p. 8), assegurando a existência do ‘outro’ e registrando a posse e o domínio sobre o “estrangeiro”, agora “batizado” como um “bom cristão”. A “terra nova” e suas gentes, agora nomeados, “passaram a existir” para a grandeza de Portugal e de seu rei.

A descoberta nesse contexto consistia então, cruamente, em um gesto de conhecer conhecimentos (discursos) locais em conhecimentos nacionais e continentais europeus, associados a formas e relações de poder européas. Colocar a questão desta forma é, por certo, colocar de lado de modo bastante agressivo aquilo que de fato constituía a dimensão heróica desse tipo de descoberta, nomeadamente a superação de todas as barreiras geográficas, materiais, logísticas e políticas à presença física e oficial dos europeus em lugares como a África Central. (...) Ao final, o ato em si do descobrimento, pelo qual incontáveis vidas foram sacrificadas e sofrimentos suportados, consistia naquilo que a cultura européia tem como uma experiência puramente passiva, a de ver (Pratt, 1992 : 8).

As cartas de Caminha e de Nóbrega contribuíram para que a empresa colonizadora portuguesa afirmasse sua política imperialista de controle do comércio e da navegação mundial e, ao mesmo tempo, confirmasse a “superioridade” da cultura européia sobre o “resto do mundo”.

O desenvolvimento comercial e marítimo português

Toda vez que se questiona as razões do pioneirismo português nas navegações surgem inúmeras explicações: a insuficiência de metal circulante em Portugal; a escassez de produtos agrícolas e de mão-de-obra; a posição geográfica do reino lusitano entre o Oceano Atlântico e o Mar Mediterrâneo; a tradição pesqueira; o desenvolvimento da Escola de Sagres; os desejos cruzadistas de expansão da fé cristã e conversão dos mouros; etc. Mas, ao lado dessas explicações existe uma outra: as condições políticas e

⁸ A versão que sigo da carta de Pero Vaz de Caminha assim como suas grafias, correspondem àquelas presentes na publicação do Real Arquivo da Marinha Brasileira de 1817.

institucionais favoráveis a aventura nos mares. Portugal aparecia, no começo do século XV, como a primeira nação européia a possuir um Estado fortemente centralizado e voltado para o comércio. A dinastia de Avis, que chegou ao poder nesse período, aprofundou a herança burguês-mercantil da Revolução de Avis⁹. Assim, os poderes do soberano cresceram consideravelmente, mesmo existindo, no decorrer da história portuguesa, vacilações e tendências “feudalizantes”, como as do reinado de D. Afonso V, o Africano (1438-1481), e da regência de D. Pedro no início do seu reinado (1440-1449). No entanto, sob o reinado de D. João II (1481-1495), o caráter mercantil e absolutista do Estado português ganhou mais importância (França, 1946; Alencar et al., 1981; Maranhão et al., 1982). À medida que o Estado se fortaleceu, intervindo na economia comercial e preparando o caminho para o mercantilismo, produziram-se as condições para as grandes viagens marítimas. Só no comércio atlântico, o rei obteria metais preciosos e, com eles, os fundos para o fortalecimento de seu exército, de sua armada e de seu poder. Desta forma, o Estado português empresou as grandes navegações marítimas e foi o precursor do moderno absolutismo monárquico, articulando, em seu benefício, as demandas procedentes de dois setores distintos da sociedade em transformação: a nobreza e a burguesia mercantil.

Embora muitos elementos do grupo mercantil fossem recrutados entre os nobres e boa parte da nobreza tivesse origem burguesa, os objetivos estruturais desses grupos eram diferentes: para a burguesia mercantil a busca do lucro e de sua acumulação se opunham à perspectiva de terras, títulos e riqueza imediata através do saque — objetivos da nobreza. Mas, a ascendência do Estado sobre a sociedade civil, permitiu que o monarca conjugasse as aspirações desses dois grupos dentro da “missão” histórica de levar bem alto e bem longe o pavilhão de Cristo, retirando os povos do paganismo e “civilizando” seus costumes e suas culturas¹⁰. Nessa perspectiva, o “Cruzadismo” ou “Salvacionismo” português subordinou o interesse de lucro e de ampliação territorial aos desígnios de um Estado que se arrogara a missão de cristianizar o mundo. O preço disso foi a dificuldade da instauração, em Portugal, de um “ethos” tipicamente capitalista.

No reinado de D. João II (1481-1495), o caráter mercantil-salvacionista foi bastante acentuado, sacrificando, em várias ocasiões, os interesses da nobreza e colocando em primeiro plano o objetivo mercantil

⁹ A Revolução de Avis foi uma revolução popular ocorrida em 1383 que preparou Portugal para a Modernidade, completando a primeira fase de formação do Estado Moderno Absolutista. Nesse processo a burguesia mercantil lusitana se fortaleceu e o absolutismo da Dinastia de Avis estabeleceu suas bases.

¹⁰ “Representar a missão civilizadora como um projeto estético é uma estratégia que o ocidente muito usou para definir a “outros” como disponíveis para e necessitados de sua intervenção benigna e embelezadora” (Pratt, 1992 : 9).

das navegações. Mas o sonho guerreiro-cruzadista continuava presente e seria capaz de prejudicar a burguesia de Portugal. A nobreza, como “dona” do Estado e de seus negócios, não vacilaria em atacar a burguesia tão logo ela tentasse se aproximar do poder¹¹.

Embora a burguesia continuasse sobrevivendo e, inclusive, incorporando membros da nobreza, não conseguia se afirmar como classe, a não ser de maneira muito frágil. Coube ao Estado mesclar os ideais burgueses com os ideais da nobreza e do cruzadismo. Essa duplicidade apareceu no século XV, durante a expansão ao longo da África e no modelo de colonização realizado no Brasil. As cartas de Caminha e de Nóbrega são exemplos desta intrincada relação.

Um outro elemento que compunha a expansão marítima portuguesa estava relacionado ao desenvolvimento náutico¹², que exigiu muito dinheiro, ampliação de conhecimentos científicos e certo consenso político dentro do reino para financiar o empreendimento náutico-expansionista perante a opinião dominante. Também houve dificuldades na arregimentação de homens para a navegação. Quanto aos conhecimentos de cosmografia, geografia, cartografia e astronomia necessários às viagens, foi preciso reunir e sistematizar informações que, muitas vezes, eram caóticas e saturadas de misticismo. Tarefa inviável para um armador ou navegador particular. A ação do Estado resolveu esses problemas, pois somente o rei seria capaz de reunir fundos, prestígio, poder, apoio de nobres e burgueses, da Igreja e das Ordens em favor das navegações. Somente o Estado poderia oferecer garantias de lucros aos particulares, obter financiamentos em bancos estrangeiros e reunir todas as energias da nação no empreendimento marítimo. Além disso, o rei precisou enfrentar opiniões contrárias às aventuras marítimas¹³.

¹¹ As perseguições aos judeus durante o reinado de D. Manuel I (1495-1571), que obrigou os israelitas ao batismo cristão ou à fuga do reino era parte da estratégia de controle do estado por parte da nobreza. Os judeus, parcela rica da burguesia, sofreram perseguições também com D. João II, que trouxe a Inquisição a Portugal, obrigando, em várias ocasiões, os judeus a emigrarem, levando consigo boa parcela das finanças lusas. Os judeus que ficavam tinham que se conformar com a condição de “cristãos-novos”, sempre com a espada do Santo Ofício sobre suas cabeças. (França, 1946).

¹² Como afirma Maranhão et al. (1982), o desenvolvimento da técnica náutica não era o maior obstáculo para a travessia do ‘Mar Tenebroso’, pois, naqueles tempos, a prática era o critério soberano das artes profanas, e os lusitanos vinham praticando a navegação há muito tempo, devido suas necessidades pesqueiras. Mesmo na escola de Sagres, arrojarem-se rumo ao mar desconhecido era a única forma de dar um pouco de “realidade” às idéias dos cosmógrafos, sábios e pilotos mais experientes.

¹³ “Nas cortes de Évora, de 1444, os moradores de faro protestavam contra o excesso de aposentadorias e outros encargos, que pesavam na população, por ser a localidade o ponto de passagem mais trilhado pelos que iam a Ceuta. E nas de 1456, em Lisboa, as povoações do norte, Viana, Ponte de Lima e Vila do Conde, contra o abuso de lhes tomarem obrigatoriamente, para levarem trigo a Ceuta, as caravelas de que necessitavam para o seu tráfego de pescaria e transportes” (Maranhão et al., 1982 : 51).

A duplicidade cruzadista-mercantil da empresa portuguesa, devido aos gastos por ataques às praças islâmicas¹⁴, atrasou o desenvolvimento das navegações. Foi necessário a ascensão de D. João II, em 1481, para que a perspectiva mercantil se reafirmasse. D. João II percebeu que a expansão marítima, já suficiente para fazer de Portugal uma nação forte e comercialmente pioneira, exigia uma política voltada para os interesses mercantis. Neste sentido, o monarca traçou uma política de aperfeiçoamento do sistema de resgates e escambo na costa africana (1482) e, também, de reforço ao poder do rei dentro de Portugal. Assim, em acordo com os potentados negros na região, os portugueses ampliaram o comércio de escravos e de ouro, o que permitiu que a empresa ultramarina se autofinanciasse e as riquezas da coroa aumentassem¹⁵.

Coube a D. João II a elaboração de um plano e a organização de recursos para atingir a Índia através do costeamento da África — “Périplo Africano” — visando os centros produtores de especiarias. A rota marítima para as Índias, fonte original das especiarias, representou um grande incentivo para os grupos mercantis lusitanos que perceberam a oportunidade de altos lucros. Durante muito tempo o comércio dos produtos do oriente foi feito exclusivamente pelas cidades italianas de Veneza e Gênova principalmente, que mantinham o monopólio das rotas mediterrâneas. Mesmo assim, a quantidade de canela, de cravo, de pimenta e do gengibre que chegavam às cidades européias era pouca (Maranhão et al., 1982; Alencar et al., 1981; França, 1946). Aquele que atingisse diretamente à fonte produtora conseguiria grande quantidade de especiarias, sem precisar de intermediários e atravessadores. Desta forma, as navegações de exploração pelo “grande mar” começaram a ser incrementadas.

A primeira viagem dos portugueses pelo “grande mar” até as Índias foi muito lucrativa, mas era preciso garantir em definitivo a supremacia lusitana sobre as rotas do Oriente¹⁶. Desta necessidade derivou a formação da maior e melhor frota que jamais zarpará dos portos ibéricos: a armada do

¹⁴ Afonso V (1458), impôs a mentalidade medieval à expansão, gastando enormes quantias de ouro para financiar um ataque à cidade marroquina de Alcácer-Ceguer. Em 1471, tomara Arzila e Tânger e assediara outras bases muçulmanas, trazendo lucros e glória apenas para a nobreza senhoria.

¹⁵ “O crédito lusitano nas praças financeiras de Florença, Gênova e nas cidades flamengas tornou-se fácil. Não dispondo de uma rede bancária eficaz (o que muito os prejudicaria mais tarde), os portugueses transacionaram amplamente com financistas estrangeiros, atentos às suas conquistas africanas. Naquele momento, a coroa lusa passava por ser uma das mais ricas da Europa” (França, 1946 : 58).

¹⁶ “A expedição de Vasco da Gama não conseguiu estabelecer uma relação comercial duradoura com o soberano local, pois Calicute já mantinha um vultoso comércio com os árabes. A presença dos cristãos na Índia certamente traria problemas e o soberano local estava disposto a evitá-los. Desta forma, a recepção aos navegantes ibéricos foi bastante fria e tiveram de contentar-se em adquirir carga de especiarias para voltar a Portugal, sem nada estabelecer para uma relação comercial duradoura. Em julho de 1499, depois de dois anos de ausência, a expedição aportava novamente em Lisboa. Apesar dos problemas encontrados nas Índias, a viagem trouxera mais especiarias do que entravam anualmente em Gênova, recendo lucros da ordem de 6.000%” (França, 1946 : 76).

Almirante Pedro Álvares Cabral — alcaide-mor de Azurara e Senhor de Belmonte. A armada de Cabral, composta de treze naus e cerca de mil e duzentos homens¹⁷, partiu no dia nove de março de 1500 da praia do Restelo. No dia 21 de abril, já afastados do litoral africano, os navegadores avistaram sinais de proximidade de terra, como salienta Pero Vaz de Caminha em sua carta de “achamento” do Brasil. Na manhã seguinte avistaram um monte, ao qual chamaram Pascoal por ser a semana da Páscoa. Estava “descoberta” a Terra de Vera Cruz, depois Santa Cruz, hoje Brasil.

Carta de Pero Vaz de Caminha¹⁸

A Carta de Pero Vaz de Caminha, escrita do porto seguro de Vera Cruz, data de primeiro de maio de 1500. Nela, o escrivão relatava ao rei de Portugal o “*achamento desta Vossa terra nova*” (Caminha, 1817 : 86). Portanto, a partir do relato de Caminha, o Brasil passou, “concretamente”, a existir, possuindo um dono: o monarca português.

Na introdução da Carta, o escrivão lusitano afirmava ao rei seu esforço em garantir uma descrição “*objetiva e clara*” da “*terra nova*”, para não “*pôr mais do que aquilo que vi e me pareceu*” (Caminha, 1817 : 86). Mesmo assim, Caminha não se furtou de expor seus desejos e interpretações particulares dos fatos, mesmo que, ao longo do texto, empenhe-se em ser “muito exato” em dados, datas, numerações, etc., distinguindo, meticulosamente, entre o que viu e o que lhe pareceu certo. Sempre que escrevia sobre acontecimentos dos quais não foi testemunha ocular, ou dos quais não podia tirar suas próprias conclusões, Caminha apelava às suas fontes — “*os mareantes, os navios pequenos, Pedro Escolar, os pilotos, o sota-capitão Sancho Toar*” (Caminha, 1817) — como “prova da verdade” daquilo que estava relatando.

Além de “objetividade e clareza”, o escrivão procurava mostrar a “neutralidade” de seu gesto. Uma “neutralidade” que iria marcar a empresa colonizadora européia, produzindo legitimidade à “missão civilizatória” portuguesa. A “neutralidade” perseguida por Caminha, assegurava a

¹⁷ O historiador português Jorge Couto afirma que a quantidade e o porte das embarcações da armada de Cabral demonstravam o interesse colonizador de Portugal e o conhecimento da existência de uma “terra nova” no outro lado do Atlântico, pois, normalmente, as expedições de descobrimento não contavam com mais de quatro pequenas embarcações.

¹⁸ Segundo Manuel Pires do Casal (1817), “a Carta de Pero Vaz de Caminha é datada de Hoje sexta-feira, primeiro de maio de 1500. Deste Porto Seguro da Vossa Ilha de Vera Cruz. Todavia não creio fôsse escrita tôda — catorze páginas in-fólio de trinta e tantas linhas cada uma — naquele último dia da semana memorável em que pela primeira vez se avistaram homens brancos da Ocidental praia lusitana e indígenas da América do Sul. Pelo contexto, e igualmente pela letra, muito mais rasgada nas páginas finais do que a princípio julgo reconhecer que ela foi traçada em dias consecutivos — dias, ou noites — de 24 ou 26 de Abril em diante, a modo de Diário” (p. 86).

“inocência” do conquistador e reivindicava a hegemonia europeia frente ao “resto do mundo”. A estratégia de “inocência” do europeu frente ao que “via” (dominava), justificava a retórica imperial de conquista da era absolutista, cujo “*olhar imperial passivamente escolhe seu objeto e dele se apropria*” (Pratt, 1992 : 2). A estratégia de “inocência” da dominação, utilizava uma linguagem que primava por expressões de “salvaguardas de sinceridade” do escrivão: “*pouco, mais ou menos, obra de, talvez...*” (Caminha, 1817). Expressões que pontuavam a descrição daquele-que-via. De qualquer forma, mesmo com toda a “modéstia”, o escrivão revelava os desejos mercantilistas e absolutistas portugueses como a fonte de sua inspiração. O trecho seguinte, no qual Caminha narra o primeiro encontro do Capitão e da oficialidade portuguesa com os “índios” que foram “tomados”¹⁹ em terra para serem levados até o navio-capitânia, é um exemplo deste tipo de retórica:

(...) um dêles fitou o colar do Capitão, e começou a fazer acenos com a mão em direcção à terra, e depois para o colar, como se quisesse dizer-nos que havia ouro na terra. E também olhou para o castiçal de prata e assim mesmo acenava para a terra e novamente para o castiçal, como se lá também houvesse prata! (Caminha, 1817 : 89)

E logo adiante o escrivão revela seus desejos:

Viu um dêles uma contas de rosário, brancas; fêz sinal que lhas dessem, e folgou muito com elas, e lançou-as ao pescoço; e depois tirou-as e meteu-as em volta do braço, e acenava para a terra e novamente para as contas e para o colar do Capitão, como se dariam ouro por aquilo.

Isto tomávamos nós nesse sentido, por assim o desejarmos! Mas se êle queria dizer que... levaria as contas e mais o colar, isto não queríamos nós entender, porque lho não havíamos de dar. (Caminha, 1817 : 90)

Os gestos dos nativos foram interpretados a partir do desejo lusitano — encontrar riquezas, metais preciosos, etc. — e orientado por uma lógica binária e polarizada de leitura do ‘outro’: o “índio” ou desejava a posse do colar do capitão e a prata do castiçal, ou “sabia” aquilo que o conquistador

¹⁹ Caminha evita os termos “prisioneiro, preso, cativo”. Emprega exclusivamente “hóspede”. Quanto a verbos somente o anônimo “tomar”.

desejava. Não havia outra possibilidade de leitura senão aquela desejada pelo europeu, pois “*não houve mais fala ou entendimento com eles, por a barbaria deles ser tamanha que se não entendia nem ouvia ninguém*” (Idem, p. 91). A característica do discurso do escrivão era o representativismo: a empresa colonizadora representava os desejos dos próprios colonizados, pois era a única alternativa ao “barbarismo” em que as gentes da “terra nova” se encontravam. Nesse movimento, o escrivão exagerava a figura do emissor que se apresentava fortíssimo, voraz, totalizador. Um emissor que tudo podia, tudo sabia, indicava perspectivas, desqualificava e negava a legitimidade do ‘outro’. Como representante da “civilização”, o discurso do escrivão não cedia espaço aos representados. Ao contrário, era seu porta-voz, encampava seu discurso. E, mesmo convocando numerosos outros para legitimar seu relato, não concedia voz a ninguém. Todos os outros discursos relatados eram submetidos ao seu.

Interpretar o desejo do ‘outro’ segundo seus próprios desejos e necessidades tornava o “resto do mundo”, de alguma forma, “devedor” de uma Europa “não-bárbara”. O ‘outro’ passava a existir como oposição ao europeu e assim, ou se convertia à cultura européia ou era por ela eliminado — simbólica e fisicamente.

Pressupor o colonizado como necessário da “civilização” era uma das marcas mais fortes do discurso do escrivão de Cabral. Uma marca da construção do receptor e uma estratégia para obter corporeidade. Caminha nomeava-se como representante de todos “nós” — marujos europeus e “índios”. Um nós forte, majestático, que delimitava a comunidade discursiva e excluía todos os demais. Conversão ou eliminação, continuidade ou oposição. As possibilidades da conquista portuguesa trilhavam esses caminhos desde o momento que avistaram um grande monte, imediatamente nomeado com um nome santo, assegurando um “batismo cristão” à “terra nova”. A cultura européia era, assim, reproduzida em seus próprios termos. E, mesmo antes do contato físico com as gentes da “terra nova”, o ‘outro’ já foi nomeado, passando a existir como “índio”, como “bárbaro”, como “estranho”, enfim..., como necessitado de “civilização”.

Dentro desta lógica, o escrivão, como um “pintor verbal”, vai organizando sua narrativa como se estivesse diante de uma tela. As palavras, os conceitos, as expressões européias que empregava eram as tintas que utilizava para descrever a paisagem da “terra nova”, tornando o mundo um sistema capaz de ser apreendido pelo europeu. A “tela” pintada por Caminha, organizava a paisagem “*e a descrição ordenada em termos de fundo, primeiro plano, de simetrias*” (Pratt, 1992 : 9).

Neste mesmo dia, a horas de véspera, houvemos vista de terra! A saber, primeiramente de um grande monte, mui alto e redondo; e de outras serras mais baixas ao sul dêle; e de terra chã, com grandes arvoredos; ao qual monte alto o Capitão pôs nome O Monte Pascoal e à terra A Terra de Vera-Cruz! (Caminha, 1817 : 87)

E ainda,

Esta terra, Senhor, parece-me que, da ponta que mais contra o Sul vimos até a outra ponta que contra o Norte vem, de que nós dêste porto houvemos vista, será tamanha que haverá nela bem vinte ou vinte e cinco léguas de costa. Traz ao longo do mar em algumas partes grandes barreiras, umas vermelhas, e outras brancas; e a terra de cima tôda chã e muito cheia de grandes arvoredos. De ponta a ponta é tôda praia...muito chã e mui formosa. Pelo sertão no pareceu, vista do mar, muito grande; porque, a estender olhos, não podíamos ver senão terra e arvoredos — terra que nos parecia muito extensa. (Caminha, 1817 : 99)

É do alto de seu “promontório cultural” que o escrivão coordenava as informações para o rei de Portugal. A partir de um centro — a cultura européia cristã — ordenava os processos de significação. *“As substituições e deslocamentos dessa retórica partia, afinal, de uma lei central onde aquele que descreve coloca-se como uma presença central na narração”* (Pratt, 1992 : 9). Ao ler em seu cenário beleza, ordem, grandiosidade e imensidão, Caminha constituiu a “terra nova” verbalmente como um valioso prêmio; e então projeta sobre ela a visão de um futuro ainda mais grandioso, organizado e belo, sob direção européia. Este foi o otimismo impetuoso da empresa luso-européia.

Contudo, a terra em si é de muito bons ares, frescos e temperados como os de Entre-Douro e Minho, porque neste tempo d’agora assim os achávamos como os de lá. [As] águas são muitas; infinitas. Em tal maneira é graciosa que, querendo-a aproveitar, dar-se há nela tudo; por causa das águas que tem!

Com tudo, o melhor fruto que dela se póde tirar parece-me que será salvar esta gente. E esta deve ser a principal semente que Vossa Alteza em ela deve lançar. E que não houvesse mais do que ter Vossa Alteza aqui esta pousada para essa navegação de Calecut [isso] bastava. Quanto mais, disposição para nela

cumprir o que Vossa Alteza tanto deseja, a saber acrescentamento de nossa santa fé! (Caminha, 1817 : 99)

Da nau capitânia, Caminha pára, reflete e registra suas interpretações — as interpretações do conquistador. Agora precisa “dar existência” aos “índios”, nomeando-os por aquilo que eles não são: brancos, civilizados, cristãos, poderosos, empreendedores... europeus. O escrivão estabelece as diferenças “essenciais” entre “índios” e europeus a partir das descrições físicas e culturais dos nativos: seus corpos nus, a integração espontânea com os marinheiros, seus exóticos costumes, a ausência de sinais agressivos, etc., são alguns elementos que se cruzavam na descrição do ‘outro’ — “*pardos, nus, sem cousa alguma que lhes cobrisse suas vergonhas*” (Caminha, 1817 : 88).

A cultura pudica européia, tradição da moral católica cristã e aristocrática, estabeleceu a única leitura possível (“e correta”) da moral e da cultura “estrangeira”: “cor” parda, imoralidade sexual, falta de vergonha, ausência de maldade, ingenuidade, etc. Uma leitura que atestava o “estágio primitivo” dos nativos, isto é, o estágio “inferior” ao dos europeus, reforçando a necessidade de domínio do ‘outro’. O domínio dos “*mancebos de bons corpos*” (Caminha, 1817 : 88), como escreve Caminha, produziu o caráter pacífico dos “índios” e o estado de pureza daquelas “almas pagãs”, assegurando a “necessidade” da intervenção civilizatória e evangelizadora de Portugal e da fé cristã. Era preciso torná-los envergonhados, só assim a “presença” européia tornar-se-ia “concreta”.

O “pintor verbal” lusitano reforçava ainda mais a “necessidade” de sua presença quando descrevia o prazer que o ‘outro’ sentia por conhecer o conquistador. Segundo Caminha, os “indígenas”, mais que os portugueses, mostravam-se satisfeitos em conhecer aquele que “nomeava” seu mundo. Neste sentido, os nativos foram convocados a testemunhar sua satisfação: a celebração da primeira missa “*foi ouvida por todos com muito prazer e devoção*” (Caminha, 1817 : 92). O escrivão arrolava o testemunho “vivo” do prazer que a civilização européia produzia nos “mancebos”, que não apresentavam sinais de resistência alguma ao ato de prepotência dos portugueses. O escrivão estabeleceu as bases da colonização, da “missão” civilizadora e evangelizadora dos portugueses. Uma “missão” que deveria dominar o ‘outro’ e conhecer sua linguagem, até o momento “incompreensível” para o europeu e incapaz de fornecer as informações que o colonizador desejava.

A “terra nova”, suas gentes e sua natureza foram produzidos como um ‘outro’ primitivo, inocente, despossuído de capacidade e fascinantemente telúrico. E, se a língua e costumes aproximavam o “indígena” da “bestialidade”, como afirmava Caminha, sua inocência e

passividade reacenderam a chama cruzadista européia, justificando a expansão colonialista portuguesa combinada com o avanço do mercantilismo. A interpretação cultural da metrópole era, agora, um ato de conversão e exploração combinados e raramente diferenciados pelos europeus.

A descoberta nesse contexto consistia então, cruamente, em um gesto de conhecer conhecimentos (discursos) locais em conhecimentos nacionais e continentais europeus, associados a formas e relações de poder européias (Pratt, 1992 : 8).

Os degredados deixados na “terra nova”, em lugar de “*tomar por força*” (Caminha, 1817 : 93) um nativo, novamente ressaltava a lógica do poder europeu e a produção de significado do ‘outro’:

E que portanto não cuidassemos de aqui por força tomar ninguém, nem [de] fazer escândalo, mas sim, para os de todo amansar a apaziguar, unicamente de deixar aqui os dous degredados quando daqui partíssemos. (Caminha, 1817 : 93)

Amansar, apaziguar, dominar a língua para “descobrir” as riquezas da “terra nova”, orientou os passos dos europeus a partir daquele momento. A conversão seria, junto com a força bruta e com o “amansamento” dos nativos, os elementos de dominação daquela terra. Nessa perspectiva, Caminha vai nomeando a “terra nova”, “batizando”, em nome do rei de Portugal, um mundo que desconhecia. Nomes que sempre partiam daquilo que para os europeus era o “verdadeiro” conhecimento do mundo. Mas é a nomeação dos nativos como seres quase-humanos que assegurou ao expansionismo luso-europeu a sua legitimidade de intervenção:

Os outros dous que o Capitão teve nas náus, a que deu o que já ficou dito, nunca mais aqui apareceram — factos de que deduzo que é gente bestial e de pouco saber, e por isso tam esquivava... Mas a-pesar-de tudo isso andam bem curados, e muito limpos. E naquilo ainda mais me convenço que são como aves, ou animais montesinhos, aos quais o ar faz melhores pênas e melhor cabelo que às mansas, porque os seus corpos são tam limpos e tam gordos e tam formosos que não pôde ser mais! E isto me faz presumir que não tem casas nem moradas em que se recolham; e o ar em que se criam os faz tais. Nós pelo menos não vimos até agora nenhuma casa, nem cousa que se pareça com elas. (Caminha, 1817 : 94)

Caminha não encontrava marcas de “civilização ou civilidade” e, na ausência de um referente humano, os nativos foram “trazidos à terra” como animais (“bons animais”). Como animal o ‘outro’ é inferiorizado e sua “essência” definitivamente apreendida pelo conquistador. Assim, os marcadores de diferença e de identidade foram construídos e organizados pela localização no interior dos códigos culturais e ideológicos do conquistador.

A escrita de Caminha é um exemplo localizado mas profundamente difundido pelo colonialismo que iguala o ‘outro’ ao animal — “bestiário do poder”. E, uma vez igualado ao animal, a relação entre o nativo e o europeu funcionou como um signo material das diferenças imaginadas de cultura, de capacidade, de moral, etc. As diferenças produzidas pelo colonizador mantinham sua identidade européia intacta e estabelecia a necessidade de transformar a identidade do ‘outro’. As culturas eram divididas em pólos opostos: o europeu era prático, objetivo, útil, ético, neutro; o nativo era decorativo, estético, prazeroso, bestial. Uma distinção binária e útil à construção imperialista e masculina do mundo. As relações de domínio/subordinação inscritas na divisão cultural foram transpostas de forma que o europeu era percebido como superior e necessário (masculino/produtivo), e o ‘outro’ — “resto do mundo” — como inferior, secundário, desnecessário (feminino/não-produtivo). O exótico e a sobriedade confrontavam-se e produziam um modelo de significação que construiu a legitimidade do discurso invasor, colonialista e escravagista europeu. Desta forma, o desenvolvimento da colonização era associado ao aumento do poder do colonizador sobre as novas terras e com o aumento da influência crescente de Portugal (do rei) dentro da própria Europa. O domínio do ‘outro’ não-europeu, de alguma maneira, ajudou a construção de uma política e de uma percepção de poder no interior da própria Europa.

A escrita de Caminha também funcionou totemicamente para duplicar distinções de categorias que eram coletivamente afirmadas na negação e remoção do ‘outro’. Valores exóticos eram retransmitidos mecanicamente por meio de leituras, conceituações e atitudes para com os nativos. A demarcação das diferenças movimentou-se ao longo de uma cadeia que deslizava entre a pureza e a falta de vergonha do nativo; entre sua ignorância e sua amabilidade; entre ingenuidade e bestialidade. Esta caracterização dos domínios e das prioridades que ela envolve foi institucionalizada na colonização: aos brancos um conjunto de valores culturais de manutenção, aperfeiçoamento e engrandecimento da cultura (da moral); aos nativos, valores de conversão cultural, aculturação, cristianização — o ‘outro’ deveria ser subordinado por ser “quase” um animal. A empresa colonizadora não poderia esquecer seus interesses

particulares de conquista e assim, o “estranhamento” do ‘outro’ tornava-se instrumento de avaliação das possibilidades de conquista e domínio das gentes da “terra nova”. Também a fé e os rituais cristãos serviriam como elementos de diferenciação entre o europeu e o “índio”, reforçando, ainda mais, a presença do conquistador e de seu poder. Conhecimento e cultura européia se entrelaçavam para “mostrar” ao “estranho” aquilo que ele deveria temer e respeitar. Assim, seguindo a ordem do Capitão todos os marinheiros se põem de joelhos perante a cruz e beijam-na para que os nativos vejam o acatamento que os portugueses tinham. Depois, acenam para os nativos fazerem o mesmo “*e logo foram todos beijá-la*” (Caminha, 1817 : 97).

Em seguida, mostrando seu desejo, o “pintor verbal” afirmava:

Parece-me gente de tal inocência que, se nós entendessemos a sua fala e êles a nossa, seriam logo cristãos, visto que não têm nem entendem crença alguma, segundo as aparências. (Idem, p. 97)

O desejo europeu se manifestava como “realidade” e apontava para a missão civilizadora que deveria ser realizada por Portugal. O discurso do escrivão construiu a “realidade” segundo os desejos salvacionistas e mercantilistas luso-europeus. E mais, o discurso permitia que o europeu pudesse ser visto e tornar-se visível: a visibilidade da cruz, da fé, da autoridade, do colar no pescoço do capitão, eram signos dos deslocamentos que o colonizador produzia sobre o ‘outro’. Assim se cruzavam códigos, linguagens, tótems que indicavam os perigos da ‘zona de contato’, onde “*culturas discrepantes se encontram, chocam-se e engalfinham-se, geralmente em relações de dominação e subordinação altamente assimétricas — tais como o colonialismo, a escravidão, ou seus produtos, assim como são vividos no mundo hoje*” (Pratt, 1992 : 2).

De qualquer forma, o “achamento” da “terra nova” construiu novos caminhos à expansão econômica, política e cultural da Europa e, ao mesmo tempo, comprometeu o público leitor das metrópoles com os empreendimentos salvacionistas e mercantilistas de Portugal — as verdadeiras balizas que asseguraram os financiamentos e a legitimidade da empresa colonizadora. A beleza selvagem da “terra nova” e a “inocência” das gentes ali “descobertas”, ao fim e ao cabo, permitiram que Portugal reescrevesse a história do “resto do mundo”, exorcizando da cultura do ‘outro’ aqueles aspectos não-europeus. Esta foi a “missão” evangelizadora que, mais tarde, a Companhia de Jesus iria desenvolver, avisada, desde a carta de Caminha, que “*o melhor fruto que dela se pôde tirar parece-me que*

será salvar esta gente (...) a saber acrescentamento da nossa santa fé!" (Caminha, 1817 : 99).

Carta de Manoel da Nóbrega

Na "Nota Preliminar" que apresenta as "Cartas do Brasil", Afrânio Peixoto declara que

(...) a colonização europeia dos outros mundos, não teve, necessariamente, ainda hoje não tem, sinão intuítos egoístas metropolitanos, de tráfico e exploração, salvo alguma vaidosa expansão imperialista. Dahi, todas as suas taras. As colonias foram, e ainda são, o purgatório das metrópoles (Peixoto, 1988 : 7)²⁰.

Esta observação serve como discurso introdutório para caracterizar o colonialismo como um processo de violenta ganância e exploração por parte da metrópole europeia, "salvo", como acentua Peixoto, "*a missão evangelizadora dos jesuítas no Brasil*" (Peixoto, 1988 : 7). Missão essa que, segundo o autor, contrapunha-se aos interesses imperialistas euro-lusitanos e contribuiu para a constituição de uma "*verdadeira identidade brasileira*", construída pelos "*religiosos europeus (...) até pelo magistério, doutrinas e ações completamente opostas a exploração colonialista*" (Idem, ibidem, 1988 : 7)

Talvez por professar a fé católica, Afrânio Peixoto leia a missão jesuítica como um elemento anti-colonialista que perseguiu a construção de uma outra nação não-europeia. Entretanto, o historiador deixou de perceber que o cristianismo e seu discurso evangelizador, bem como as formas de "ver" e narrar a opressão e a cultura dos nativos, não estavam livres da forma europeia de ler o mundo, o "resto do mundo". As narrativas jesuíticas também foram construídas dentro do cenário discursivo europeu. As impressões e descrições do "resto do mundo", de alguma maneira, também possuíam o "carimbo" cultural eurocêntrico. Portanto, o discurso jesuítico não estava livre das lutas humanistas e mercantilistas da Europa e, por isso, sua retórica estava pontilhada da estética europeizante.

Mesmo na "defesa" dos povos nativos e na indignação frente às formas violentas de subjugação usadas pelos exploradores luso-europeus, os discursos jesuíticos acabavam falando pelo 'outro' não-europeu. E, se não aprovavam a violência das armas, lançavam mão da doce melodia das flautas, dos cantos sacros e dos ensinamentos do "verdadeiro" deus para

²⁰ A versão que sigo da carta de Manoel da Nóbrega assim como suas grafias, correspondem àquelas presentes na publicação da Editora da Universidade de São Paulo de 1988.

produzir efeitos e significações sobre o nativo, constituindo-lhe, subordinadamente, como a imagem e semelhança de Deus, da Europa, da cultura européia...

No plano da política lusitana, a Igreja Católica atuava em estreita ligação com o absolutismo português. Isto permitiu conjugar os interesses da burguesia mercantil e da nobreza feudal com os interesses do Estado e da religião no processo imperialista de expansão marítima. O Estado e a fé cresceram juntos com a exploração da África e da América. A escravidão, a extração de riquezas e o plantio de vastos canaviais aumentaram a riqueza de Portugal em conjunto com a expansão do cristianismo nas mais distantes partes do mundo.

No caso do Brasil, o expansionismo luso-europeu, para dilatar a fé católica, trouxe junto com Tomé de Sousa, em 1549, os primeiros jesuítas para a colônia.

Chefiados por Manoel da Nóbrega, eles se dispunham a realizar uma tarefa definida pela Contra-reforma: recuperar os fiéis perdidos com a cisão da Igreja Católica. O Brasil, com sua grande população nativa, abre o vasto campo para esse esforço. A catequese se incumbirá de formar novos católicos. O Deus que conta é o dos europeus; o caminho da santidade só é conhecido por eles, colonizadores desse mundo “bárbaro” (Alencar et al., 1981 : 37).

Empenhados na “missão” evangelizadora, os jesuítas fundaram colégios onde ensinavam os filhos dos colonos e catequizavam os nativos através de aulas de leitura, escrita e contas. Castigos corporais, orações em latim e sabinas visavam difundir a fé católica e conquistar novos “soldados de batina”. Foi por essa forma que se estruturou a evangelização da “terra nova”. Evangelização da qual não participavam os negros que, pelo trabalho compulsório, “cumpriam a vontade de Deus”²¹.

Com o espírito da Contra-Reforma os padres da Companhia de Jesus e de outras Ordens religiosas se estabeleceram em pontos distantes do território para “levar a palavra de Deus”, organizando missões onde alegavam “respeitar” a organização tribal. Entretanto, pouco a pouco, foram introduzindo os princípios religiosos e econômicos cristãos-europeus.

²¹ A exclusão dos negros do trabalho de evangelização respondia aos interesses econômicos da época, já que a escravização dos nativos não permitiria o tráfico internacional e os lucros que gerava. “*Sendo um negócio interno da colônia, a escravidão indígena não favorecia a acumulação de capital. Além do mais, ao contrário dos africanos, os índios do Brasil não tinham experiência de lavoura sedentária nem conheciam metalurgia. Assim sendo, eram menos convenientes como escravos, por isso, não era tão difícil defendê-los, exceto em áreas onde o negro era pouco utilizado ou em situações de crise no tráfico africano*” (Alencar et al., 1981 : 37).

A primeira carta escrita por Manoel da Nóbrega sobre a “terra nova” é o exemplo da “visão” jesuítica sobre a natureza e os costumes dos nativos. A narrativa de Nóbrega estabeleceu os referentes de ação da empresa evangelizadora e, assim como na carta de Caminha, produziu a única e legítima leitura do ‘outro’ não-europeu. No entanto, diferente dos outros conquistadores lusitanos, que “enxergavam” o ‘outro’ como parte de seu domínio — e por isso lançavam mão das armas de ferro e fogo, da troca de informações por bugigangas ou da simples repressão —, a missão jesuítica apelou para uma retórica de sedução do ‘outro’ pelo domínio da linguagem nativa como instrumento de conversão para o cristianismo.

Imperialistas mas anti-colonialistas, os jesuítas usaram o poder religioso para agir como elemento de regulação da exploração mercantilista. As expedições exploratórias de novos territórios, as operações de escambo e escravização seriam melhor mediadas pela intervenção da “palavra” de Cristo, “menos opressora e menos destrutiva”. Para os jesuítas, o ouro e a prata da “terra nova” eram as “gentes” a serem catequizadas. O desejo de converter os nativos em novos “soldados de batina”, permitiu à Igreja Católica um enorme poder de barganha junto ao Estado absolutista lusitano.

O discurso heróico do explorador lusitano, seus desafios no “grande mar”, a coragem de descer à terra mesmo estando os nativos de posse de arcos e setas, conforme relata Caminha, não estavam presentes na retórica de Nóbrega. Antes, existia uma narrativa que primava pelo relato do “prazeroso” sacrifício da missão evangelizadora. Prazer que, muitas vezes, é pontilhado pelo espanto frente aos costumes nativos. Conhecer o ‘outro’, na Carta de Nóbrega, é um exercício que passava pela compaixão e pela indulgência frente ao estado de vida primitivo que se encontrava o nativo. A certeza da fé cristã como universal, “necessária e desejada por todos”, produziu a “inocência” da empresa jesuítica. Nada mais “justo”, nada mais “neutro” do que esse discurso.

Assim, via inversão, o jesuíta produziu seu próprio aparato de significação, tendo como matéria-prima o discurso monárquico de dominação e de intervenção. O resultado é uma voz salvacionista monárquica que assegurava sua forma própria de domínio, mesmo quando negava a dominação. Para tanto, o prazer evangelizador do jesuíta também era identificado no nativo que “desejava” ser evangelizado:

Desta maneira ir-lhes-ei ensinando as orações e doutrinando-os na Fé até serem habeis para o baptismo. Todos estes que tratam comnosco, dizem que querem ser como nós, sinão que não têm com que se cubram como nós, e este só inconveniente têm. Si ouvem tanger á missa, já acodem e quanto nos vêm fazer, tudo fazem, assentam-se de gíolhos, batem nos peitos, levantam as

mãos ao Ceu e já um dos Principaes delles aprende a ler e toma lição cada dia com grande cuidado e em dous dias soube o A, B, C todo, e o ensinamos a benzer, tomando tudo com grandes desejos. Diz que quer ser christão e não comer carne humana, nem ter mais de uma mulher e outras cousas; somente que há de ir á guerra, e os que captivar, vendel-os e servir-se delles, porque estes desta terra sempre têm guerra com outros e assim andam todos em discordia, comem-se uns a outros, digo os contrarios. É gente que nenhum conhecimento tem de Deus. Têm idolos, fazem tudo quanto lhes dizem (Nóbrega, 1987 : 72-73).

Nóbrega descreveu a si mesmo “descobrimdo” os nativos e seus costumes do alto de seu promontório religioso, procurando a integração e a cumplicidade do ‘outro’, chamando-o como testemunha de sua missão evangelizadora. E, como faz o escrivão de Cabral, também convocava as testemunhas para comprovarem a sua dedicação cristã, o que tornava presente a densidade de significado e o valor inscrito na narrativa do jesuíta. A densidade residia na idealização que construiu, no seu desejo de servir a Deus salvando aquelas almas pagãs e na receptividade que acredita ter encontrado nos próprios nativos, desejosos de “salvação”. O valor foi criado na afirmação do desejo do ‘outro’ como sendo o desejo do próprio jesuíta. Desta forma, o jesuíta contemplava as possibilidades de uma conversão pacífica e dócil do nativo à fé cristã.

A retórica de Nóbrega constituiu uma forma particular de domínio da “terra nova”. Se os exploradores luso-europeus não-religiosos eram nobres guerreiros e ávidos comerciantes, os jesuítas, pela “missão” de levar a palavra do “verdadeiro” deus aos nativos, eram os “soldados de batina” numa guerra que começou além-mar, muitos anos antes do “descobrimento”. Representar Nóbrega e os jesuítas como “soldados de batina”, é evidenciar que eles estavam dentro do projeto imperialista, mesmo rejeitando os tropos da dominação lusitana. Afinal, a “salvação das almas pagãs do resto do mundo” garantiria legitimidade à empresa evangelizadora no interior da própria audiência doméstica europeia, facilitando créditos e fundos para novas aventuras marítimas, comerciais, militares... “evangelizadoras”. Nesse sentido, Nóbrega perseguiu uma posição que afirmasse a inocência europeia frente ao processo de expansão imperialista. Uma expansão que, no desejo do jesuíta, passava pela necessidade de “*ir vivendo com as aldeias, como estivermos mais assentados e seguros, e aprender com elles a lingua e il-os doutrinando pouco a pouco*” (Nóbrega, 1987 : 73). O ideário de Nóbrega perseguia a possibilidade da expansão do cristianismo e do mercantilismo sem a exploração dos nativos, separando domínio de dominação, conhecimento de

controle. A “inocência” jesuítica na carta de Nóbrega produziu um modo próprio de ser europeu na colônia. Lutar pela conversão, tanto dos nativos quanto dos colonizadores, ao “verdadeiro” deus, diminuiu a ameaça à civilização européia que, como num espelho invertido, fazia “tremar” a própria identidade européia. Medo e fascinação é o que se impunha frente àquilo que o jesuíta “olhava” — experimentava²²:

Espero em Nosso Senhor fazer-se fructo, posto que a gente da terra vive em pecado mortal, e não ha nenhum que deixe de ter muitas negras das quaes estão cheios de filhos e é grande mal. Nenhum delles vem confessar; ainda queira Nosso Senhor que o façam depois. O Irmão Vicente Rijo ensina a doutrina aos meninos cada dia e tambem tem eschola de ler e escrever; parece-me bom modo este de trazer os Indios desta terra, os quaes têm grandes desejos de aprender e, perguntados si querem, mostram grandes desejos (Idem, p. 72).

A certeza da “verdade” que professava e a necessidade de controle tornava Nóbrega um atento vigilante dos “bons costumes” na colônia. O exótico lhe era temerário e gerava incerteza e vulnerabilidade em suas posições. Mas, como afirma no final do trecho transcrito acima, essas coisas poderiam ser confiscadas pela própria ação doutrinária dos Irmãos de Fé e pelo próprio desejo dos “índios” de se tornarem cristãos. Mais uma vez os elementos do tropo imperial se faziam presentes, ancorados naquele-que-vê. A retórica jesuítica legitimava a presença do europeu e assegurava a “inocência” da “verdade” cristã e da cultura européia. Uma “verdade” que deveria ser traduzida no domínio da própria língua nativa e na transformação européia de seus significados:

(...) aprender com elles a lingua e il-os doutrinando pouco a pouco. Trabalhei por tirar em sua lingua as orações e algumas praticas de Nosso Senhor e não posso achar lingua que m'o saiba dizer, porque são elles tão brutos que nem vocabulos têm (Idem, p. 73).

O olhar do jesuíta iluminava o alvo de seus desejos e o cenário transformava-se numa fantasia intervencionista cristã. A missão evangelizadora de Nóbrega tornava-se o conteúdo da sua visão, fundada em presunções da supremacia branca, que revelavam o projeto imperialista-colonialista.

²² Nessa “cruzada” para salvar do “pecado” as gentes da “terra nova”, o jesuíta escreveu ao rei de Portugal pedindo mulheres, “até meretrizes, para evitar pecados e se aumentar a população no serviço de Deus” (Nóbrega, 1988).

A carta do jesuíta criava ainda mais densidade de significado quando passava a descrever os “estranhos” costumes nativos, reforçando a autoridade de sua narrativa pois, o que via era o que, de fato, “existia”. E assim, eram articuladas as relações de subordinação e posse do ‘outro’. Do mesmo modo, a esteticização da retórica de Nóbrega se fazia ainda mais forte. Ao contrário de Caminha que achou beleza, cores e grandiosas imensidões geográficas, o jesuíta encontrava males, pecados e explícitos desejos de conversão à fé europeia na “terra nova”.

Nóbrega terminou sua primeira carta do mesmo modo que Caminha finalizou a sua: aconselhando uma intervenção evangelizadora mais rigorosa na “terra nova”, obra necessária à própria expansão da fé cristã:

Crie Vossa Reverendíssima muitos filhos pra cá, que todos são necessários. Eu um bem acho nesta terra que não ajudará pouco a permanecer depois na Fé, que é ser terra grossa, e todos têm bem o que hão mister, e a necessidade lhes não fará prejuizo algum. Estão espantados de ver majestade com que entramos e estamos, e temem-nos muito, o que também ajuda (Idem, 75).

Fé e medo, conversão e domínio, foram as estratégias que acabaram sendo aproveitadas pelo colonizador para sua política expansionista como “*necessidade que não fará prejuízo algum*” (Nóbrega, 1988) aos nativos da “terra nova”. Para Nóbrega não há história nessa “terra nova”. A história tinha que ser construída pelos europeus, pelos cristãos. Para o jesuíta, nessa terra não poderia haver um passado, somente poderia existir um futuro produzido pela fé cristã e pela cultura europeia para “*regar este seu povo de Israel*” (Idem, p. 76). Como afirma Pratt:

Não há desculpa para esse hábito ocidental desumanizador de representar outras partes do mundo como não tendo história. Para que um europeu (...) faça uma afirmação dessas (...), é necessário um extraordinário ato de negação. Fazê-lo impunemente exige uma escritura muito elaborada, muito persuasiva (Pratt, 1992 : 17)

E a escritura do jesuíta é clara: erguia-se do alto do promontório das normas e do autoritarismo imperialista luso-europeu. Nóbrega resignificava a cultura nativa por sua falta, por aquilo que ela não é — europeia. Preconceito, ignorância, neutralidade, controle e exploração, foram os elementos presentes no discurso colonialista europeu...

(...) um discurso de negação, dominação, depreciação, e medo, que permanece no final do século vinte enquanto um poderoso

constituente ideológico da consciência do Ocidente sobre as pessoas e lugares que ele luta para manter em sujeição (Pratt, 1992 : 17).

Concluindo

As cartas de Caminha e Nóbrega acabaram se constituindo num modelo de discurso que contribuiu para a produção do ‘outro’ não-europeu como a imagem e (des)semelhança da Europa. Guardadas as particularidades de cada narrativa, elas ajudaram a elaborar o mapa de intervenção do europeu sobre o “resto do mundo”, utilizando uma retórica que reclamava a necessidade e o desejo “embelezador” da cultura ocidental sobre todos os povos de todos os lugares do planeta. Assim, a missão colonizadora legitimou-se como interpelação “necessária” sobre o mundo não-europeu que, embora “puro” e “ingênuo”, era por demais “primitivo”, “repugnante”, “pervertido” e “vazio”, carecendo da mão branca e cristã da Europa.

A literatura de exploração informou à Europa aquilo que ela deveria fazer com os ‘outros’ não-europeus, legitimando as políticas expansionistas como novas cruzadas evangelizadoras, agora, no entanto, aliadas aos interesses do nascente mercantilismo burguês. Nesse sentido, a expansão luso-européia foi uma forma particular de construir o ente europeu como senhor da “verdadeira” fê e, por isso, senhor com o direito e o dever de dominar e converter o “resto do mundo” segundo seus próprios valores e necessidades imperialistas.

Do alto de seus promontórios, os escribas europeus comandaram o olhar “legítimo” sobre o “resto do mundo” e determinaram seu valor, *“desatentos às limitações em suas capacidades perceptuais e suas relações de privilégio perfeitamente naturalizadas. Ou talvez imperfeitamente naturalizadas...”* (Pratt, 1992 : 18). E assim, ainda hoje estamos aqui, “o resto do mundo”, sendo europeicamente descritos.

Referências Bibliográficas

- ALENCAR, Francisco; CARPI, Lúcia; RIBEIRO, Marcus Venício. **História da sociedade brasileira**. 2.ed. Rio de Janeiro : Ao Livro Técnico, 1981.
- ARROYO, L. **A carta de Pero Vaz de Caminha**. São Paulo : Edições Melhoramentos, 1976.
- CAMINHA, Pero Vaz de. Carta de Pero Vaz de Caminha escrita do porto seguro de Vera Cruz com a data de 1º de Maio do anno 1500 a El-Rei D, Manuel. In: CASAL, Manuel Pires do. **Corographia Brazílica**. Rio de Janeiro : Real Arquivo da Marinha, 1817. pp. 84-99.
- CASAL, Manuel Pires do. **Corographia Brazílica**. Rio de Janeiro : Real Arquivo da Marinha, 1817.
- EVELYN, Guilherme. O verdadeiro Cabral. **ISTOÉ**, n. 1469, 26 nov., 1997. (pp. 64-72).
- FRANÇA, Eduardo de Oliveira. **O poder real em Portugal e as origens do absolutismo**. Boletim LXVIII da USP. São Paulo, 1946.
- GIROUX, Henry. Memória e pedagogia no maravilhoso mundo da Disney. In: SILVA, Tomaz Tadeu da (org.). **Alienígenas na sala de aula**; uma introdução aos estudos culturais. Petrópolis, Rio de Janeiro : Vozes, 1995.
- HEBDIGE, Dick. Object as image: the Italian Scooter Cycle. In: HEBDIGE, Dick. **Hidind in the light. On images and things**. Londres : Routledge, 1992.
- LARROSA, Jorge. **Pedagogia profana. Danças, piruetas e mascaradas**. Porto Alegre : Contrabando, 1998.
- MARANHÃO, Ricardo; RONCARI, Luiz; MENDES JR, Antonio. **Brasil texto e consulta: Colônia**. 4.ed., v.1. São Paulo : Brasiliense, 1982.
- NÓBREGA, Manoel da. **Cartas do Brasil; 1549-1560**. Belo Horizonte : Itatiaia; São Paulo : Editora da Universidade de São Paulo, 1988.
- PEIXOTO, Afrânio. Nota Preliminar. In: NÓBREGA, Manoel da. **Cartas do Brasil; 1549-1560**. Belo Horizonte : Itatiaia; São Paulo : Editora da Universidade de São Paulo, 1988.
- PRATT, Mary. **Imperial eyes; travel writing and transculturation**. Londres : Routledge, 1992.