

LINGUAGEM EM FOCO

Revista do Programa de Pós-Graduação em Linguística Aplicada da UECE
V. 7, N. 2, ano 2015 - Volume Temático: *Linguagem e Subjetividade*

IDENTIDADE, DIFERENÇA E SENTIDO: O PERCURSO DO OLHAR E DA PENA NA NARRATIVA SOBRE O OUTRO

*Rita de Cássia Aparecida Pacheco Limberti**

RESUMO

Este trabalho trata das relações identitárias de sujeitos de culturas diferentes em contato, narradas na Carta de Caminha. Perscrutam-se as nomeações e as categorizações feitas pelo sujeito (os portugueses) enquanto sujeito-destinatário de uma dada realidade, que consistem num processo que opera com os sentidos fazendo escolhas capazes de configurar, o mais proximamente possível, um mundo anteriormente concebido, por isso mitológico e real – na medida em que se sustenta desde um longo tempo anterior no imaginário popular – ao mesmo tempo em que produz, pelos mesmos procedimentos, a imagem do sujeito destinador (o outro, o índio). O conceito de Greimas (1987) em *Da imperfeição* (a tela de aparências que se descreve deixa entrever outros sentidos)¹, bem define a dificuldade em se lidar com o figurativo que não diz de si, que quase dissimula e conduz a percepção a uma reabilitação. O contato intercultural propõe, no entanto, uma dupla orientação à noção de “apreensão”: uma, através da percepção e do sensível (estesia); outra, através da cultura, seus paradigmas e sua evolução (estética). Para Merleau-Ponty (1967, p.42), entre a primeira e a segunda orientação ocorre uma complexificação, vai-se mais longe em termos de produção de sentido, até esbarrar-se na questão: “As coisas, eu as observo ou sou observado por elas?”² O “mergulho” em outra formação cultural traz o contato com o novo, porém em que momento do percurso da percepção e da estesia pode-se classificar algo como “novo”? Os primeiros resultados apontam para imagens pré-concebidas do outro ou, quando não, imagens refratadas pelos conceitos cristalizados – que não deixam de ser pré-conceitos.

Palavras-chave: Semiótica. Identidade. Diferença. Sentido. Preconceito.

ABSTRACT

This work concerns identity relations of individuals from different cultures in contact and it has as subject Caminha's Letter. It scans the designations and the categorizations done by individuals as subject-receiver (Portuguese) in a given reality (Brazil), which consist in a process that operates with meaning that makes choices that are able to configure, as closest as possible, a world that was previous conceptualized, because of that mythological and real – as it keeps since a long time before in popular imaginary – at the same time that produces, by the same procedures, the image of subject sender (the other/the Indians)). The Greimas' concept (1987) in *L'Imperfection* – the screen of seem that describes itself glimpses other meanings [1], defines well the difficulty to deal with the figurative that do not say about itself, that almost dissimulates and to carry out to a perception and a rehabilitation. The intercultural contact promotes, however, a double orientation on the notion of “apprehension”: one, by perception and sensibility (esthesia); other, by culture, their paradigms and their evolution (esthetic). For Merleau-Ponty (1967, p. 42), between the first and the second orientation occurs a complexification, it goes further in terms of meaning production, up to touch the question: “the things, I observe them or I am observed by them?”[2]. The “dip” into other cultural formation brings into contact the new, although in which moment of the perception and the esthesia course can be classified as something “new”? The firsts results points to pre-concept images of the other or, when not, refracted images by crystallized concepts – that remains to be pre-concepts.

Keywords: Semiotic. Identity. Difference. Meaning. Preconception.

* Professora Doutora do Programa de Pós-Graduação em Letras da Universidade Federal da Grande Dourados. Dourados - MS. Endereço eletrônico: limberti@hotmail.com.

¹ *De l'imperfection*, (l'écran du paraître qui se décrit entrevoit l'autre sens) (tradução livre)

² “Les choses je regarde ou je suis regardé par les choses?” (tradução livre)

INTRODUÇÃO

Neste trabalho, perscrutam-se, na *Carta de Caminha*, as nomeações e as categorizações feitas pelo sujeito (os portugueses) enquanto sujeito-destinatário de uma dada realidade, o qual vai pinçando os sentidos e fazendo escolhas capazes de configurar, o mais proximamente possível, um mundo anteriormente concebido, mitológico, mas real – que se sustenta pelo/no imaginário popular – ao mesmo tempo em que produz, pelos mesmos procedimentos, a imagem do outro (o índio).

O engendramento da imagem do outro se dá por meio de múltiplos engendramentos anteriores, de produção coletiva, que sustentam as intertextualidades. Seres mitológicos, seres do mundo *real*, acontecimentos, lugares e tempos distintos vão compondo um *cosmo* metafórico cujos inúmeros componentes encontram-se conectados pelas mais inusitadas referências. Como um caleidoscópio, em que a imagem é o resultado de um arranjo das posições das contas em relação ao jogo de espelhos e ao olho do observador, uma imagem que se cria é o resultado do arranjo entre as impressões (contas) que se tem do objeto, a partir de um imaginário (jogo de espelhos) e do conjunto de experiências e estados de alma (olho) do observador.

SENTIDO, FIGURATIVIDADE E SEMIÓTICA

O contato entre sujeitos de culturas diferentes exige, deles, reformulações semânticas e adaptações em suas concepções referenciais. As diferentes poéticas culturais apresentaram, no contato, variações de investimentos nas referências e nas formas de figuratividade. Apelando aos recursos fenomenológicos, um sujeito, em contato com o outro, vê-se buscando o eixo entre o figurativo profundo, que se lhe descortina, e a experiência sensível, posta, então, à flor da pele. O conceito de Greimas (1987) em *Da imperfeição* (a tela de aparências que se descreve deixa entrever outros sentidos)¹, bem define a dificuldade em se lidar com o figurativo que não diz de si, que quase dissimula e conduz a percepção a uma reabilitação.

Os significados ultrapassam o perímetro de apreensão circunscrito ao visível e atingem a esfera sinestésica, expandindo seu lugar de apreensão. O contato intercultural propõe, no entanto, uma dupla orientação à noção de apreensão: uma, através da percepção e do sensível (estesia); outra, através da cultura, seus paradigmas e sua evolução (estética). Para Merleau-Ponty (1967, p.42), entre a primeira e a segunda orientação ocorre uma amplificação, uma complexificação na qual se vai mais longe em termos de produção de sentido, até esbarrar-se na questão: “As coisas, eu as observo ou sou observado por elas?”² O *mergulho* em outra formação cultural traz o contato com o novo, porém, em que momento do percurso da percepção e da estesia pode-se classificar algo como novo? Paul Valéry (s.d., p.22), em *Discursos sobre a estética*³, propõe um esquema que sugere o mecanismo de apreensão do novo. Para o autor, “A inovação não é apenas uma novidade. É uma resposta a um problema que não existe como um problema e que passará a sê-lo após a proposta da resposta.”⁴ (VALÉRY, s.d., p.22).

¹ De *l'imperfection*, (l'écran du paraître qui se décrit entrevoit l'autre sens) (tradução livre)

² “Les choses je regarde ou je suis regardé par les choses?” (tradução livre)

³ *Discours sur l'esthétique* (tradução livre)

⁴ “l'innovation n'est pas seulement la nouveauté. C'est une réponse a um problème qui n'existe pas comme un problème et qui devient a être un problème après la posé de la réponse” (tradução livre)

Foi o que ocorreu com os portugueses ao chegarem ao Brasil. O novo foi uma outra porção de terra do outro lado do mar, fazendo o mar passar a ter outro lado; foram seus habitantes andarem nus e não sentirem vergonha; foram as casas deles, de um só cômodo que abrigava 40; foram eles serem fortes e saudáveis comendo só fruta e inhame, sem plantar coisa nenhuma. Essas e tantas outras respostas se apresentaram aspectualizando a incompletude, a inacessibilidade, a imperfeição, a diferença, gerando uma tensividade entre os modos de percepção. Cria-se a necessidade de um preenchimento, de uma completude da visão a partir da incompletude experimentada.

DIFERENÇA

Diferença, s. f. Qualidade de diferente; falta de semelhança; alteração; desconformidade; divergência; diversidade; prejuízo; transtorno; intervalo, distância entre dois números; subtração indicada; pl. desavenças; contendas (HOLANDA, 2010, p.416).

O conjunto de sinônimos da palavra *diferença* constantes no dicionário nos dá a ideia da tendência semântica que o vocábulo tem em direção ao sentido de desestabilização, desequilíbrio, perda. Em gradação, os termos sinônimos se sucedem em ordem ascendente de teor negativo, sugerindo um campo léxico disfórico e presumindo situações de antagonismo. Veiculados no interior da formação social que os produziu, os lexemas têm seu sentido reforçado, ao mesmo tempo em que adquirem, por isso, relativa estabilidade. Assim, as modalizações resultantes de situações de *diferença* produzem, nos sujeitos, estados passionais circunscritos a um conjunto que oscila, em graus de tensividade, entre a tolerância e a intolerância. A *boa vontade* que Caminha demonstra ter na Carta em relação à *diferença*, depreendendo dela valores positivos, deve-se ao fato de haver, previamente, uma série de expectativas a serem preenchidas em relação ao mundo a ser encontrado.

A primeira observação das diferenças diz respeito aos atributos físicos e ao *sistema de moda* dos indígenas (“Eram pardos, todos nus [...] traziam os beiços de baixo furados e metidos neles seus ossos” (CORTESÃO, 1999, p.18)). Não é difícil supor que o contato inicial dos navegantes portugueses com a nova terra, ainda que imaginada, porém completamente desconhecida, tenha sido de total estranhamento: (“[...] Não fazem o menor caso de encobrir ou de mostrar suas vergonhas [...]” (CORTESÃO, 1999, p.18)).

O estranhamento inevitável diante das coisas tão distantes do que previamente se imaginou, concorrendo com o espanto diante das coisas jamais concebidas, perturbam o olhar que, desorientado, persegue, a esmo, um objeto, algo que ele possa identificar e apreender, que possa ser classificado como “alguma coisa” a que se possa atribuir um valor *eufórico* ou *disfórico*, para que possa ser avaliado como algo desejável ou repulsivo. Então, o observador procura, no que se lhe descortina, homologar traços com aqueles que ele tem tão bem arquivados na memória, em compartimentos minuciosamente organizados, mais comumente conhecidos como estereótipos. Começam a delinear-se “rostos, narizes, vergonhas, beiços, dentes”, atendendo, com as ressalvas de farta adjetivação, aos apelos de um modelo previamente concebido. Uma imagem solidamente alicerçada em um paradigma vai sendo cotejada com a imagem eventual, de modo a proporcionar um reconhecimento.

Os cabelos seus são corredios. E andavam tosquiados, de tosquia alta, mais que de sobre-pente, de boa grandura e rapados até por cima das orelhas. E um deles trazia por baixo da solapa, de fonte a fonte para detrás, uma espécie de cabeleira de penas de ave amarelas, que seria do comprimento de um coto, mui basta e mui cerrada, que lhe cobria o toutiço e as orelhas. E andava pegada aos cabelos, pena a pena, com uma confeição branda como cera (mas não o era), de maneira que a cabeleira ficava mui redonda e mui basta, e não fazia minguia mais lavagem para a levantar (CORTESÃO, 1999, p.18).

Observe-se que o cotejo entre as imagens eventuais e as imagens-modelo vai sendo realizado traço a traço, incorrendo na visão limitada das particularidades. No princípio, para dar curso ao olhar e à significação, recorre-se às particularidades iguais (“narizes, beiços”), que ajustam o foco e definem os objetos (“rostos”), depois, em gradação, vão-se depreendendo as particularidades diferentes (“uma espécie de cabeleira”). Por meio de recursos dos compartimentos da memória (perífrases) (“branda como cera (mas não o era)”), novos objetos vão se depreendendo de modo a se tornarem, aos poucos, significantes isolados (objetos): *cocar*. Obviamente, esse é um processo longo que, na Carta de Caminha, se apresenta nos estágios iniciais, das primeiras homologações das semelhanças e diferenças. O momento de estabilização das diferenças como novos signos só ocorre muito tempo depois, com sua acomodação em seus devidos compartimentos, destinados a uma estereotipia especial, a da inferioridade.

Por sua vez, os índios passaram pela mesma situação de estranhamento. Talvez até mais intensamente, pois não estavam, como os portugueses, de alguma forma, preparados. Não obstante se saiba que aqueles tinham também seu imaginário e seu repertório mitológico, o reconhecimento de algumas congruências, apaziguadoras do caos inicial, levou algum tempo. O relativo preparo atribuído aos portugueses deve-se ao fato de tomarem atitudes deliberadas ao encontro das homologações entre as possibilidades do mundo imaginário concebido – as viagens de exploração eram uma dessas atitudes – e o mundo *real*.

No contato com os índios, os portugueses também foram ao encontro das homologações, não só de seu mundo, mas também do mundo daqueles:

Mostraram-lhes um papagaio pardo que o Capitão traz consigo; tomaram-no logo na mão e acenaram para a terra, como quem diz que os havia lá. Mostraram-lhes um carneiro: não fizeram caso. Mostraram-lhes uma galinha; quase tiveram medo dela: não queriam pôr a mão; e depois a tomaram como que espantados (CORTESÃO, 1999, p.20).

Sob o ponto de vista cognitivo, a galinha e o carneiro são, para os índios, algo que eles não conhecem, que eles não sabem o que é. Eles não sabem porque lhes faltam os elementos necessários para produzirem sentido naqueles objetos, fazendo deles sujeitos incompetentes. Sem conhecerem, eles não podem reconhecer os objetos, o que causa o *estranhamento*. “O estranhamento é essa incompetência que o sujeito observador se dá conta que tem para transformar o seu ‘objeto do ver’ num ‘objeto do saber’” (LOPES, 2000, p.14).

É essa a situação a que o contato intercultural expõe os sujeitos: sem conhecimento a respeito do objeto, do *outro*, o observador só dispõe do que pode captar externamente por meio de seus sentidos orientados por seu próprio código de significação.

O programa de homologações continua (“Deram-lhe ali de comer”), passando a privilegiar outro sentido: o paladar, sem prescindir dos outros sentidos, também convocados pelos *textos gustativos* (comidas e bebidas), para a produção do sentido gosto. Por meio da reação do outro, de cultura adversa, a um *objeto-valor* já consagrado como *eufórico*, devido a uma tradição de investimentos estáveis que a cultura do observador atribui a esse objeto (como o pão, a água, o vinho, o peixe, o mel), este pode mensurar a proporção entre as congruências e as incongruências entre as duas culturas em confronto.

Ao oferecer sua seleção de comidas e bebidas aos índios, os portugueses sondavam o *saber* deles, pois o sabor é um valor construído socialmente e possui graus de especializações no tratamento, conservação e preparo dos alimentos, visando à produção de um determinado sabor, que por sua vez, produz o prazer. Haja vista a reação de repulsa dos índios ao peixe e à água, que sabidamente integravam sua alimentação, porém, certamente foram rejeitados por estarem, o peixe, cozido, e a água, em uma albarrada.

Considerando-se que o campo semântico de sabor se intersecciona ao campo semântico de saber, e que o *gosto* (paladar) abrange um campo cognitivo, um campo passional e um campo físico-fisiológico, pode-se considerar esse momento do contato (os índios provando as comidas e bebidas dos portugueses) como um dos mais importantes para as matrizes da representação de sua imagem. Por meio do comportamento dos silvícolas e de suas reações aos múltiplos estímulos sensoriais e emocionais a que se expuseram durante a visita à nau capitânia, a situação proporcionou aos observadores as primeiras informações de seu *modus vivendi* e de seu *modus operandi*, ou seja, como eles eram.

Desde o primeiro momento de contato, os índios passam a ser para os portugueses, na medida em que são colocados ante seus olhos, existência que, segundo o ponto de vista axiológico do observador, apresenta-se, no mínimo, incongruente. A dificuldade em decodificar aquele mundo desconhecido fez com que os aléticos visitantes fossem tateando os sentidos apoiando-se em seu próprio código, cotejando elemento por elemento, e depreendendo, com isso, as correspondências de presença/ausência, como em: “O Capitão [...] bem vestido [...]” (parágrafo 19) / “Andam nus, sem cobertura alguma” (CORTESÃO, 1999, p.17); “[...] o padre [...] nos pregou do Evangelho [...] o que nos aumentou a devoção” (parágrafo 118) / “[...] esta gente [...] nenhuma idolatria, nem adoração têm” (CORTESÃO, 1999, p.121); e as correspondências de ausência/presença, como em:

E uma daquelas moças era toda tingida, de baixo a cima daquela tintura; e certo era tão bem feita e tão redonda, e sua vergonha (que ela não tinha) tão graciosa, que a muitas mulheres da nossa terra, vendo-lhes tais feições, fizera vergonha, por não terem a sua como ela (CORTESÃO, 1999, p.32).

A relação que se estabelece nesse processo de *leitura*, nessa busca de compreensão e de produção de sentido, coloca em oposição os dois sujeitos, atribuindo, a cada um deles, significações que, isolados, não teriam. Essas significações são produtos do percurso do olhar do sujeito observador.

O PERCURSO DO OLHAR

O olhar do sujeito observador não é aleatório, não é gratuito: seu percurso é determinado pelo código de significação e pelo conjunto de valores, construídos pelo grupo ao qual ele pertence, de maneira que tanto os significados quanto os valores possam ser selecionados para serem investidos no objeto em foco, de modo a identificá-lo como objeto de valor *eufórico* ou *disfórico*. A vontade, o *querer* do sujeito conduz, como um fio invisível, o olhar em seu exercício de produzir significados. Caminha discursiviza essa sujeição dos sentidos aos desejos do observador: “[...] Isto tomávamos nós assim por assim o desejarmos” (CORTESÃO, 1999, p.64).

Sendo assim, o escrivão da esquadra vai tecendo, em seu relato, o inventário dos valores e intenções dos visitantes, na medida em que cita, além das coisas que viu, as coisas que não viu (“[...] não pudemos saber que haja ouro, nem prata, nem coisa alguma de metal ou ferro; nem lho vimos.”) (CORTESÃO, 1999, p.65). Fica bastante claro que o *desejo* do sujeito era encontrar (que é *olhar* a partir de um determinado momento), riquezas, metais preciosos. Seu desejo conduziu o olhar a um rastreamento, que resultou na constatação da ausência do *objeto-valor* procurado.

Por outro lado, nessa busca e em toda a extensão do exercício de olhar, muitas coisas devem ter ficado *in absentia*, pois o espectro da competência do sujeito observador restringe-se ao âmbito de seu universo cognitivo, fazendo com que ele olhe para o que ele sabe e, analogamente, não olhe para o que ele *não sabe*. Considerando-se que se trata de um encontro entre dois mundos absolutamente diversos, pode-se mensurar o contingente do que não foi visto porque não era sabido.

O exercício do olhar, pelo saber, mira o objeto; enquanto que, pelo *querer*, produz nele sentido e investe nele valores. O *querer* atua, assim, como a chave que aproxima ou distancia o objeto do sujeito, transformando-o ou não em objeto-valor. As primeiras informações a respeito dos índios na carta de Caminha contêm essa boa vontade em olhar o outro e mantê-lo no âmbito da inclusão, da identificação (ainda que pelas diferenças) com o sujeito, conforme consta no exemplo já citado, “A feição deles é serem pardos, ...” (CORTESÃO, 1999, p.20).

Sabe-se, entretanto, que o valor do objeto não é definitivo, não é estável, estando à mercê das determinações de sua relação com o sujeito, ou seja, só vale nessa relação. Então, da mesma forma que o objeto transforma-se em um objeto-valor pelo *querer* do sujeito, pode transformar-se (dependendo desse *querer* no momento da relação) em um antivalor, excluído do âmbito de identificação com o sujeito, passando a ser não-humano (coisificado, animalizado), porque não passível de identificação com o que seja humano.

Na Carta, várias são as exemplificações dessa oscilação entre *euforia* e *disforia* que o sujeito pode atribuir ao objeto, de acordo com suas expectativas (*querer*) no momento. A narrativa será retomada a partir do princípio do contato, em que as impressões começam a ser discursivizadas, para que se possa visualizar com clareza a sucessão das etapas e aspectos da construção da imagem do outro.

Os índios são levados à nau capitânia para um possível contato, “em cuja nau foram recebidos com muito prazer e festa” (CORTESÃO, 1999, p.65). Forma-se uma expectativa de comunicação ou de, no mínimo, a manifestação do outro, segundo seus próprios códigos, de saudação, ou de

interação. Os índios, porém, “Entraram. Mas não fizeram sinal de cortesia, nem de falar ao Capitão nem a ninguém” (CORTESÃO, 1999, p.65). Descorteses e indiferentes, eles foram considerados como antivalor, o que se confirmaria mais adiante, quando Caminha os critica por não terem retornado mais para visitas, depois de todas as honras que lhes haviam sido feitas: “Os outros dois, que o Capitão teve nas naus, a que deu o que já disse, nunca mais aqui apareceram – do que tiro ser gente bestial, de pouco saber e por isso tão esquiviva” (CORTESÃO, 1999, p.67).

A construção sintagmática dispõe de termos da isotopia da não-humanidade (selvageria, animalidade) “bestial”, “de pouco saber”, reiterando os termos já apresentados nas impressões de Caminha, à página 65:

Bastará dizer-vos que até aqui, como quer que eles um pouco se amansassem, logo duma mão para a outra se esquivavam, como pardais do cevadoiro. Homem não lhes ousa falar de rijo para não se esquivarem mais; e tudo se passa como eles querem, para os bem amansar (CORTESÃO, 1999, p.65).

Os termos da isotopia da não-humanidade são empregados de forma direta, “amansassem”, “pardais no cevadoiro”, ou por oposição, em *Homem*, substantivo que, empregado sem qualquer artigo ou pronome, tende sua conotação, não para um indivíduo em si, mas para a humanidade em geral, que se opõe, naturalmente, ao que não é humano, ao que é animal.

O olhar do sujeito (Caminha) em relação ao objeto (índios) também parece oscilar “de uma mão para outra”. À página 67, tão logo termina de avaliá-los como antivalor (“gente bestial”), restaura a avaliação, promovendo-os a objeto-valor novamente, sem, entretanto, desviar-se da isotopia da animalidade:

Porém e com tudo isto andam muito bem curados e muito limpos. E naquilo me parece ainda mais que são como aves ou alimárias monteses, às quais faz o ar melhor cabelo que às mansas, porque os corpos seus são tão limpos, tão gordos e formosos, que não pode mais ser.

Isto me faz presumir que não têm casas nem moradas a que se acolham, e o ar, a que se criam, os faz tais. [...] (CORTESÃO, 1999, p.68).

A despeito dessas eventuais *traições* que o olhar do sujeito comete em relação a si mesmo por meio de investimentos disfóricos no objeto (índios), como é o caso da *animalização*, ele procura mantê-los como objeto-valor, ora enaltecendo seus atributos físicos, ora enaltecendo seus atributos morais: “Andavam todos tão dispostos, tão bem feitos e galantes com suas tinturas, que pareciam bem” (CORTESÃO, 1999, p.99);

[...] porque, certo, esta gente é boa e de boa simplicidade. E imprimir-se-á ligeiramente neles qualquer cunho, que lhes quiserem dar. E pois Nosso Senhor, que lhes deu bons corpos e bons rostos, [...] (CORTESÃO, 1999, p.105).

A manutenção dos índios como objeto-valor não parece gratuita, pois, além de construir a imagem de um ser propenso à assimilação, em paralelo pode-se entrever um outro objeto-valor sendo construído: a terra com suas riquezas. Além de haver uma declaração deliberada, pelos portugueses, de seu interesse, logo no princípio da carta, conforme exemplo já mencionado anteriormente, “[...] Isto tomávamos nós assim por assim o desejarmos” (CORTESÃO, 1999, p.22), há inserções regulares de avaliações da terra como objeto-valor ao longo de toda a carta:

[...] houremos vista de terra! Primeiramente dum grande monte, mui alto e redondo; e doutras serras baixas ao sul dele; e de terra chã, com grandes arvoredos: [...] (CORTESÃO, 1999, p.7);

[...] um recife com um porto dentro, muito bom e muito seguro, com uma mui larga entrada (CORTESÃO, 1999, p.15);

[...] um rio que por ali corre, de água doce, de muita água [...] (CORTESÃO, 1999, p.26);

[...] um ilhéu grande, que na baía está e que na baixa-mar fica mui vazio [...] alguns marinheiros, que ali andavam com um chinchorro, pescaram peixe miúdo, não muito [...] (CORTESÃO, 1999, p.33);

[...] Fomos até uma lagoa grande de água doce, que está junto com a praia, porque toda aquela ribeira do mar é apaulada por cima e sai a água por muitos lugares (CORTESÃO, 1999, p.63);

[...] nessa mata [...] atravessavam alguns papagaios [...] algumas pombas seixas e, pareceram-me bastante maiores que as de Portugal [...] segundo os arvoredos são mui muitos e grandes, e de infindas maneiras, não duvido que por esse sertão haja muitas aves! (CORTESÃO, 1999, p.87);

Águas são muitas: infindas. E em tal maneira é graciosa que, querendo-a aproveitar, dar-se-á nela tudo, por bem das águas que tem (CORTESÃO, 1999, p.129).

A condição da terra como objeto de valor descritivo se evidencia pela reiteração de traços positivos ao longo da narrativa, que, por sua vez, revela a intensa frequência com que ela foi tomada como objeto do olhar, cujo direcionamento é movido pelo *querer*. Olha-se o que se *quer*. “O olhar desejante constrói o que quer ver” (LOPES, 2000, p.16).

Por outro lado, alguns indícios de rejeição aos índios por parte dos portugueses confirmam que aqueles eram considerados, sobretudo, como objeto de valor modal, e a terra como objeto de valor descritivo: “Era já a conversação deles conosco tanta que quase nos estorvavam no que havíamos de fazer” (CORTESÃO, 1999, p.85).

Os índios *estorvavam* porque não estavam incluídos no fazer dos portugueses, que consistia em um programa de aquisição de competência do sujeito: ver a nova terra e estar nela antes de outros *visitantes*, ações de reconhecimento do lugar (deslocamentos), ações simbólicas de posse: celebração da primeira missa, chantagem da cruz com as armas e a divisa do rei. Competente, o sujeito passa, então, a *poder fazer* o que ele *quer fazer*, ou seja, colonizar a nova terra, que significa *estar em conjunção* com o objeto-valor terra.

Os percursos, contudo, que a construção de cada programa (de exploração e de cristianização) descreve ao longo da carta, negam, pela desproporção entre as abordagens dos temas, o privilégio de valores do programa de cristianização sobre o de exploração que Caminha tenta evidenciar (“Porém o melhor fruto, que dela se pode tirar me parece que será salvar esta gente” (CORTESÃO, 1999, p.89)).

Enquanto todas as inserções (num total de quinze) da carta citadas para ilustrar o programa de exploração enfocam, invariavelmente como tema, a terra como objeto de valor descritivo, as inserções a respeito do programa de cristianização pulverizam seu foco abordando o tema dos atributos morais, que não dizem respeito ao programa de cristianização propriamente dito, mas sim ao programa de dominação. Além disso, os temas relativos aos atributos físicos são veementemente enfatizados por terem despertado grande estranhamento, insinuando, de forma indireta, um novo programa: o da *conjunção carnal*.

As inserções pertencentes aos programas referentes ao outro, nestes exemplos, podem, assim, ser visualizadas em dois grandes blocos: o bloco dos atributos morais do outro, cujo objetivo principal se delinea claramente como a dominação, com alusões à cristianização; e o bloco dos atributos físicos do outro, cujo objetivo se apresenta como ressaltar e enaltecer as diferenças, com amplas divagações a respeito das diferenças de gênero.

Na primeira referência ao outro, a ênfase repousa nos atributos físicos e em seus usos e costumes (“arcos e setas nas mãos”). Nesse primeiro momento, suas “vergonhas” são citadas apenas para explicitar que eles andavam completamente nus. (“Eram pardos, todos nus, sem coisa alguma que lhes cobrisse suas vergonhas.”). Ainda nesse momento, em paralelo, inaugura-se a disseminação, na carta, dos indícios do programa de dominação: “[...] e Nicolau Coelho lhes fez sinal que pousassem os arcos. E eles os pousaram.” (CORTESÃO, 1999, p.26).

Na segunda vez em que a nudez e as vergonhas do outro são citadas, acrescenta-se uma avaliação de teor moral, atribuindo-se aos índios um estado de inocência: “Não fazem o menor caso de encobrir ou de mostrar suas vergonhas; e nisso têm tanta inocência como em mostrar o rosto” (CORTESÃO, 1999, p.24). E o olhar segue perscrutando as diferenças (“Os cabelos seus são corredios.”) e outras qualidades, bastante interessantes para um pretense domínio: a *boa vontade* dos silvícolas em se comunicarem e o despojamento em apresentarem os atributos de sua terra, “Mostraram-lhes um papagaio [...] tomaram-no logo na mão e acenaram para a terra, como quem diz que os havia lá [...]” (CORTESÃO, 1999, p.20), e o pacifismo diante dos processos de manipulação: “Então estiraram-se de costas na alcatifa [...] O Capitão lhes mandou pôr baixo das cabeças seus coxins [...] E lançaram-lhes um manto por cima: e eles consentiram [...]” (CORTESÃO, 1999, p.24).

O pacifismo do outro é ainda observado no episódio posterior, no dia seguinte, quando o sujeito observador levou os *convidados à nau capitânia* de volta a terra: “Fomos assim de frecha direitos à praia. Ali acudiram logo obra de duzentos homens, todos nus, e com arcos e setas nas mãos. Aqueles que nós levávamos acenaram-lhes que se afastassem e poisassem os arcos; e eles os poisaram [...]” (CORTESÃO, 1999, p.26).

Cabe aqui uma pergunta: não seria a evidência e redundância desse pacifismo que salta aos olhos do observador, por, apresentando-se numa latência irrecusável, prescindir do *querer* que cria o

objeto? A série de observações das atitudes de pacifismo que se sucedem nos reenvia às reflexões do início deste trabalho, em que Merleau-Ponty (1967, p.42), nos põe em alerta com a pergunta: “Les choses je regarde ou je suis regardé par les choses?”, que sugere uma certa pressuposição entre o *objeto* e o *olhar*. Observe-se que os índios, além de se apresentarem pacíficos, apresentam-se também cooperativos, o que poderia ser, mas não foi registrado por Caminha, sua forma de serem corteses:

Então se começaram de chegar muitos. Entravam pela beira do mar para os batéis, até que mais não podiam; traziam cabaços de água, e tomavam alguns barris que nós levávamos: enchiam-nos de água e traziam-nos aos batéis [...] e pediam que lhes dessem alguma coisa [...] (CORTESÃO, 1999, p.29);

[...] Acenaram-lhes que pousassem os arcos; e muitos deles os iam logo pôr em terra; e outros não (CORTESÃO, 1999, p.39);

[...] Acarretavam dessa lenha, quanta podiam, com mui boa vontade, e levavam-na aos batéis. (CORTESÃO, 1999, p.99).

As diferenças de gênero começam a se apresentar como aquelas em que o *olhar* mais se detém:

Muitos deles [...] traziam aqueles bicos de osso nos beijos. [...] outros, quartejados de cores [...] entre eles três ou quatro moças, bem moças e bem gentis [...] e suas vergonhas tão altas, tão cerradinhas e tão limpas das cabeleiras que, de as muito bem olharmos, não tínhamos nenhuma vergonha (CORTESÃO, 1999, p.29, grifos nossos).

O observador não consegue referir-se às diferenças físicas sem deixar de tangenciar os atributos *de gênero*, depreendendo significados do corpo do outro que se estendem, por contrariedade, ao corpo deles mesmos e que, sem o confronto e a oposição, nenhum dos dois poderia ter:

[...] andava todo cheio de penas, pegadas ao corpo [...] Outros traziam carapuças de penas [...] E uma daquelas moças era toda tingida [...] e certo era tão bem feita e tão redonda, e sua vergonha (que ela não tinha) tão graciosa, que a muitas mulheres da nossa terra, vendo-lhe tais feições, fizera vergonha, por não terem a sua como ela. Nenhum deles era fanado, mas, todos assim como nós [...] (CORTESÃO, 1999, p. 32);

Também andavam, entre eles, quatro ou cinco mulheres moças, nuas como eles, que não pareciam mal. Entre elas andava uma com uma coxa, do joelho até ao quadril, e a nádega, toda tinta [...] e suas vergonhas tão nuas e com tanta inocência descobertas, que nisso não havia vergonha alguma (CORTESÃO, 1999, p. 56);

As escolhas semânticas de que o sujeito observador se vale para narrar as diferenças possuem uma conotação ambígua, contida numa polissemia que comporta os termos em seu valor denotativo, como os designativos das partes do corpo onde se localizam as diferenças mais curiosas, ao mesmo tempo em que são designativos das partes do corpo que suscitam estímulos sexuais (coxa, quadril, nádega, vergonhas, peitos, pernas). Alguns adjetivos e verbos empregados também contêm, sutilmente, um apelo sexual (cerradinhas, limpas das cabeleiras, redonda, graciosa, nuas, descobertas, apareciam, não traziam pano algum).

Os dotes físicos das índias são veementemente enfatizados, sugerindo um projeto de *conjunção carnal*, que passa a significar não um programa, mas uma *sanção* pela empreitada da expedição, o exílio da terra, o trabalho duro da lide com o desconhecido. No que diz respeito à diferença entre os atributos intelectuais e culturais e os atributos físicos das índias, parece haver uma complementaridade, na medida em que sua condição *bestial* pode colaborar para a obtenção, por parte dos portugueses, da sanção pretendida. O *pouco saber* significa também pouca resistência. Além disso, seu código cultural determina um comportamento que corresponde, no código cultural lusitano, à permissividade, que eufemisticamente Caminha nomeia o tempo todo como inocência.

Por outro lado, a condição cultural e intelectual do outro, que Caminha coloca como depreciáveis, pode ser considerada, também, aproveitável, pois a realização do projeto de cristianização tanto mais fácil seria quanto menos resistência houvesse por parte dos *cristianizáveis*, considerando-se seu código cultural rudimentar, sua condição pré-humana, animalizada, em que não apresentam crenças nem idolatrias.

E, segundo a mim e a todos pareceu, esta gente não lhes falece outra coisa para ser toda cristã, senão entender-nos, porque assim tomavam aquilo que nos viam fazer, como nós mesmos, por onde nos pareceu a todos que nenhuma idolatria, nem adoração têm (CORTESÃO, 1999, p.121).

A visualização geral do percurso da construção do projeto de cristianização em paralelo com o percurso do projeto de colonização, na carta, nos permite depreender um encadeamento de programas. O projeto de colonização se coloca como um fim em si mesmo, como o objetivo final, enquanto o projeto de *cristianização* (que se pode considerar uma *rubrica de dominação*) se presta para, além de adicionar uma justificativa mais nobre ao projeto de colonização, ser o meio para que o sujeito entre em conjunção com o *objeto de valor modal* (a submissão do outro pela fé e pelo temor a Deus – cristianização –), que torna o sujeito *competente* para realizar a *performance* e entrar em conjunção com os objetos de valor descritivo desejados: a terra e suas riquezas, o trabalho dos índios, a união carnal com as índias. O estado *animalizado* do outro parece perfeito para a realização das *performances*: fisicamente podem oferecer sua força de trabalho; culturalmente não podem oferecer nenhum tipo de resistência ao processo de dominação, pois não possuem o repertório de operações abstratas necessário para o jogo de poder nas relações sociais interculturais, nem a organização operacional de racionalização de forças, como uma armada, por exemplo, ou grupos de defesa, proteção e ataque.

Essa impressão inicial registrada em ata (a carta), a respeito do outro, cunhou um arquétipo indelével, que se perpetuou em nuances variadas em todo o processo evolutivo das relações entre as duas etnias.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A narrativa de Caminha deixa entrever a constituição do índio brasileiro por meio de, pelo menos, dois percursos narrativos: o primeiro, que consiste na observação do indivíduo nativo da nova terra, a partir do olhar do sujeito observador, bem como na observação do *fazer* desse nativo

sobre esse espaço; e o segundo, que se origina da própria identidade de seus habitantes, em suas múltiplas manifestações, que configuram a relação deles com o lugar, a qual, por sua vez, o define. Na medida em que Caminha vai descrevendo o espaço e seus habitantes e narrando os episódios, o índio vai-se configurando como o resultado da confluência dos simulacros dessas vertentes semânticas (estado natural/selvageria, riqueza e exuberância, possibilidade de dominação e exploração). Entre o *fazer* do observador (chegar, ir em terra, observar) e o modo pelo qual constrói o *ser* dos índios, decorre um evento semiótico, em que se produzem a identidade dos habitantes e a constituição semiótica da imagem do índio. Ocorrem, como foi detectado na análise anterior, numa relação de implicação mútua, as duas construções em paralelo, pois a cada vez que o sujeito narra seus feitos, ações e impressões, necessariamente narra os feitos, ações e impressões dos índios, de onde decorrem, assim, as isotopias que constroem sua identidade (pacifismo, ingenuidade, inferioridade) e, conseqüentemente, as projeções imaginárias a respeito do outro.

REFERÊNCIAS

CORTESÃO, Jaime (Adap.) A carta do descobrimento. **Folha de São Paulo**, Edição Especial, 1999.

GREIMAS, Algirdas Julien. **De l'imperfection**. Paris: Pierre Fanlac, 1987.

HOLANDA, Aurélio Buarque de. **Dicionário Aurélio da Língua Portuguesa**. 5. ed. São Paulo: Editora Positivo, 2010.

LOPES, Edward. Ler a diferença. In: BARROS, Diana Luz Pessoa de (Org.). **Os discursos do descobrimento**. São Paulo: Fapesp/Edusp, 2000, p.11-26.

MERLEAU-PONTY, M. **L'œil et l'esprit**. Paris: Gallimard, 1967.

VALERY, Paul. **Discours sur l'esthétique**. Paris: Gallimard, s/d.