

Capítulo II

Contexto histórico: perspectivas internas

2.1 - Brasil, o grande espelho

Para averiguar o primeiro encontro — aqui considerado o primeiro grande espelhamento — entre o índio americano e o português usaremos as concepções referidas anteriormente. Portanto, partimos do princípio de que a identidade cultural se forma através de um processo de projeção/identificação, do qual participam o desejo (de quem se projeta e se identifica) diante da real impossibilidade de ser aquela imagem que, paradoxalmente, representa a antecipação da forma desejada. Além disto, observamos que esta imagem está veiculada a uma perspectiva cultural, ou seja, que se trata de uma imagem com significado proveniente do Outro, — é uma imagem mediatizada por um discurso — que apresentará essa significação filtrada por sua cultura e seu desejo. Tomando esta perspectiva em conta, daremos início ao exame do primeiro documento que reflete a perspectiva cultural do português ao se confrontar com a realidade americana: *A carta*, de Pero Vaz de Caminha¹. Em outras palavras, avaliaremos como a imagem da, então, Terra de Vera Cruz veio a impregnar-se de sentido, de como se tornou desejada a ponto de converter-se em espelho privilegiado na formação da futura cultura nacional brasileira.

Esta seção visa, portanto, ilustrar o momento crucial da formação imaginária do Brasil: a chegada dos portugueses.

Das três narrativas presenciais da chegada da frota cabralina ao sul da Bahia — *A carta de Pero Vaz de Caminha*, *O relato do Piloto Anônimo* e *A carta de Mestre João Farás* — nenhuma foi inicialmente editada em Portugal. *A carta*

¹ CAMINHA, Pero Vaz de. *A carta*. Literatura brasileira. Textos literários em meio eletrônico. Disponível em <http://www.cce.ufsc.br/~nupill/literatura/carta.html>

de Pero Vaz de Caminha e a *de Mestre João Farás* só aparecerão impressas no início do séc XIX. O mérito da divulgação das terras recém descobertas coube, portanto, ao Relato do Piloto Anônimo e aos escritos de Américo Vespúcio, publicados em italiano em 1507.

Mestre João de Faras foi bacharel em artes e medicina, além de cirurgião do Rei D. Manuel. Foi ele quem realizou as primeiras observações astronômicas no território brasileiro. A carta de Mestre João contém um esboço descritivo das estrelas do céu do Brasil, onde encontramos a identificação das estrelas da constelação do Cruzeiro do Sul. Seus comentários a respeito do uso de diversos instrumentos astronômicos da arte de navegar demonstram o nível de conhecimento da ciência náutica que os portugueses detinham na época. Contudo o teor de seus comentários se distancia do tema deste estudo e, sendo assim não nos deteremos mais sobre ele.

O Relato do Piloto Anônimo — ou *Relação do Piloto Anônimo* — foi o único documento de um participante da armada que descobriu o Brasil que foi publicado estando Pedro Álvares Cabral ainda em vida. Na parte referente ao Brasil, o Piloto aborda basicamente os mesmos temas tratados por Caminha em sua carta, porém sem a riqueza de detalhes deste último. Mesmo assim trata-se de um importante documento que, por um lado, ratifica a visão de Caminha e, por outro, não se limita somente aos comentários sobre a Terra de Vera Cruz, mas segue contando a viagem de Cabral até as Índias e o seu retorno a Portugal.

Na leitura do relato nota-se que o Piloto procura realçar não só a riqueza geográfica da terra com seu bom ar, a abundância em árvores e águas, mas também a aparência física de seus habitantes, seus adereços, o fato de andarem nus sem vergonhas e em especial a beleza das mulheres, pelos cabelos compridos e a formosura do corpo. Ressalta ainda a confraternização entre os portugueses e os índios, que se auxiliavam uns aos outros, negociavam e se divertiam já nos primeiros contatos entre os dois povos. O Piloto narra também o ocorrido com os dois degredados condenados à morte que foram deixados aqui, o quanto choraram e como eram consolados pelos índios.

As asserções do Piloto Anônimo nos servirão para corroborar as de Pero Vaz de Caminha, posto que ambos fizeram alusões, basicamente, aos mesmos pontos, porém Caminha se estende bem mais que o Piloto nas mais variadas

minúcias e, consciente disso, arremata: *E se a um pouco alonguei, Ela [Vossa Majestade] me perdoe. Porque o desejo que tinha de Vos tudo dizer, mo fez pôr assim pelo miúdo.*

A carta de Caminha, como já dissemos, permaneceu inédita até as primeiras décadas do séc. XIX, quando foi publicada por primeira vez. Deste modo, quando falamos da Carta como sendo um texto fundador da identidade brasileira, não nos referimos à materialidade da carta em si ou à sua leitura pelos contemporâneos à sua escritura. Sua importância reside em sua condição de prova escrita do registro imaginário dos portugueses na ocasião do primeiro contato com a natureza e os índios americanos. Não foi a Carta que propôs uma atitude ou possibilidade especular a seus leitores, como no caso de José de Alencar e de José Mármol, que escreviam com um propósito político de propiciar, através de seus romances, uma possibilidade especular, na qual se pudesse forjar, no imaginário popular, a desejada união nacional. A Carta, do modo que a tomamos aqui, é unicamente o testemunho da instituição de um imaginário que, uma vez criado, entra em movimento e chega até nossos dias.

Foi através de *Mundus novus*, de Américo Vespúcio, que a natureza americana e seus habitantes seriam apresentados aos curiosos europeus. O texto de Vespúcio, publicado em torno de 1503-1504, é outro ótimo exemplo da constituição de um imaginário adâmico sobre as terras recém descobertas. Nele, o autor relata maravilhado: *E se no mundo existe um paraíso terrestre, sem dúvida não deve estar muito longe destes lugares.*²

Mundus Novus, este sim, devido à grande difusão que obteve na Europa, foi capaz de fixar um imaginário sobre a América em seus leitores. Os escritos de Vespúcio declarava que os povos viviam em harmonia com a natureza e que não tinham propriedade alguma, senão que eram comuns a todos. Como não tinham propriedade, não necessitavam de governo; viviam sem rei e sem nenhuma classe de soberania, onde cada um era seu próprio dono.³

Mas não somente Vespúcio conseguiu grande difusão, pois o primeiro texto publicado sobre o descobrimento da América foi a carta de Cristóvão Colombo no regresso de sua viagem e que apareceu em castelhano em 1493,

² VESPÚCIO, Américo. "Mundus novus", In: PEREIRA, P. R., *Brasiliana*, p. 33.

³ VESPÚCIO, A., apud. In. FUENTES, Carlos. *Valiente mundo Nuevo*, p. 59

sendo imediatamente traduzida ao latim e teve várias edições. A carta de Colombo apresentou ao mundo as duas noções sobre a América que atravessariam os séculos: a da América como a terra da abundância e a do índio como o “bom selvagem”.

Contudo essa visão paradisíaca inicial irá se transformando, à medida que os viajantes europeus aprofundam seus contatos com outras tribos. Américo Vespúcio retomaria os temas de Colombo, porém acrescenta um outro elemento que viria a se contrapor à noção do bom selvagem: o índio antropófago. Também o padre Manuel de Nóbrega, em carta ao Padre Simão Rodrigues, nos deixou suas impressões sobre este aspecto: [...] *estes destas terras sempre estão em luta com outros e assim andam todos em discórdia. Comem-se uns aos outros, digo os contrários*.⁴ O que ocorre, portanto, é a primeira polarização dos olhares lançados sobre os nativos americanos. No entanto, o imaginário paradisíaco das novas terras já se havia assentado e até mesmo na entrada no séc. XXI, marcado, no Brasil, por sérios conflitos tanto na cidade quanto no campo, esse imaginário ainda demonstra seu vigor.

Paulo R. Pereira considera que

As narrativas de viagens ao Brasil quinhentista são a gênese da construção do imaginário europeu sobre a terra adâmica, que fora nomeada e pressentida na lenda e cartografia antigas.⁵

Passados tantos séculos imersos na mitologia e pensamento cristãos, os europeus necessitavam o Paraíso. Contudo, de uma coisa estavam certos, de que o Paraíso, seguramente, na Europa não se encontrava e tampouco nas terras conhecidas do Oriente.

No entanto, existe nos mecanismos do imaginário uma espécie de compulsão, uma necessidade. Os discursos imaginários aspiram à concreção, o Verbo se inclina a tornar-se carne, mas para tanto é necessário que uma realidade concreta seja minimamente adequada a exercer a função de suporte desse

⁴ LEITE, S. I. “Cartas do Brasil e mais escritos do p. Manuel da Nóbrega. Coimbra: Acta Universitatis Conimbrigensis”. In: *Brasiliana*, p.28.

⁵ PEREIRA, P. R, *Brasiliana*. P. 26

imaginário. O Novo Mundo veio a preencher suficientemente este quesito e se tornou suporte para desvarios de toda ordem, amparando significações alheias a despeito de sua própria realidade.

Como nos recorda Leopoldo Zea, o verbo significar quer dizer que uma coisa é signo de outra. Uma coisa, uma pessoa, uma palavra; em resumo, uma realidade significa algo quando se converte em expressão ou signo de outra realidade ou idéia.⁶ Ou seja, a América ganha significação ao se converter em signo das idéias européias. Nem o português, nem o espanhol podiam compreender adequadamente o que sucedia na América por várias razões. Em primeiro lugar, porque não falavam as línguas nativas e se comunicavam através de sinais, que tampouco é uma linguagem universal. Isto os impedia de ter acesso à cultura indígena, o que gerou todo tipo de equívocos. Em segundo lugar, porque grande parte da fauna e da flora americanas nunca haviam sido vistas por eles e, portanto, lhes faltava não só o conhecimento daquela realidade, mas também as palavras para designá-la. Esta real impossibilidade de compreender os nativos deu origem, entre outras coisas, à concepção ideológica do índio como *tabula rasa*, onde o conquistador poderia imprimir sua visão de mundo. O próprio Padre Manuel da Nóbrega reafirmaria a opinião que tinha do indígena dessa forma: *É gente que nenhum conhecimento tem de Deus, nem ídolos, fazem tudo quanto lhe dizem.*⁷

A concepção edênica da América, já mereceu muitos estudos e foi uma constante nos relatos de todos os conquistadores europeus. Sérgio Buarque de Holanda, em *Visões do paraíso*, fez um extenso levantamento desta projeção imaginária nas crônicas do Descobrimento, preocupando-se em apontar suas origens. Disse ele:

Essa psicose do maravilhoso não se impunha só à singeleza e credulidade da gente popular. A idéia de que do outro lado do Mar Oceano se acharia, se não o verdadeiro Paraíso Terreal, sem dúvida um símile em tudo digno dele, perseguia com pequenas diferenças, a todos os espíritos. A imagem daquele jardim deleitoso, fixada através dos tempos em formas rígidas, quase invariáveis, compêndio de concepções bíblicas e

⁶ ZEA, Leopoldo *El descubrimiento de América y su sentido actual*, p.17.

⁷ Ibid. p. 28.

idealizações pagãs, não se podia separar da suspeita de que essa miragem devesse ganhar corpo num hemisfério ainda inexplorado, que os descobridores costumavam tingir de cores de sonho. E a suspeita conseguia impor-se até mesmo aos mais discretos e atilados, àqueles cujo espírito crítico se formara no convívio assíduo com os autores da Antigüidade.⁸

Esse estado edênico da natureza americana e de seus habitantes expande-se na Carta de Caminha em observações de ordem variada. Ela é o primeiro documento e texto literário do que viria a ser o Brasil. Ao escrevê-la, Caminha cria, sem o saber, um texto fundador da América Lusitana. Um imaginário se estabelece naquele momento. Cria-se o espelho. Com efeito, a possibilidade especular se intensificou com concepção do índio como tabula rasa, pois permitia, imaginariamente, a total criação do Outro. A partir de então, esta “compreensão” do modo de ser do índio e o maravilhamento diante da natureza americana passam a produzir seus efeitos que chegaram até nossos dias.

A Carta, que tem a função primária de prestar contas da viagem e dos achados ao Rei D. Manuel, é um texto privilegiado para observarmos o emaranhado de perspectivas imaginárias que se entrecruzam com dados objetivos da realidade.

Do mesmo modo que *Os Sertões*, de Euclides da Cunha, expõe o drama de seu autor, que ao tentar compreender o que lhe escapava, o sertão e seus habitantes em guerra, perfaz uma trajetória semelhante à de Caminha, que relatou suas aventuras em terras desconhecidas, no intuito de dar conta de uma realidade que não podia explicar. Era uma realidade composta de imagens, era a vida em ação, porém sem ter sido explicada ou analisada, que não possuía um discurso na cultura portuguesa que pudesse torná-la compreensível, a não ser através dos processos de projeção-identificação de seus (pré) conceitos, seus desejos, necessidades e incertezas. Estava às portas da fantasia.

Jose Luis Lopez Schummer acredita que o Descobrimento foi visto desde o seu começo como um mito, uma lenda. E acrescenta que o mito do

⁸ HOLANDA, Sergio Buarque de. *Visões do paraíso*, p. 201.

Descobrimento é o mito do Novo Mundo e que o descobrimento do Novo Mundo é o mito da recriação do mundo e é, portanto, uma cosmogonia.⁹

Assim, Caminha, ao tentar descrever as novas terras e seus habitantes, acrescenta às terras e às pessoas o que elas não possuíam: a perspectiva européia. Procedendo desta forma, ele tingia a nova realidade com as cores intensas dos seus desejos e recria o que viu.

Passemos aos temas que mais se destacam em sua Carta. Em meio aos comentários mais recorrentes em seu texto, encontramos o inquietante tema da nudez dos índios, destacado propulsor de suas projeções imaginárias. A propósito, não faz falta ser um pesquisador para percebê-lo, visto que o tema salta aos olhos: ele se refere sete vezes à palavra “vergonhas” para dizer que estavam à mostra. Comenta mais seis vezes que eles/elas andavam nus/nuas. Em dois momentos observa que eles não eram fanados (circuncidados) e chega a acrescentar que as cabeleiras (das vergonhas) estavam rapadas e feitas. Seguramente, esta fixação de Caminha na nudez dos nativos estava relacionada à verdadeira proibição da nudez em sua terra natal. Na cultura cristã, onde o arsenal de virgens e castos parece não ter fim, a repressão à nudez é um dos suportes da repressão sexual. Naquele contexto cultural, a visualização do nu ou a mera alusão verbal ao fato provoca, de imediato, a conexão com a idéia de sexo. Aliás, na perspectiva que tomamos aqui, a especular, toda a realidade adquire um status simbólico, ou seja, a linguagem entra na constituição da imagem. O próprio Lacan afirmaria que “a palavra é essa roda de moinho por onde incessantemente o desejo humano se mediatiza, entrando no sistema da linguagem”¹⁰.

Voltando à questão da nudez, diríamos que é bastante evidente que o nu, em si, nada tem a ver com o sexo e que a relação “lógica” que se estabelece entre estes dois significantes ou seus referentes se dá através da linguagem e da cultura. Se um grupo de índios nus são tidos como sensuais é porque eles foram colocados na esfera da linguagem do português, onde o significante nudez provoca o aparecimento do significante sensualidade. O recalcado na cultura portuguesa é

⁹ SCHUMMER, J. L. Lopez. In: ZEA, Leopoldo. (org.) *El descubrimiento de América y su sentido actual*, p. 19.

¹⁰ LACAN, J. *O seminário*, livro 1, p.208.

projetado no outro de imediato. Vejamos dois fragmentos que bem exemplificam o olhar sensual, ou melhor, sensualizador do português diante das índias:

Ali andavam entre eles três ou quatro moças, bem novinhas e gentis, com cabelos muito pretos e compridos pelas costas; e suas vergonhas, tão altas e tão cerradinhas e tão limpas das cabeleiras que, de as nós muito bem olharmos, não se envergonhavam.

E uma daquelas moças era toda tingida de baixo a cima, daquela tintura e certo era tão bem feita e tão redonda, e sua vergonha tão graciosa que a muitas mulheres de nossa terra, vendo-lhe tais feições envergonhara, por não terem as suas como ela.

O Piloto Anônimo tampouco poderia deixar de citar reiteradas vezes a nudez dos nativos. Embora um pouco mais contido que Caminha, comenta ele que “as mulheres andavam do mesmo modo sem vergonha e são belas de corpo, os cabelos compridos”.

Devemos observar com clareza que a nudez é apenas o tema aparente de Caminha. De forma obstinada, com olhos fixos no objeto do seu interesse, ele descreve em detalhes, principalmente, a nudez feminina e a considera superior em beleza à das portuguesas. Tamanha fixação nas “vergonhas” das nativas nos faz considerar que as fartas descrições sobre a nudez devem ser entendidas, no intercâmbio especular, como pura sensualidade. Ele via o que lhe estava proibido ver livremente em Portugal.

Para confirmar nosso raciocínio, relacionemo-lo a um exemplo atual: é sabido por muitos que uma grande parte dos alemães é praticante do nudismo (ou naturismo) e que apesar disso a menção da palavra Alemanha não remete a uma idéia de sensualidade. Já a palavra Brasil provoca a associação com o sensual. Por que isso acontece se raros são os nudistas neste país? Em primeiro lugar poderíamos dizer que a relação entre realidade concreta/complexa com o registro imaginário é determinada por fatores culturais tão variáveis que poderíamos considerá-la arbitrária ou semi-arbitrária. Em segundo lugar, que tal relação é mediatizada pelo simbólico, pela linguagem. Decerto, Lacan observou que o objeto real e o imaginário ocupam o mesmo lugar no espaço e que é na perspectiva do olhar que reside a miragem que os distingue. Deste modo, quando

o português “compreende” a nua realidade indígena como sensual, ele cria um imaginário. O índio como imagem especular “perde sua realidade” ao se converter em suporte da projeção de um desejo do português, onde este “se aliena no júbilo da visão antecipada do seu eu no outro”, como diria Lacan.

Hoje em dia, muitos brasileiros dão suporte a este imaginário. O português se sensualizou! E quanto aos índios, aos poucos índios que restaram, uma parte ainda mantém o hábito de andar com as vergonhas à mostra, como diria Caminha, mas sem a intenção de, com isso, se afirmar como um sedutor.

A América, naquele momento, não estava sendo somente descoberta, estava sendo recriada através de um discurso. Com acerto, Schumacher nos falava de uma cosmogonia. A isto devemos acrescentar que esta recriação do mundo se fez em boa parte através da mecânica dos espelhismos.

Lembremo-nos de que na relação especular, que o Estádio do Espelho propõe, é o gozo provocado por uma promessa, por uma antecipação de completude, representada pela imagem, que será a mola que impulsiona a projeção/identificação e o registro do imaginário. Cabe perguntar, portanto, que completude via o português na imagem dos índios? Especulemos: numa cultura cristã, que preconiza a castidade, enaltece a virgindade, onde as relações hierárquicas são bem definidas, tendo-se que obedecer a um só deus no céu e a apenas um rei na Terra, a imagem dos índios oferecia-se, entre outras coisas, como um atrativo suporte para a projeção de um imaginário de liberdade — sem castração ou sem limites. E melhor ainda: esta liberdade não se confundia com perversão ou pecado, visto que podiam inseri-la no quadro de referências da própria mitologia cristã, a saber, na vida do homem antes do Pecado Original e da Queda.

Na carta de Caminha este paralelo entre a liberdade de andar despido e a condição adâmica transparece, claramente, no fragmento abaixo.

Assim, Senhor, a inocência desta gente é tal que a de Adão não seria maior — com respeito ao pudor.

A condição adâmica do índio era o seu estado (imaginário) de inocência.

[...] suas vergonhas tão nuas, e com tanta inocência assim descobertas, que não havia nisso desvergonha nenhuma.

Parece-me gente de tal inocência que, se nós entendêssemos a sua fala e eles a nossa, seriam logo cristãos, visto que não têm nem entendem crença alguma, segundo as aparências.

Neste último fragmento, a união do traço de inocência com a verificação da tabula rasa — “que não têm nem entendem coisa alguma” — é um forte atrativo às participações afetivas. O índio torna-se uma encantadora criança, maleável e bela, pronta para ser moldada.

Em outra passagem, até mesmo a semelhança dos índios com modelos de santidade não deixou de participar dessa criação imaginária.

Esse que o agasalhou era já de idade, e andava por galanteria, cheio de penas, pegadas pelo corpo, que parecia seteado como São Sebastião.

É oportuno reiterar que o modo como tratamos a relação do português com o índio, em nosso estudo, é especular e que está dirigida à constituição imaginária do eu cultural. Ao mesmo tempo, isto introduz a idéia de que o português, ao se projetar no índio, iria se recriar, lançando a semente da futura identidade nacional brasileira. Paralelamente a isso, apontamos que no momento em que o registro imaginário se constitui, o faz às custas da perda da própria realidade. Nesta perspectiva, podemos dizer que o português não via o índio. O que de fato enxergava era tão-só a projeção dos seus desejos filtrados pelo seu entendimento, pela sua linguagem. Neste sentido não há como negar que imaginário não seja uma suposta compreensão. Sim, o é. Contudo trata-se da “compreensão que interessa”, dentro da compulsão de um desejo que antecipa um estado de completude, e que não mantém uma relação direta com um saber objetivo.

Podemos supor, por outra via, que a “compreensão” oriunda do espelhamento no Outro, amiúde, mantém estreito parentesco com o pensamento ideológico. Para melhor compreender a importância deste Outro e do seu olhar,

basta recorrer à concepção do termo em alguns pesquisadores em Estudos Culturais — Frantz Fanon, Edward Said, entre outros — onde a palavra outro designa o outro racial, de classe, de gênero ou de nação. Para eles, este outro cultural está apresentado, necessariamente, como o espaço da dominação da cultura hegemônica. Dando prosseguimento a esta idéia, J. Hillis Miller acrescenta:

O Outro que aponto como o fim de afirmar minha própria superioridade sempre é uma caricatura ou uma paródia, sustentada, entretanto, como mentiras ideológicas. No entanto, tal imagem ideológica da alteridade tem um grande poder e pode ser utilizada para os atos de crueldade mais desumanos.¹¹

Para Carlos Fuentes, por sua vez, a invenção da América é a invenção da Utopia: *Europa deseja uma utopia, a nomeia e a encontra para, por fim, destruí-la*.¹² O grave paradoxo que esta afirmação contém, se torna claríssimo e mais amplo na máxima da Oscar Wilde: *todo homem mata aquilo que ama, [...] alguns o fazem com um olhar amargo, outros, adulando com palavras. O covarde o faz com um beijo, o valente, com a espada!*

Esta transformação dos afetos ao pólo oposto é flagrante na América. Se os nativos que Colombo encontra nas Antilhas eram tão dóceis e viviam em harmonia com a natureza, por que escravizá-los e mandá-los a Espanha acorrentados? Se Caminha e o Piloto Anônimo os descrevem como inocentes e felizes, por que da escravidão e do genocídio que sucederam o Descobrimento?

Fuentes nos dá alguns números sobre o genocídio dos índios que, embora sejam contestáveis em sua exatidão, certamente não são de todo inventados:

Entre 1492 e 1640, a população indígena do México e das Antilhas cai de vinte cinco milhões para um milhão, e a da América do Sul, de três milhões e meio para meio milhão. O bom selvagem foi escravizado na mina, na sesmaria e no latifúndio. A idade do ouro se converteu na idade do ferro.

E arremata:

¹¹ MILLER, J. Hillis. *Los otros en el discurso de las humanidades*, p. 5

¹² FUENTES, Carlos. *Valiente mundo Nuevo*, p. 58.

A utopia morreu. E, entretanto, o problema da utopia persiste. Por que? ¹³

A utopia resistirá porque ela não existe no espaço, ela não tem um topos. Seu lugar é o tempo alternado dos desejos, a roda das projeções-identificações.

O indígena americano é um outro de raça e, se quisermos, de nação, que foi construído imaginariamente pelo olhar do português. A realidade do outro na relação especular só interessa à medida que dá suporte à projeção do desejo alheio, a sua necessidade, a seu investimento afetivo. Daí a observação de que a identificação se faz às expensas da realidade, visto que a complexidade da cultura indígena era por eles ignorada. A realidade na projeção reside no desejo do “ser da necessidade”, fadado a sonhar para transformar a si mesmo e ao mundo. O próprio Caminha confessa ao Rei seu conhecimento precário da realidade local quando dizia: *Isto tomávamos nós nesse sentido, por assim o desejarmos!* Esta frase é extremamente reveladora: em sua incompreensão, Caminha entendia o que desejava.

O impacto da realidade americana em Caminha (e entre os portugueses contemporâneos seus) parece ter sido de tal ordem que o fez oscilar em seus julgamentos. Por vezes suas referências os sensualizam, em outras os santificam. A projeção do estado de inocência chega a concebê-los como tabula rasa, prontos para receber qualquer traço da cultura portuguesa. Esta visão especular é extremamente conveniente ao conquistador português em seu projeto de poder. O parentesco entre o discurso proveniente da “compreensão” do Outro na relação especular e o discurso ideológico se torna, neste caso, flagrante. A coincidência espacial entre o objeto real e o objeto imaginário dá margem a todo tipo de contradição no texto caminhiano: se os nativos viviam na inocência de Adão numa época que antecedia o Pecado, para que necessitavam ser salvos pela fé cristã? Se quisermos justificar Caminha, poderíamos dizer que tal contradição pode ser também vista no próprio cristianismo, que, por um lado, considera a natureza como prova do poder divino, mas, por outro, a avalia como uma tentação que nos seduz e afasta do nosso destino ultraterreno. Ou seja, a natureza poderia fazê-los repetir o Pecado e a Queda. A tabula rasa na qual o português converteu o

¹³ Ibid. p. 66.

índio propicia toda sorte de projeções, entre as quais poderíamos inferir a da imagem da criança. Lembremo-nos que, até nossos dias, os índios e as crianças continuam vivendo sob a tutela do Estado e dos pais, respectivamente.

[...] imprimir-se-á facilmente neles qualquer cunho que lhe quiserem dar, uma vez que Nosso Senhor lhes deu bons corpos e bons rostos, como a homens bons.

E portanto Vossa Alteza, pois tanto deseja acrescentar a santa fé católica, deve cuidar da salvação deles. E prazera a Deus que com pouco trabalho seja assim!

No entanto a inocência que encantou Caminha, apesar de ser (ou por ser) uma projeção, justifica-se igualmente num dado concreto: os índios os receberam com muita cordialidade, não imaginando que aqueles com os quais lidavam eram, em realidade, um povo invasor, que ali estava para conquistar terras e riquezas.

Para Paulo R. Pereira,

Esse olhar inicial, que estabelece uma imagem edênica, certamente constituiu-se no fundamento da teoria da cordialidade a qual consubstanciou uma ideologia explicadora da gênese da identidade brasileira.¹⁴

Seguramente a perspectiva dos indígenas era igualmente especular, imaginária. A visão de um povo tão diferente os seduziu e cegou, pelo menos durante os primeiros contatos. Contudo, como não possuíam a escrita, o possível registro imaginário indígena em relação ao português não pode ser facilmente verificado. Apesar disto, podemos considerar que a troca de presentes entre índios e portugueses tantas vezes citada, além de um mero agrado, também demonstrava outros intercâmbios em seu transitar de desejos.

Caminha comenta, igualmente, a desproporção no nível de confiança entre os grupos, o que, decerto, corrobora a hipótese da inocência do índio:

Acarretavam dessa lenha quanto podiam, com mil boas vontades, e levavam-na aos batéis. E estavam já mais mansos e seguros entre nós do que nós estávamos entre eles.

¹⁴ PEREIRA, Paulo R., op. cit., p.26.

[...] ali andavam, dançaram e bailaram sempre com os nossos, ao som de um tamboril nosso, como se fossem mais amigos nossos do que nós seus.

Essa visão do índio como um ser inocente, uma criança, ou ainda, como um indivíduo a quem lhe falta certos dados da cultura no caráter, como a suposta falta de crença religiosa, de malícia, etc., induz à idéia de que os índios viviam num estado aquém do bem e do mal, como numa posição pré-moral, em harmonia com a natureza, anterior ao Pecado. Caminha atribui ao selvagem brasileiro a tabula rasa, apontando que, moralmente, ele era um ponto zero, uma superfície em branco, onde o colonizador podia imprimir os significados que desejasse.

Passados quatrocentos anos da escrita da Carta, Mário de Andrade ainda atribuiria — porém de forma satírica — a mesma tabula rasa a seu personagem, Macunaíma, o herói sem nenhum caráter. Esta interpretação se torna mais clara quando observamos a passagem em que o “herói” pendura sua consciência no alto de um cacto e vai embora. Ao retornar não a encontra e põe em seu lugar a consciência de um sul-americano.

Apesar de Mário ter rejeitado a interpretação de que Macunaíma fosse uma alegoria do povo brasileiro, seu desmentido é pouco convincente, porém compreensível: como admitir publicamente que “o herói da nossa gente”, em sua falta de caráter, possuía o caráter mais deplorável? Macunaíma é covarde, mentiroso, imediatista, egoísta, libidinoso, amante do ganho fácil, supersticioso e indolente. Não obstante, estes atributos correspondem, segundo Sergio Rouanet¹⁵, às qualidades negativas que vários intérpretes do Brasil viram em nosso caráter nacional, entre as quais a luxúria, a imprevidência e o horror ao trabalho regular são as que mais se destacam.

Mário de Andrade seguramente muito aproveitou da Carta de Caminha ao escrever Macunaíma, em mais um esforço literário — ainda que em tom de *blague* — de descrever/inventar a identidade brasileira.

Recordemo-nos que o movimento modernista no Brasil possuiu, — assim como no caso dos românticos indianistas — um caráter de arte engajada em um

¹⁵ ROUANET, Sergio Paulo. In: *Brasiliana*, p. 484.

projeto de afirmação/criação identitária. No modernismo brasileiro, o projeto estético renovador e a atávica necessidade de se reafirmar identitariamente em oposição ao europeu andavam lado a lado. O movimento antropofágico nas nossas letras assinala, uma vez mais, o delineamento de um modelo identitário atravessado pelo imaginário sobre o indígena.

Como escreveu Vera Folain de Figueiredo,

Num país como o Brasil em que, diferentemente do que acontece no México ou no Peru, não se pode falar na força das tradições indígenas e onde a presença do índio na sociedade nacional foi se tornando cada vez mais diluída, é curioso perceber a permanência, ao longo do tempo, do tema indianista na literatura. As diversas leituras feitas do índio, entretanto, disseram sempre mais de quem leu do que do objeto lido. Cada época tem se apropriado da figura indígena para nela inscrever os signos que lhe interessam, cada época a cobriu com as vestes que desejou, compondo uma imagem na qual podemos reconhecer as projeções ideológicas do homem civilizado.¹⁶

Assim como José de Alencar lançou mão do elemento indígena para forjar uma identidade brasileira em décadas subseqüentes à Independência, a primeira geração de modernistas também o fez, algumas décadas após a transição do regime monárquico ao republicano. Mário de Andrade, por exemplo, nasceu poucos anos após a Proclamação da República. Em certo aspecto, a Proclamação teve o peso de uma segunda Independência, visto que, desta vez, a monarquia portuguesa fora retirada do comando definitivamente. E mais uma vez a literatura seria utilizada para consolidar imaginariamente a nação.

Voltemos à Carta. O tópico da inocência em Caminha nos pode levar a outro que, igualmente, se consolidou como registro imaginário sobre o Brasil: falamos da festa, da espontaneidade, da mistura entre as pessoas, da dança e da música. Em outras palavras, da inocência passamos à alegria.

¹⁶ FIGUEIREDO, Vera Lúcia Folain de. *Da profecia ao labirinto: imagens da história na ficção latino-americana contemporânea*, p. 77.

E misturaram-se todos tanto conosco que uns nos ajudavam a acarretar lenha e metê-las nos batéis. E lutavam com os nossos, e tomavam com prazer.

Andavam todos tão bem dispostos e tão bem feitos e galantes com suas pinturas que agradavam.

E segundo diziam esses que lá tinham ido, brincaram com eles.

Neste dia os vimos mais de perto e mais à nossa vontade, por andarmos quase todos misturados

[...] estiveram um pouco afastados de nós; mas depois pouco a pouco misturaram-se conosco; e abraçavam-nos e folgavam;

[...] ali andavam, dançaram e bailaram sempre com os nossos, ao som de um tamboril nosso;

[...] foram ouvir missa e sermão, onde se juntaram muitos daqueles homens bailando e cantando com as suas buzinas.

Os homens de terra [nativos] entraram pelo mar dentro até os sovacos, cantando e divertindo-se.

[...] voltou à terra a gente da dita armada, para se distraírem e se divertirem com os homens da terra.

E todo aquele dia se divertiram com eles.¹⁷

De fato é chocante perceber como a Carta de Caminha registra e antecipa aspectos tão importantes do imaginário que viria a se consolidar como marca identitária do brasileiro: a alegria, a festa, a sensualidade, a cordialidade, a espontaneidade e a inocência. Mesmo que esta última característica possa parecer a um brasileiro como algo que não necessariamente constitua um traço da “identidade nacional”, a inocência está tão ligada à questão edênica dos trópicos, que seguramente aparecerá, projetada sobre os brasileiros como marca identitária.

Passados quinhentos e seis anos da escrita da Carta e do Relato do Piloto Anônimo, quantas características mais poderíamos incluir nesta lista? Perguntemos de outro modo: nos dias de hoje, o significante Brasil provoca a

¹⁷ Os quatro últimos fragmentos foram retirados do Relato do Piloto Anônimo. Os anteriores, da Carta de Caminha.

aparição de que outros? Talvez pudéssemos acrescentar mais três infaustos substantivos: a pobreza, a corrupção e a violência. Além, evidentemente, do lugar comum de ser o país do futebol. Contudo os brasileiros, não podem estar seguros disto. A participação afetiva incide necessariamente sobre o Outro. A realidade freqüentemente não importa, contanto que ela nos abra uma brecha para a ilusão, para vermos o que desejamos, o que necessitamos ver.

Esta concepção que acabamos de apresentar pode encontrar também um apoio na esclarecedora frase do espanhol que, para expressar felicidade, diz *¡qué ilusión me hace!*

O imaginário sobre a Terra de Vera Cruz registrado nos primeiros contatos entre o português e o conjunto índio-natureza americana é extremamente significativo e qualquer brasileiro bem informado saberá associá-lo com o que hoje se imagina do Brasil. Queremos deixar claro que, neste trabalho, quando falamos de “identidade nacional brasileira”, nos referimos ao discurso imaginário sobre a nação, visto que a unidade identitária existe somente em termos discursivos.

Mas ainda falta um ponto importantíssimo a averiguar: a presença do negro no Brasil.

2.2 – O Brasil Negro.

A importância histórica do negro no Brasil é enorme e sempre desperta discussão calorosa. Em outras palavras, a história dos negros convida às participações afetivas.

Se observarmos com clareza, veremos que o negro não chega sozinho ao Brasil. Junto a ele, ou melhor, antes de sua chegada, já se “sabia” o que ele era: um escravo. Desta forma, o negro que chegava acorrentado dentro dos navios negreiros trazia amarras muito mais rígidas que as feitas de ferro: o discurso que justificava a escravidão.

Não há realidade socialmente estabelecida que não possua um discurso que a justifique, que a sustente. Evidentemente esse discurso é uma criação imaginária, onde a realidade se esvai e se transforma. É fato sabido que a própria Igreja Católica considerava, na época da escravidão, que os negros não possuíam alma. Sem alma, sem direitos, sem identidade e sem voz, os negros eram imaginariamente concebidos como besta de carga e propriedade de seus senhores.

Na época da escravidão, relatava-se a existência da “árvore do esquecimento” que ficava no porto de Goré, no Senegal. Antes de embarcar no navio negreiro, homens e mulheres escravizados eram obrigados a dar voltas ao redor desse símbolo para que dali em diante apagassem da memória a sua verdadeira identidade e assim se sujeitassem mais pacificamente à vida servil. É provável que este procedimento não alcançasse completamente o seu propósito, porém a implantação do ritual já apontava que o esquecimento era fundamental para uma mudança de identidade.

Conhecer os discursos que justificaram atrocidades no passado é muito útil na formação de um bom pensador, pois lhe permite identificar, no tempo em que vive, absurdos semelhantes. Vejamos um exemplo. Mesmo estando na década que precedeu a Lei Áurea, Oliveira Martins escreveu:

Há decerto, e abundam os documentos que nos mostram no negro um tipo antropologicamente inferior, não raro próximo do antropóide, e bem pouco digno do nome de homem.¹⁸

Um dos problemas que observamos neste discurso delirante é intrínseco a própria linguagem. A palavra *negro*, por exemplo, o que nos diz ela? Ela não nos diz nada, à medida que reúne sob o mesmo rótulo etnias muito diversas entre si, como são as das várias nações africanas. No período escravocrata havia uma política de distribuição de negros nas colônias que não permitia que se juntassem numa capitania número preponderante da mesma nação ou estoque, a fim de evitar indesejáveis consequências.¹⁹ Portanto, o negro a que se refere o senhor Oliveira Martins existia somente na superfície da linguagem. Era um significante que fazia disparar os registros simbólicos e acrescentar à palavra *negro* os atributos de inferior, próximo do macaco e indigno de se chamar homem. Era um negro imaginário, fruto do desejo de poder. Paralelamente, este discurso pode ser considerado pura ideologia, visto que justifica a dominação política dos negros através de falácias sustentadas por uma retórica que agrega valor às mesmas.

Estamos apontando uma dificuldade de se falar dos negros no Brasil, visto que eles não eram percebidos em suas singularidades culturais devido ao sistema social da escravidão que, ao lhes conferir um imaginário, muitas vezes os obrigavam a sê-lo, a dar suporte a esse imaginário. Lembremo-nos que o sonho anuncia uma realização e que o negro escravo já chegava cerceado por um imaginário nefasto, que o corrompia e moldava.

Gilberto Freire foi o mais destacado desmistificador das pseudociências racistas que atribuíam aos negros traços de inferioridade e lubricidade. Em *Casa-grande e senzala*, ele discorre sobre a formação do povo brasileiro a partir da relação entre do negro e o branco, dentro dos limites dos engenhos agrícolas, da família patriarcal e do sistema social da escravidão.

No capítulo intitulado *O escravo negro na vida sexual e de família do brasileiro*, com sua prosa que combina o rigor do argumento com a emotividade literária, oscilando entre o que ele queria defender e o que havia sentido e

¹⁸ MARTINS, Oliveira. In: FREIRE, Gilberto. *Casa-grande e senzala*, p. 314.

¹⁹ FREIRE, G., op. cit., p.301.

vivenciado, Freire irá discutir várias questões, entre as quais, a da crença na influência da raça negra na perversão moral do branco no Brasil.

A primeira página do capítulo, extremamente pessoal, impregnada por memórias afetivas, afigura-se como um belo exemplo de ficção e verdade, já que a participação afetiva promove a criação de sentidos e insere o homem semi-imaginário no mundo. Diz Freire:

Todo o brasileiro, mesmo o alvo, de cabelo louro, traz na alma, quando não na alma e no corpo — há muita gente de jenipapo ou mancha mongólica pelo Brasil — a sombra, ou pelo menos a pinta, do indígena ou do negro. No litoral, do Maranhão ao Rio Grande do Sul, e em Minas, principalmente a do negro. A influência direta, ou vaga e remota, do africano.

Na ternura, na mímica excessiva, no catolicismo em que se deliciam nossos sentidos, na música, no andar, na fala, no canto de ninar menino pequeno, em tudo que é expressão sincera de vida, trazemos quase todos a marca da influência negra. Da escrava ou sinhama que nos embalou, que nos deu de mamar. Que nos deu de comer, ela própria amolengando na mão o bolão de comida. Da negra velha que nos contou as primeiras histórias de bicho e de mal-assombrado. Da mulata que nos tirou o primeiro bicho de pé de uma coceira tão boa. Da que nos iniciou no amor físico e nos transmitiu, no ranger da cama-de-vento, a primeira sensação completa de homem. Do muleque que foi o nosso primeiro companheiro de brinquedo.²⁰

O brasileiro traz na pele e na alma a marca da miscigenação. O Brasil pintado por Freire é um país mestiço e, em larga medida, um país negro. Além disso, é um país de moral arranhada pela luxúria — da qual ele não nega participar, como deixou claro acima — cuja causa ele não atribui ao negro, e sim, ao escravo.

Nada nos autoriza concluir ter sido o negro quem trouxe para o Brasil a pegajenta luxúria em que nos sentimos todos prender, mal atingida a adolescência. A precoce voluptuosidade, a fome de mulher que aos treze ou quatorze anos faz de todo brasileiro um don-juan não

²⁰ Ibid. p. 283.

vem do contágio ou do sangue da “raça inferior” mas do sistema econômico e social da nossa formação.²¹

Lidamos, portanto, com outros imaginários: o do Brasil Negro e o do Brasil devasso. A sensualidade que Caminha e o Piloto Anônimo atribuíam às índias se incha na luxúria de um povo mestiço. O imaginário sobre o negro, por si só, é tão forte e ambíguo dentro e fora do país, que varia desde os comentários de Oliveira Martins ou do registro na Constituição dos EUA durante a escravidão, que classificava os escravos como três quintos humanos,²² até a exaltação dos atributos das culturas negras na música, na dança e na alegria.

A perspectiva que classifica o Brasil como multirracial e que nos deixa escapar da posição bipolar de classificação racial, que considera o mulato como não-branco, como nos EUA, pode dar suporte a qualquer modo de conceber o país numa visão especular. As classificações raciais de uso corrente na população do Rio de Janeiro, no que se refere à categorização das raças, por exemplo, se desdobram num *dégradé* de tons e expressões de afeto. Os cariocas usam termos como branco, branquinho (mais pálidos e/ou brancos, pode ser afetivo), branquelo, moreno, moreninho, mulato (esta palavra não é muito bem quista, certamente, devido a um ranço histórico do seu uso; prefere-se moreno), mulata (esta já mais usada, devido à invenção da mulata sensual), morena (palavra muito usada para vários tons de pele, talvez por não trazer o estigma histórico do termo “mulato/mulata”), mulatinha, moreninha, marrom, marrom-bombom, morena-jambo ou mulata-jambo (de pele acobreada), negão (muito usado), negona, nega, neguinha, pretinha, louro, lourinho (não necessariamente louro), russo (ruivo ou louro), entre outros termos. O próprio uso da palavra neguinho na gíria carioca como um pronome indefinido, significando “alguém”, “qualquer pessoa”, já deixa entrever a extensão da mistura, além do afeto que o sufixo *inho* agrega.

A criação das mulatas sensuais, tal qual aparecem paramentadas nos carnavais, seminuas, ornadas de plumas e brilhos é um fenômeno muito interessante e merece um comentário à parte. Falava-se, há algum tempo, que

²¹ Ibid. p.320.

²² SKYDMORE, Thomas E. *O Brasil visto de fora*, p. 180.

eram “mulatas tipo exportação”. Porém, podemos suspeitar de que antes de se tornarem um produto de exportação, a personagem que elas encarnam tenha sido importada no roldão dos desejos, como uma necessidade de que existisse algo tão esplendoroso e sensual, que pudesse complementar e/ou se contrapor às restrições da moral portuguesa nos séculos que sucederam o Descobrimento. Se retornarmos à Carta de Caminha, veremos que o olhar do português sensualizou a nudez das índias. Eram os índios, com seus corpos nus ou seminus, cobertos como que à revelia, sem se importar com a genitália, que usavam adornos de plumas no exuberante cenário dos trópicos. Foram os índios — ou sua imagem — que propiciaram o suporte para o imaginário português, para a projeção de seus desejos. O português, como povo dominador, impôs seus desejos primeiramente sobre os índios, escravizou-os e pôde dispor, entre outras coisas, da idealizada sexualidade de suas escravas. Na ocasião da chegada dos primeiros negros ao Brasil, o sonho de paraíso sensual — para os homens brancos — já estava no caminho de sua realização e a mulher negra, tampouco, podia se impor, afirmar seu desejo. As escravas negras e índias estavam fora dos limites e normas que regulam a sexualidade da mulher branca. O “paraíso sensual” era propriedade dos senhores. Desta forma, o Brasil miscigenou-se. As projeções dos desejos se fundiram num corpo híbrido. A índia, a primeira mulher sensual do Brasil, cedeu seus adornos de plumas coloridas às negras e mulatas, que também possuíam lindos corpos. A “mulata tipo exportação” seria, nesta perspectiva, uma síntese semi-imaginária do sonho e da cópula do português. Ela agora exporta o que dela foi pedido: a realização do desejo europeu. A descendência portuguesa se sensualizou e se modificou “na carne”, através da cópula e espelho.

Antes de entrarmos na análise do imaginário argentino a respeito do Brasil, no que se refere às questões raciais, devemos ressaltar que a Argentina, assim como o Brasil, conheceu a escravidão do negro e do índio. Tal qual o Brasil, a Argentina sofreu a influência das tristes teorias racistas, que concebiam o subdesenvolvimento de nossos países como uma seqüela da influência das “raças inferiores”. Como nós, abriram as fronteiras à imigração européia, a fim de “embranquecer” a nação e, desta forma, progredir. Contudo, há diferenças: nos dias de hoje, em Buenos Aires, praticamente não se vê negros. Lá, o

embranquecimento foi extremo. Mesmo assim a palavra negro(a) é um epíteto comum entre os brancos, com conotação carinhosa. A própria Mercedes Sosa, cantora tão querida no país, quem, aliás, descende de índios, é chamada de La Negra ou La Negra Sosa. Paralelamente, na primeira vez que se aplicou com rigor a lei contra a discriminação racial no Brasil, o homem acusado de discriminar e ofender um jogador brasileiro era um jogador argentino, que teria chamado seu rival de macaco. Este breve indício nos faz supor que o Brasil Negro apareça como atributos imaginários na literatura do país vizinho.

Passemos agora ao levantamento e análise do imaginário sobre o Brasil na literatura da Argentina.