

ÂNGELA MARIA BEDESCHI FARIA

**ESPAÇOS DA MEMÓRIA E A VIAGEM DA
ESCRITA EM *O ENTEADO***

Belo Horizonte
Faculdade de Letras da UFMG
2007

ÂNGELA MARIA BEDESCHI FARIA

**ESPAÇOS DA MEMÓRIA E A VIAGEM DA
ESCRITA EM *O ENTEADO***

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Letras: Estudos Literários da Faculdade de Letras da Universidade de Minas Gerais como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Letras: Estudos Literários.

Área de Concentração: Teoria da Literatura.

Linha de Pesquisa: Literatura, História e Memória Cultural.

Orientadora: Profa. Dra. Haydée Ribeiro Coelho.

Belo Horizonte
Faculdade de Letras da UFMG
2007

À Nilza, mãe querida, cuja fortaleza ainda me surpreende.

Ao Francisco, pelo espírito de companheirismo.

Aos meus filhos, Tales, Marcela e Felipe, minhas eternas crianças.

À nossa vovó “Tonha”, pelo seu exemplo de vida.

AGRADECIMENTOS

À professora Dra. Haydée Ribeiro Coelho, pela dedicada orientação, competência e, sobretudo, critério na condução desse trabalho.

À professora Dra. Graciela Inés Ravetti de Gómez, pelo carinho e apoio nessa construção.

Ao professor Dr. Luiz Claudio Vieira de Oliveira, pela atenção.

Aos meus pais, Nilza e Antônio, e irmãos, pela compreensão e arrimo nessa caminhada.

Ao Francisco, pela sustentação e afeto nesse laborioso percurso.

Aos demais familiares, pela paciência durante todo o processo.

À amiga Antelene Campos Tavares Bastos por ter-me sinalizado o caminho.

Aos amigos do coração Adélia e Clermont Martinelli e Maria Aparecida Ferreira, pelo apoio incondicional.

À Lívia Cristina Guimarães, pela valiosa indicação das obras de Juan José Saer, à Adriana Carvalho Campos Jardim e à Tatiana Salgueiro, pelo convívio agradável durante o curso.

Às secretárias do Programa de Pós-Graduação em Estudos Literários Letícia e Rosana, pela prestimosidade de ambas.

RESUMO

Esta dissertação aborda os espaços da memória e a viagem da escrita em *O enteado*. Para isso, revisita textos de viajantes do século XVI (*Diario del primer viaje*, a *Carta a Luis de Santángel* e a *Relación del tercer viaje*, de Cristóvão Colombo; a *Carta a Don Fernando de Aragón, rey de España* e a *Carta ao amigo Lorenzo de Medici*, de Américo Vespúcio; a *Carta a Dom Manuel*, de Pero Vaz de Caminha; *Naufragios y comentarios con dos cartas*, de Alvar Núñez Cabeza de Vaca) com os quais Juan José Saer dialoga por meio do seu narrador e protagonista.

Palavras-Chave: Juan José Saer; Viagem; Memória; “Historiografia Contrapontual”

RESUMEN

Esta disertación abarca los espacios de la memoria y el viaje de la escritura en *El entenado*. Para esto, revisita textos de viajeros del siglo XVI (*Diario del primer viaje*, *la Carta a Luis de Santángel* y *la Relación del tercer viaje*, de Cristóbal Colón; *la Carta a Don Fernando de Aragón, rey de España*, y *la Carta a el amigo Lorenzo de Medici*, de Américo Vespucio; *la Carta a Don Manuel*, de Pero Vaz de Caminha; *Nafragios y comentarios con dos cartas*, de Alvar Núñez Cabeza de Vaca) con quienes Juan José Saer dialoga por medio de su narrador y protagonista.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	9
REVISITANDO A VIAGEM E OS TEXTOS DO SÉCULO XVI	21
A VIAGEM E OS RELATOS NUM CONTEXTO DE TRANSIÇÃO	21
COLOMBO E A CONSTRUÇÃO DAS PRIMEIRAS IMAGENS DA AMÉRICA .	25
A AMÉRICA E O MITO DO PARAÍSO	30
VESPÚCIO: A VIAGEM E AS CARTAS	32
UM OLHAR PERSCRUTADOR	35
PERO VAZ DE CAMINHA E A ARTE DE PERSUADIR	39
A BUSCA DA SEMELHANÇA COMO FORMA DE IDENTIFICAÇÃO	41
ALVAR NÚÑEZ CABEZA DE VACA: UM TORTUOSO PERCURSO	43
DOS NAUFRÁGIOS À ESCRITA	46
ESPAÇOS DA MEMÓRIA	54
LIDANDO COM A DIVERSIDADE DE TEMPOS	54
O PERCURSO DO NARRADOR PELA MEMÓRIA	56
DA CASA, DO QUARTO À ESCRITA	58
O PORTO	61
A TRAVESSIA DO MAR E O CORPO COMO ESPAÇO DE TRÂNSITO	62
A CHEGADA NO RIO DA PRATA E O ESPAÇO INDÍGENA	65
O OLHAR DO BRANCO SOBRE O ÍNDIO	67
ESQUADRINHANDO A “CASA DO MUNDO”	69
ACAMPAMENTO DE SOLDADOS ESPANHÓIS	75
CONVENTO	78
A VIAGEM DA ESCRITA	81
O NARRADOR E SEU UNIVERSO IMAGINADO	81
NARRAR E ENCANTAR	82
COMICIDADE E IRONIA	87
O RITUAL DA ESCRITA	93
A ARTE DE DIZER O OUTRO E A DE RECONFIGURAR CONTEXTOS	96

VISUALIZANDO A EXPERIÊNCIA E SUAS REPRESENTAÇÕES	99
O ENTEADO E OUTROS RELATOS DE VIAJANTES	103
CONCLUSÃO	110
REFERÊNCIAS	115
REFERÊNCIAS DO AUTOR	115
REFERÊNCIAS SOBRE O AUTOR	116
REFERÊNCIAS GERAIS	118

INTRODUÇÃO

A princípio, tinha em mente, como projeto de dissertação de Mestrado, a análise de relatos de viagem sobre o Brasil, produzidos no século XIX, por viajantes estrangeiros naturalistas e artistas que aqui chegaram, para catalogarem e ilustrarem a fauna e a flora tropical. Naquele século, com o apogeu da ciência e, conseqüentemente, com a aplicação do método científico, pautado nos mecanismos da observação e comprovação do material em estudo, toda a América recebeu levas de pesquisadores franceses, ingleses, alemães e holandeses em função do seu rico parque de espécimes vegetal e animal e de diversas nações indígenas.

Meu intento era o de proceder a uma leitura crítica de algum tipo de relato (científico, histórico ou artístico) em contraponto com uma narrativa ficcional, cuja estrutura dialogasse com o gênero relatos de viagem, viabilizando, assim, a contextualização da viagem, do contato do estrangeiro com o homem local e a visão construída sobre a terra visitada.

Formulava esse projeto, quando me matriculei na disciplina “Seminário de Literatura Comparada – Interloções críticas: Brasil e América Latina” (primeiro semestre de 2003), no curso de Pós-graduação desta Faculdade, ministrada pela professora Haydée Ribeiro Coelho, e acabei alterando a estrutura do projeto, sem contudo abrir mão da literatura de viagem. O contato, que fui tendo com o pensamento crítico de escritores latino-americanos, pela sua produção crítica e literária, direcionou minha pesquisa, levando-me a atentar para outros ângulos pertinentes ao intercâmbio das culturas e ao processo advindo dessa relação.

A outra disciplina, intitulada “Seminário de Crítica Literária Comparada: América Latina”, ministrada pela professora Graciela Ravetti, me trouxe, também, temas recorrentes no *corpus* selecionado, como a memória, a tradição, a alteridade e outros, que só vieram a reforçar a estruturação e direcionamento do meu trabalho. Ressalto, portanto, que esta dissertação nasceu do entrelace dessas duas disciplinas não só pelo que foi ministrado nos respectivos cursos, no que diz respeito à abordagem literária e teórica, mas, sobretudo, pela produção crítica de ambas as docentes que, juntamente com outras teorizações, contribuíram em muito para as reflexões apresentadas nesta dissertação.

A partir dessas disciplinas, alicercei minha pesquisa com base em alguns dos escritores e ensaístas latino-americanos para a reflexão crítica sobre a viagem, a identidade, a

alteridade, a memória e o exílio, aspectos que me serviram para o estudo do romance *O enteado*, de Juan José Saer.¹

No que concerne aos relatos de viagem e à iniciativa dos viajantes, configurada na coleta de espécimes, para dar mostras ao metropolitano da exuberante natureza tropical, prenunciou um roteiro com destinação futura. A imagem dos frutos da terra e do seu nativo deixou trilhas abertas ao entrecruzamento de saberes. Portanto, não soa estranho dizer que muito da inspiração de trabalhos de naturalistas, artistas, antropólogos e etnólogos do século XIX,² relativos à seleção de dados e exemplares destinados às pesquisas, deveu-se, em parte, ao conteúdo narrado pelos cronistas do século XVI.

Através da extensa bibliografia sobre viagem, inclusive considerando os recentes trabalhos sobre o tema, elaborados por ocasião das comemorações dos quinhentos anos do descobrimento da América, retomo o tema da viagem não para ressaltar objetivos e intenções que resultaram no empreendimento expansionista, mas para refletir sobre esse passado e, principalmente, indagá-lo com a finalidade de identificar suas possíveis correlações com acontecimentos atuais.

Na escolha do *corpus*, priorizei diários e crônicas de viajantes que estiveram a serviço da Corte espanhola, em função de a obra *O enteado* ter sido escrita por um escritor argentino, na contemporaneidade, o qual revisita o cenário desta colonização na América do Sul. Contudo, optei por introduzir duas crônicas relativas às viagens realizadas pela Corte portuguesa, que servirão de complementaridade aos textos referentes à conquista espanhola, por considerar o fato de terem sido ambas as Cortes as primeiras a enviarem expedições às terras americanas, concebidas, a princípio, para as Índias. A correlação entre as crônicas, referentes às viagens de espanhóis e portugueses à América, possibilitará apontar distinções que particularizam a visão de cada viajante como também as singularidades da intenção das duas Cortes, que, apesar de se acharem compromissadas com a missão catequizadora de povos não-europeus, mal dissimulavam sua posição de oponentes no projeto expansionista.

Nesse sentido, a seleção dos relatos abarca o *Diario del primer viaje*, a *Carta a Luis de Santángel* e a *Relación del tercer viaje*, de Cristóvão Colombo; a *Carta a Don Fernando de Aragón, rey de España* e fragmentos da *Carta ao amigo Médici* (sobre o Brasil), de Américo

¹ SAER, 2002.

² No segundo semestre de 2003, tive acesso à uma densa bibliografia de cronistas estrangeiros e brasileiros do século XIX, por meio da disciplina intitulada “Literatura Brasileira e Outras Literaturas: Relatos de Viagem no Brasil, Século XIX”, ministrada pelo professor Marcus Vinícius de Freitas. Estes viajantes, naturalistas e artistas, além de retratarem a riqueza da flora e da fauna americanas, estabeleceram relações entre paisagismo, ciências e literatura, concedendo ao Ocidente, à maneira dos viajantes quinhentistas, a construção de imagens dos territórios visitados.

Vespúcio; a crônica *Naufragios y comentarios con dos cartas*, de Alvar Núñez Cabeza de Vaca; e *A carta de Pero Vaz de Caminha*.³

Com relação ao projeto das viagens, cabe-me ressaltar que o retorno de alguns viajantes à América, como sucedeu a Colombo, a Vespúcio e a Cabeza de Vaca, não se deveu, única e exclusivamente, ao avanço de projeções já encetadas nas Colônias, mas, sobretudo, à experiência adquirida proveniente do contato com a outra cultura. Basta atentar para o fato de o retorno de Cabeza de Vaca ter ocorrido à América do Sul, na região do Prata⁴ em decorrência de sua experiência anterior na Flórida.

Os textos de Cristóvão Colombo vão retratar seu incansável percurso de busca do império asiático, pontilhado em suas viagens ao solo americano, o qual lhe confere o direito de se tornar uma referência para outros viajantes por ter sido o primeiro a pisar o solo americano e a facultar à Europa as imagens do Novo Mundo.

As crônicas de Américo Vespúcio, resultantes das suas três viagens à América, sendo a primeira para a Espanha e as outras duas para Portugal, traçam o roteiro de um viajante que direciona um olhar perscrutador tanto para a terra quanto para os costumes dos nativos. Pautadas em conhecimentos geográficos, suas observações lhe permitirão desconfiar da contigüidade das terras descobertas por Cristóvão Colombo e por Pedro Álvares Cabral, os quais as supunham ilhas.

A crônica de Pero Vaz de Caminha se revela em consonância com a de Colombo, uma vez que ambos buscam ver, na cultura indígena, uma semelhança com os padrões europeus. O cronista, não encontrando nos nativos princípios morais e valores dos quais se supunha detentor, copia o gesto de Colombo, se posicionando favorável à urgência de introduzi-los na civilização e na catequese.

O texto de Cabeza de Vaca constitui um relato etnográfico, sob a forma de um relatório, em razão da compilação de costumes, crenças, línguas, hábitos alimentares, dados geográficos e outros que ele tencionava propiciar ao monarca. Não obstante seu comprometimento ideológico, a crônica revela comportamentos e características dos índios até então não registrados por quase nenhum viajante do século XVI.

No que diz respeito a esses textos, vou proceder à sua leitura para dialogar com a obra *O enteado*, de Juan José Saer, tendo em vista o fato de a narrativa do romancista argentino fazer remissão ao contexto dessa época, que se transforma à luz de outra perspectiva do

³ CAMINHA, 2001.

⁴ Este aspecto está sendo abordado no primeiro capítulo na página 53.

século XXI. Nesse sentido, a obra, em questão, será lida em contraponto com os relatos quinhentistas, visto tratar-se de uma retomada da viagem da época da Conquista.

Juan José Saer nasceu em Serodino - Província de Santa Fé – Argentina – em 1937. Foi professor de História do Cinema e Crítica e Estética na Universidad Nacional del Litoral. Em 1968, estabeleceu-se em Paris, onde foi professor de literatura na Faculdade de Letras da Universidade de Rennes e escreveu grande parte da sua obra, que hoje se encontra traduzida em vários idiomas. Sua vasta produção literária e crítica o situou como uma das maiores expressões da literatura argentina e da literatura mundial.

Ele manteve o gesto da escrita como registro de uma literatura que atravessa a geografia. Nessa direção, um aspecto significativo da narrativa saeriana é que ela não se confina na pura referencialidade a elementos e tradições latino-americanos, o que o leva a afirmar que “la narración no es un documento etnográfico, ni un documento sociológico, ni tampoco el narrador es un término medio individual cuya finalidad sería la de representar a la totalidad de una nacionalidad”.⁵ Assim, de forma igual a Borges, Juan José Saer reclama para si o direito de herdeiro de todo o conjunto ocidental de bens culturais.

Em se tratando da obra *O enteado*, o escritor cria um universo ficcional a partir do episódio ocorrido com Juan Díaz de Solís, para refletir sobre questões significativas como as referentes aos conflitos culturais, a imposição de valores e comportamentos da cultura dominante, com o intuito de captar a presença do passado na atualidade.

No que se refere à expedição de Solís, ressalta-se que ela tinha por objetivo explorar a região do Prata e inspecionar se as “Molucas” ficavam em terras de domínio espanhol. O capitão Solís partiu do porto de Lepe, na Espanha, com duas caravelas, contornou o litoral brasileiro e em janeiro de 1516 chegou à foz do imenso rio, o qual batizara de “Mar Dulce”. Contudo, à medida que as caravelas avançavam, os tripulantes percebiam que estavam sendo seguidos pelos índios. Como estes lhes faziam sinais, o capitão resolveu atender. Ele e os companheiros, que o seguiram em direção aos índios, foram mortos. Destes, apenas deixaram um sobrevivente, “chamado Francisco del Puerto, um menino de quatorze ou quinze anos”.⁶

O enteado, editado em 1983, trata da viagem de uma expedição espanhola à região do Rio da Prata, ocorrida no século XVI, cujo protagonista é o único sobrevivente de um confronto, deflagrado pelos *colastiné* contra os tripulantes da sua nau. Na companhia da tribo, ele permanece por dez anos e, durante essa convivência, altera sua perspectiva em relação aos

⁵ A narração não é um documento etnográfico, nem um documento sociológico, nem tampouco o narrador é um meio-termo individual cuja finalidade seria a de representar a totalidade de uma nacionalidade. (SAER, 1988, p. 10). (Tradução nossa).

⁶ HERRERA Y TORDESILLAS, Antônio. 1944, p. 47.

índios. Da aldeia, o protagonista, cognominado de enteado, é despedido para cumprir um propósito, qual seja, o de representar os *colastiné* como se assim fosse o seu narrador.

No trajeto, ele é capturado e conduzido para um acampamento de espanhóis, instalado na região, onde permanece sob a custódia de um pároco até que o encaminham para um convento, na Espanha, onde se instala sob os cuidados do padre Quesada. Quando da morte desse padre, o enteado associa-se a uma trupe de comediantes, cumpre com ela um extenso roteiro de viagem, vindo depois a desvincular-se dela, movido pelo desejo de escrever seu relato. Já octogenário, entrega-se à rememoração, perpassada por lembranças vividas entre os *colastiné*.

Quando selecionei essa obra como objeto de estudo, fiz antes um levantamento bibliográfico que contemplasse dissertações, teses e trabalhos realizados no Brasil entre entrevistas e colóquios. Dos vários textos, mencionados na bibliografia desta dissertação, separei aqueles que mantêm uma conexão com meu trabalho, dando prioridade à memória, fio condutor da narrativa de Juan José Saer.

Dentre as referidas produções críticas, destaco o estudo de Graciela Ravetti, intitulado *Narrativas performáticas*,⁷ cujas considerações foram-me pertinentes à fundamentação de pontos de reflexão, que procuro aprofundar neste trabalho. No referido ensaio, a autora se vale da expressão que o intitula, para se referir a “tipos específicos de textos escritos, nos quais certos traços literários compartilham a natureza da performance”,⁸ tanto no âmbito cênico quanto no político-social.

Ao tratar destes textos, a ensaísta procura não só defini-los como também apontar as condições que favorecem seu surgimento, chamando a atenção para os aspectos que aquelas duas noções compartilham, seja na esfera da teatralização ou da agitação política. Segundo ela, estes implicam a exposição do sujeito enunciador e do local de enunciação; a recuperação de comportamentos que deixam entrever as cicatrizes e tensões de alguma experiência vivida; a exibição de rituais íntimos quanto a situações da autobiografia, entre outros.⁹

A ensaísta salienta que quando um objeto artístico ou do local de enunciação é transportado do âmbito privado ao público, “os fatos e lugares resultam dotados de novos significados políticos e culturais”. E é justamente para o exame das propriedades que esses fatos adquirem, nessa passagem, que a ensaísta se volta, para definir uma perspectiva performático-performativa. Dentre as produções artísticas citadas, que se configuram por

⁷ RAVETTI, 2002.

⁸ RAVETTI, 2002, p. 47.

⁹ RAVETTI, 2002, p. 47.

aquela perspectiva, ela situa a obra *O enteado* a que, embora contextualize um passado impossível de ser restituído, a recorrência se faz a partir de “lugares e escritos ‘reais’”.¹⁰

Outro trabalho de que me vali, e que retrata bem o procedimento de retomada do passado, se refere à obra *Genealogías culturales: Argentina, Brasil y Uruguay en la novela contemporánea (1981-1991)*, de Florencia Garramuño.¹¹ A ensaísta ressalta que os países do cone sul, mencionados no título, foram cenários de intensa preocupação com o passado, manifestada tanto na literatura quanto em outras formas de produção artística. Esse aspecto, ao ocorrer em vários campos e em cenários de culturas e tradições distintas, tem um caráter heterogêneo. Assim, ao procurar refletir sobre a recorrência ao passado, Garramuño opta por obras nas quais capta procedimentos ou dispositivos que demonstram a peculiaridade do retorno de fatos ou cenas passadas na atualidade.

As obras selecionadas pela ensaísta, dentre as quais ela situa *O enteado*, desenvolvem uma estrutura temporal similar, pois as narrativas se constroem sobre um contraponto temporal, permitindo, assim, confrontar dois ou mais momentos ou histórias diferentes. Na sua concepção, essas narrativas buscaram, no passado, a chave do presente e se utilizaram do passado como uma forma de compreender e alegorizar, ao mesmo tempo, o presente.

Outro estudo elaborado, com base na obra *O enteado* e que me cabe destacar, é o texto *Duas interpretações da imortalidade: “El inmortal” e El entenado*, de Guillermo Giucci. Tencionando fazer uma breve abordagem do ensaio, deter-me-ei apenas na parte concernente à obra que constitui objeto de análise desta dissertação.

O crítico abre seu ensaio com uma citação da carta *História da Província Santa Cruz*, de Pero Gândavo, a qual ressalta que os temas escrita, memória e imortalidade se encontram entrelaçados como a definir a possibilidade de a escrita tornar os homens imortais. Segundo o cronista português, essa condição, estando ausente nos índios, remetia-os à outra, à falta de memória que, por sua vez, representava uma forma de barbarismo. Outro aspecto, do qual se valeu para legitimar seu argumento, decorreu do desconhecimento dos índios em relação às letras F, L e R, que apontava para a ausência de fé, lei e rei.

Na concepção de Giucci, as fontes escritas mais antigas já tematizavam o drama da busca da imortalidade. Parafraseando Le Goff na referência que faz à memória funerária, lapidar e marmórea que objetiva imortalizar o indivíduo, Giucci assinala que os registros historiográficos constam de nomes de muitos heróis, que o mito se encarrega de eternizar. E é,

¹⁰ RAVETTI, 2002, p. 47, 55.

¹¹ GARRAMUÑO, 1997.

justamente, nas duas obras, citadas no título do ensaio, que ele procura verificar o vínculo entre escrita, memória e imortalidade.

No que diz respeito à obra *O enteado*, Giucci salienta que Saer recria um extraordinário universo fictício para onde convergem a imagem e a palavra; o primitivismo e a racionalidade; a experiência e o simulacro; o sentido e o absurdo da vida. Segundo ele, o romance nos remete ao choque entre as culturas e ao reino da memória e Saer se instalou naquele espaço, ocupou seu silêncio, convertendo-o num “presente novo”.¹²

A respeito do tema de viagem, atento para o fato de ter utilizado uma bibliografia que tem sido desenvolvida no âmbito acadêmico. Em sua obra *Viajantes do maravilhoso: o novo mundo*,¹³ Guillermo Giucci, ao retomar as viagens de descobrimento, faz um mapeamento das rotas intentadas por vários viajantes que, impulsionados pelos rumores de metais preciosos, embrenharam-se em regiões inexploradas e estranhas em nome das Cortes e da Cristandade. Inseridos num contexto histórico de transição, os viajantes contavam, apenas, com conhecimentos geográficos rudimentares e informações deficientes, absorvidas dos relatos medievais que confundiam dados com mistérios. Nesse particular, a Ásia, com seus interiores ignotos e imaginários, impregnou, na mente dos europeus medievais, o maravilhoso, os monstros pavorosos e os paraísos fantásticos. Cerca de duzentos anos depois das viagens de Marco Pólo por este continente, com uma modalidade peculiar de deslocamento, a viagem de posse, os exploradores europeus chegam ao Novo Mundo.

Pautados na ideologia utilitarista, estes viajantes consideraram como mais significativo, para eles, não o encontro entre as duas culturas e, sim, a anexação dos novos territórios aos domínios das Cortes. Nesse momento, a América passou por um período de revelação geográfica, tendo em vista as explorações que foram se dando em decorrência da chegada de expedições em diversos pontos do continente. Baseado nesse fator, o crítico infere que não existiu uma Conquista única, mas várias; nem uma História e, sim, uma teia de histórias.

A intenção dos conquistadores, que conduziu planos e cobiçosos ao novo continente, por pouco converteu a tomada de posse em signo anunciador de guerras e mortes, submissão de indígenas, campos de exploração de metais, fundação de cidades, e as Índias Ocidentais, plenas de promessas, degeneraram-se em território de pesadelo.¹⁴

¹² GIUCCI, 1990, p. 397-403.

¹³ GIUCCI, 1992.

¹⁴ GIUCCI, 1992, p. 19.

Na obra *Os olhos do império: relatos de viagem e transculturação*,¹⁵ Mary Louise Pratt contextualiza as viagens de europeus com o enfoque voltado para o contato do estrangeiro com o nativo, ao mesmo tempo que averigua interesses e momentos distintos em que elas se deram. A ensaísta chama a atenção para a importância que tiveram os relatos de viagem na fomentação dos empreendimentos expansionistas e na repercussão dos mesmos junto ao público leitor metropolitano. Segundo ela, seu livro visa a um estudo de gênero – o relato de viagem – e a uma crítica à ideologia imperialista, cujo tema principal “é o de como os livros de viagem de europeus sobre regiões do mundo não europeu chegaram (e chegam) a criar a “temática doméstica” do euroimperialismo”.¹⁶

A análise de Mary Louise Pratt se concentra em textos que tratam de expedições realizadas a partir de 1750. Para isso, ela se vale do conceito “zona de contato”, para operar sua leitura, o que lhe permite estudar o contato entre as culturas e as condições nas quais este se instituiu. Esse conceito, que é recorrente ao longo da sua obra, se refere a “espaço de encontros coloniais, no qual as pessoas geográfica e historicamente separadas entram em contato umas com as outras e estabelecem relações contínuas, geralmente associadas a circunstâncias de coerção, desigualdade radical e obstinada”.¹⁷

Em *Cultura e imperialismo*,¹⁸ Edward Said faz uma abordagem do tema da viagem por meio de textos produzidos por escritores em cujos territórios ocorreu a experiência da exploração colonial. Sua leitura forneceu subsídios que permitiram pensar nas formas de dominação imperialista. Nessa direção, faz-se interessante sua assertiva, em se tratando de um procedimento que se pautou no passado, cujas projeções perduraram no tempo.

A invocação do passado constitui uma das estratégias mais comuns nas interpretações do presente. O que inspira tais apelos não é apenas a divergência quanto ao que ocorreu no passado e o que teria sido esse passado, mas também a incerteza se o passado é de fato passado, morto e enterrado, ou se persiste, mesmo que talvez sob outras formas.¹⁹

Lançando o olhar para o movimento, intentado pelos europeus em busca de outras regiões, Said ressalta que todas as narrativas de viagem, tanto as produzidas pelos exploradores do final da Renascença, quanto as produzidas pelos naturalistas e etnógrafos do

¹⁵ PRATT, 1999.

¹⁶ PRATT, 1999, p. 28.

¹⁷ PRATT, 1999, p. 31

¹⁸ SAID, 1995.

¹⁹ SAID, 1995, p. 33.

século XIX, constituíam-se como meios de reunir, através de mapas, palavras e intenções, as regiões estranhas e inexploradas e convertê-las em lar para o viajante estrangeiro, ao mesmo tempo que se realizava a subjugação do nativo ao discurso colonizador.

Abordando a viagem, Tzvetan Todorov, em *A conquista da América: a questão do outro*,²⁰ estabelece um diálogo entre os relatos produzidos por conquistadores ou cronistas europeus, cujas expedições se sucederam à primeira viagem de Colombo. Baseando seu estudo em intenções e atitudes desses viajantes, o crítico elege como tema central da sua obra a percepção dos espanhóis em relação aos índios e aponta duas razões que fundamentaram sua escolha. A primeira decorre do fato de ser a descoberta dos americanos o encontro mais surpreendente da nossa história, visto ter sido marcado por radical estranheza.

Ao avaliar o contato das duas culturas, o crítico observa: “O encontro nunca mais atingirá tal intensidade, se é que esta é a palavra adequada. O século XVI veria perpetrar-se o maior genocídio da história da humanidade”. Além desse encontro “paradigmático”, Todorov demonstra a segunda razão: “é a conquista da América que anuncia e funda nossa identidade presente”.²¹

Tentando fazer uma distinção entre as diferentes formas de atuação dos conquistadores, o crítico define três eixos, a saber: o primeiro diz respeito a um julgamento de valor (o outro é bom ou mau); o segundo aponta para a ação de aproximação ou de distanciamento em relação ao outro (identificação ou assimilação do outro, que implicava a imposição da imagem do europeu); o terceiro recai para a indiferença (conheço ou ignoro o outro).²²

Ao longo de toda a obra, Todorov aponta o desejo de poder dos europeus e de aquisição de riquezas, focalizando em que base se deu o processo da conquista. Assim, direciona o leitor à reflexão sobre questões que foram fundamentais na execução do empreendimento expansionista europeu como as estratégias, o discurso colonizador e o cumprimento de metas que resultassem na dominação dos povos indígenas, legitimando a desigualdade e a intolerância à cultura do outro.

No que tange ao tema da memória, tomei como ponto de partida a tese *Exumação da memória* com base em *Maíra*,²³ de Haydée Ribeiro Coelho, por ter-me servido de apoio para o desenvolvimento do meu estudo, em função dos aspectos nela enfocados, concernentes não

²⁰ TODOROV, 1999.

²¹ TODOROV, 1999, p. 6.

²² TODOROV, 1999, p. 223.

²³ COELHO, 1989.

só à viagem e à memória, como também ao universo indígena, temas predominantes em meu trabalho.

A busca do passado, que se expressa por meio da retomada de conteúdos e suportes, possibilita um diálogo com realidades pertinentes a ele. Esse fato tem sido visto com positividade por vários críticos, os quais têm indicado novos contornos em relação ao tema da memória. Para eles, o passado não é abordado no âmbito “da re-presentação, mas sim da apresentação enquanto construção a partir do presente”.²⁴ Alguns deles, como Elizabeth Jelin,²⁵ procuram entender as memórias como processos subjetivos, ancorados em experiências e em marcas simbólicas e como objeto de disputas, tendo em vista a visão diferenciada dos indivíduos sobre o passado e a preocupação em reconhecer que existem mudanças históricas no sentido do passado.

Esse movimento de recuperação da memória está presente nos trabalhos de pensadores e estudiosos, dentre os quais cito alguns como Maurice Halbwachs, Walter Benjamin, Yosef Yerushalmi, Márcio Seligmann-Silva, Elizabeth Jelin, Florencia Garramuño, Haydée Ribeiro Coelho, Graciela Ravetti e outros que nortearam esta pesquisa.

Considerando a argumentação em torno dos temas da viagem e da memória, mediante a bibliografia consultada, ressalto que meu estudo, embora complementar à bibliografia consultada sobre Juan José Saer, faz uma análise comparativa entre os textos de viajantes quinhentistas e a obra *O enteado*. Além disso, relaciono o modo como o escritor argentino trata a viagem e aquela focalizada por Mary Louise Pratt e Edward Said, teóricos da cultura.

Esta dissertação tem como objetivos: relacionar as crônicas dos viajantes do século XVI com a obra *O enteado*, de Juan José Saer; comparar as viagens abordadas no primeiro capítulo com aquela narrada no romance, procurando destacar a visão particularizada de cada viajante; abordar o narrador e o ritual da escrita, para mostrar a perspectiva diferenciada, trazida por Juan José Saer, em relação aos cronistas.

No primeiro capítulo, a viagem da época da Conquista será contextualizada com base nos textos produzidos por Cristóvão Colombo, Américo Vespúcio, Pero Vaz de Caminha e Alvar Núñez Cabeza de Vaca, cujos escritos demarcaram seu espaço, no cenário europeu, com a legitimação da representação do outro, da criação de estereótipos e da ideologia utilitarista.

No segundo capítulo, as categorias do espaço e do tempo serão enfocadas, tendo em vista a escrita do narrador ter sido realizada pela memória. O narrador, instalado no seu

²⁴ SELIGMANN-SILVA, 2003, p. 70.

²⁵ JELIN, 2002.

quarto, se desloca do presente ao passado e transita por espaços, retidos na lembrança, os quais lhe trazem o passado de forma fragmentária, sem demarcações temporais nítidas, levando-o a lidar com a espacialização de tempos.

No terceiro capítulo, a postura do narrador será focalizada, partindo da idéia do narrador tradicional, descrito por Walter Benjamin, uma vez que seu procedimento revela semelhança com ambos os narradores referidos pelo crítico: o marinheiro, narrador que porta o saber de terras distantes e o camponês, narrador sedentário.

No seu relato, o narrador procede a um ritual (da escrita), prática que se apropria dos índios, à sua maneira, para lidar com as lembranças amargas que irrompem durante o processo da rememoração.

Pelo exposto, a abordagem da viagem será feita com base na perspectiva diferenciada de alguns críticos, dentre os quais serão destacadas as reflexões de Guillermo Giucci, Tzvetan Todorov, Mary Louise Pratt e Edward Said.

O estudo da viagem, relacionado à perspectiva de “zona de contato”, de Mary Louise Pratt, e à “historiografia contrapontual”, de Edward Said, refletirá sobre as relações de poder e as estratégias discursivas imperialistas utilizadas pelo colonizador. Para abordar o contato entre índios e brancos, este estudo não pode prescindir do auxílio da Antropologia e da História. Para tanto, recorre às pesquisas desenvolvidas pelo mitólogo Mircea Eliade e pelos antropólogos Claude Lévi-Strauss e Eduardo Viveiros de Castro. Relativamente à História, dentre as fontes pesquisadas, examinará aquelas trazidas pelos historiadores Martin Fernandez Navarrete, Ronaldo Vainfas e Boris Fausto.

No que tange ao percurso do protagonista do romance *O enteado*, de Juan José Saer, pelos espaços da memória, o conceito de espaço será analisado com base nos enfoques de Gaston Bachelard e Osman Lins, os quais procuram sistematizar os diversos aspectos espaciais presentes na narrativa. A memória será abordada com base nas contribuições trazidas pelas obras e estudos de Walter Benjamin, Márcio Seligmann-Silva, Elizabeth Jelin, Florencia Garramuño e Haydée Ribeiro Coelho, que atentam para outras formas de representação do passado, em detrimento da historiografia tradicional. Relativamente às relações de poder, sob as quais o protagonista esteve submetido, durante a viagem, recorre ao filósofo Michel Foucault.

No tocante à postura do narrador, será analisado com base nas reflexões de Walter Benjamin, constantes do seu ensaio²⁶ e o ritual da escrita, procedimento por meio do qual o

²⁶ BENJAMIN, 1994, p. 197-221.

narrador contempla os índios *colastiné*, será abordado sob a perspectiva performático-performativa utilizada por Graciela Ravetti. Em relação à comédia, realizada no interior do romance do escritor argentino, será utilizada a noção de riso para Henri Bérghson. Esse aspecto desencadeará comentários sobre a ironia.

REVISITANDO A VIAGEM E OS TEXTOS DO SÉCULO XVI

Só o marinheiro amante do perigo sente na pele das entranhas as emoções do desenrolar do tempo na imperceptível movência do corpo pelo espaço.

SANTIAGO, 1995.

A VIAGEM E OS RELATOS NUM CONTEXTO DE TRANSIÇÃO

No final do século XV, os viajantes que retornavam à Europa da costa da África e de algumas ilhas do oceano Atlântico consideravam-se sobreviventes que driblaram os perigos, acentuando esse dado em detrimento de outros. Por mais que tivessem captado noções das novas terras, dos nativos e da cor local, sua palavra ilustrava uma verdadeira história de sobrevivência, fechando o circuito da narração em torno de assuntos como: tempestades, ameaça de naufrágios, fome, doenças, água salobra, guerras, mortes, como se a inserção nesse quadro os projetasse vencedores. Mesmo que cientes de tais contingências, não era incomum o reingresso de navegadores em outras expedições, os quais superavam os dissabores em função do sonho de conquista, de enriquecimento rápido e, em menor escala, do conhecimento do mundo não-europeu.

Das inúmeras viagens européias, ocorridas no final desse século e ao longo do século XVI, este capítulo contempla as realizadas pela Península Ibérica por duas razões. A primeira se deve ao fato de ter sido Cristóvão Colombo o navegador que se aventurou à travessia do Atlântico pelo lado oeste e o primeiro a pisar o solo americano, concedendo à Espanha a conquista do Novo Mundo; a segunda, por ter sido Bartolomeu Dias o primeiro a atravessar o tortuoso cabo da Boa Esperança, passagem temida pelos navegadores, em função do encontro dos oceanos Índico e Atlântico. A partir da entrada naquele oceano, foi possível a chegada de Vasco da Gama às famosas Índias.²⁷ De toda a Europa, as duas Cortes peninsulares foram as que mais realizaram investidas no curso do quatrocentos pelas costas africanas e pelas ilhas do Atlântico.

²⁷ A expansão ultramarina desenvolveu-se ao longo da costa ocidental africana e nas ilhas do oceano Atlântico. Sem penetrar no interior africano, os portugueses foram estabelecendo feitorias, na costa, que eram postos fortificados de comércio de onde levavam ouro em pó, marfim, pimenta e, a partir de 1441, escravos. Já nas ilhas do Atlântico, os portugueses realizaram experiências significativas com o plantio. Após disputar com os espanhóis e perder para eles a posse das Ilhas Canárias, eles conseguiram se implantar nas ilhas: Madeira (1420), Açores (1427), Cabo Verde (1460), São Tomé (1471). (FAUSTO, 2006, p. 28).

Nesse sentido, verifica-se que a Espanha e Portugal foram os primeiros países a se lançarem no empreendimento expansionista econômico e político da Europa, aliado ao da Igreja, cujas Cortes cristãs acreditavam ter a missão de levar a catequese aos povos não-europeus. Tendo em vista a prioridade desses aspectos, a seleção dos textos foi definida com base em expedições que tiveram grande repercussão em toda a Europa: os escritos de Cristóvão Colombo relativos às suas quatro viagens; as famosas cartas de Américo Vespúcio, as quais suscitaram movimentos na Europa tanto na área econômica quanto na cultural com base nas informações concernentes às suas três viagens à América; a carta de Pero Vaz de Caminha sobre a imensa ilha de Santa Cruz e a carta-relatório de Alvar Núñez Cabeza de Vaca sobre a expedição de Narváez que, após uma década, apresenta os resultados, esperados pela Espanha, por meio de iniciativas objetivadas segundo a intenção da Corte de Castela por este viajante.

As viagens de conquista inseriram o europeu num contexto de transição. Este, quando não participante, era um ouvinte de lendas, histórias e novidades transmitidas nos portos e mercados vindas de ilhas, enquanto discussões acaloradas entre nobres, padres e sedentos armadores navais já se faziam freqüentes. Definindo prioridades, os dois poderes, a Corte e a Igreja, conjugam interesses em favor de um ambicioso processo de expansionismo, viabilizando, assim, as condições propícias a mudanças significativas no cenário europeu.

Contingências internas sinalizavam à Europa a ampliação do mercado interno, para atender às urgências de uma sociedade burguesa, ávida por novidades e, principalmente, para escapar da especulação praticada pelos venezianos, que monopolizavam as especiarias do Oriente.²⁸ No que concerne à Espanha, a expulsão dos mouros e, posteriormente, a dos judeus foi um dos fatores determinantes que a encorajou à opção por novos empreendimentos. Nessa direção, torna-se decisiva a “busca e conquista de terras e povos colonizáveis”.²⁹

O navegador, errante pelas Cortes a pleitear patrocínio, encontra-se dividido entre os mistérios que obnubilam a sua mente e a razão tecnológica, alicerçada na forma de instrumentalidade moderna como a bússola, o quadrante, o astrolábio, cartas de navegação, recursos esses que lhe possibilitariam conciliar as metas de uma expedição.

Transitando entre dois pólos, ele tem na sua retaguarda como referência os relatos medievais, os quais se pautavam na conjunção do lendário e do experimentado num grau de equivalência com o que o ocidental imaginava sobre a viagem, ou seja, o relato refletia o

²⁸O monopólio das especiarias estava nas mãos de Veneza, única república européia que podia negociar diretamente com os turcos de Constantinopla, obtendo lucros extraordinários com a distribuição dos produtos para o resto da Europa. (BUENO, 1998, p. 43).

²⁹BOSI, 1993, p. 13.

imaginário europeu e esse, por sua vez, era alimentado pelo viajante. Essas narrativas, na concepção de críticos culturais, acrescentaram ao imaginário do Ocidente a dimensão do maravilhoso.

No livro *Viajantes do maravilhoso: o novo mundo*, Guillermo Giucci faz uma abordagem sobre esse período, a que se pode denominar de transitório e em quais condições as viagens da Conquista foram concebidas, tendo em vista as projeções e mudanças do cenário europeu, cujo viajante se situou com certa notoriedade. Segundo o crítico, dentre a pluralidade de fatores que concorreram para a rota do expansionismo, as narrativas de viagem contribuíram para aguçar a vontade do ocidental de desvendar o ignorado. O público-leitor, que já se fazia presente nessa atmosfera, deu sua cota de contribuição, ao concorrer com sua força imaginativa pautada na curiosidade. Nesses termos, ele pontua:

Testemunho e lenda confundem-se nos relatos de viagens de fins da Idade Média. A inexistência de um método crítico que questionasse a produção do conhecimento histórico-científico apagava as fronteiras que hoje separam a história da ficção. Os anacronismos eram muitos, personagens reais e míticos se entrecruzavam, árvores genealógicas desembocavam em emblemas totêmicos, a narração histórica resvalava para a crônica moralizante. A mescla da observação pessoal e da intercalação fabulosa engrossava as páginas dos manuscritos.³⁰

A legitimação desse tipo de texto tem a cumplicidade do próprio cronista que cumpre com uma espécie de convenção da narrativa de viagem, a qual condensa a prevalência de perigos com o espetacular, cujas figuras animais são concebidas como tais por sobreviventes deslumbrados. E é possível avaliar que outros fatores concorreram para a manutenção desse formato de crônica, que não estivesse só a cargo da mera curiosidade da recepção. Nessa conjuntura, pensa-se na projeção do olhar do branco, então representado no olhar do viajante que constrói a imagem do outro de acordo com sua visão de mundo, isto é, através de uma perspectiva calcada nos paradigmas eurocêntricos.

Presos a modelos de comportamento, os viajantes, que retornavam das ilhas da costa africana ou de outros lugares, traziam a idéia do mundo não-europeu como um lugar a ser organizado por eles. E essa noção prevaleceu, a ponto de os exploradores julgarem-se superiores perante os povos conquistados. Seria essa uma das razões que levou o cronista a trazer certas estruturas para a superfície do seu texto, permitindo-se fazer uma descrição do local visitado em meio às notícias de monstros.

³⁰ GIUCCI, 1992, p. 87.

A repercussão desse tipo de relato, para um público que apropria, consome e o legitima, é demonstrada por Giucci por meio de dois relatos que foram concebidos, prescindindo do critério, relativamente a tais relatos, de se tratar de uma experiência vivida ou de uma narrativa imaginária. Para ilustrar sua argumentação, o crítico se vale de dois relatos, o *Milione*, de Marco Pólo (verídico) e o relativo às *Viagens*, do inglês John de Mandeville (viagem imaginária), nos quais os cronistas retrataram um Oriente misterioso, popularizando, assim, uma visão do exótico oriental.³¹

Não obstante o livro de Marco Pólo traçar o perfil da sociedade asiática, distinto do da européia, no que concerne à conduta, aos papéis sociais desempenhados pelo homem e pela mulher, aos hábitos, à prática de rituais, à idolatria, ao conceito de arte, tendo em vista seu trabalho desempenhado na China como instrutor da cultura estrangeira, ele não deixou de introduzir notícias relativas a seres portentosos. Intentando não se subtrair da forma tradicional das narrativas de viagem, mencionada anteriormente, Pólo noticia ter visto homens com rabos de cão, cinocéfalos monstruosos com olhos caninos e aves enormes chamadas *ruch*.³²

Esse viajante, ao analisar a receptividade do seu *Milione*, atentou para um fato interessante. Jamais suspeitaria de que, ao problematizar o *modus vivendi* do asiático, conseguisse ganhar o público europeu por tocar numa questão de grande prestígio para ele: o império. Essa categoria evocava dispositivos, caros para o ocidental, relacionados à tradição, à hierarquia e ao poder que acenavam para o contexto da civilização. Na sua concepção, as notícias das especiarias, do ouro, da seda e dos seres portentosos, por si só, justificariam a leitura do livro. Contudo, ao acrescentar dados sobre os templos e os palácios de Cipango, ele sinalizou ao ocidental um motivo a mais para se questionar sobre tal sociedade.

Essa intenção dos europeus foi possível de ser constatada, quando se fez, em viagens posteriores como a de Colombo, remissão à viagem de Marco Pólo, às cidades do império e às suas riquezas. Como fabulação do mesmo tema, a narrativa fantástica *Viagens*, de Mandeville, devido ao seu sucesso, fora traduzida para o francês e o latim, figurando entre os livros mais lidos da época.³³

Nesse sentido, o livro de Marco Pólo e o relato ficcional de Mandeville, ambos representações do mundo oriental, direcionaram o olhar do público-leitor para uma outra

³¹ GIUCCI, 1992, p. 87.

³² GIUCCI, 1992, p. 91.

³³ MAGASICH-AIROLA; BEER, 2000, p. 28.

cultura e o faziam supor que não estava de todo desinteirado do que se processava além do Ocidente, uma vez que se dava àquelas leituras.

O fascínio pelos relatos de viagem foi um dos fatores relevantes que influenciou os viajantes à demanda da exploração de territórios longínquos até meados do século XVII. Nos séculos posteriores, eles emergiram como um terreno fértil de pesquisas para aqueles que se interessavam por obter informações, principalmente no âmbito das ciências naturais e da etnografia, compiladas por exploradores que adentraram o interior das terras visitadas. Surgindo com o objetivo primeiro de documentar os empreendimentos expansionistas, as narrativas de viagem se incumbiram, também, da construção da imagem das terras conquistadas e dos seus nativos.

COLOMBO E A CONSTRUÇÃO DAS PRIMEIRAS IMAGENS DA AMÉRICA

O contexto histórico que, por sua vez, gestou um plano expansionista, favoreceu o empreendimento das Índias, criando condições para uma seqüência de expedições dentre as quais Colombo deu o passo inaugural. Conseguindo alicerçar sua proposta junto à Corte espanhola, Colombo sai à frente como almirante de uma frota de três caravelas, levando a incumbência de encontrar o ouro, as especiarias e o império visitado por Marco Pólo, comprovando, assim, a importância da divulgação do relato desse viajante.

Sua expedição abre o portal para a conquista do Novo Mundo, ao mesmo tempo que fecha os pórticos do século XV com a descoberta das ilhas caribenhas. Esse marco, que esteve bem a propósito para a Idade Moderna, sinalizou rotas para diversos pontos do novo continente, cujas levas de exploradores traziam para ele, no bojo das suas embarcações, as metas a serem cumpridas.

Convencido de estar margeando a Ásia, no dia 12 de outubro de 1492, Colombo aporta numa bela ilha, a “Guanaani”, hoje ilha de San Salvador, irisando as vistas com a paisagem tropical e com nativos de tez marrom. Num gesto triunfal de reconhecimento da terra, ele desce para a tomada de posse, exibindo o estandarte diante da recepção atônita de homens desnudos na orla da praia. Após o ritual de batismo, ele convoca os índios e lhes propõe a troca de objetos.

Pela leitura do *Diario del primer viaje*,³⁴ de Colombo, no qual consta os registros da sua primeira viagem à América, pode-se depreender do primeiro encontro entre os europeus com os índios que, enquanto estes se entusiasmavam com as prendas, atraídos pelo diferente, Colombo, preso à ideologia utilitarista, tem pressa de achar o ouro. Assim, deixa registrada sua ansiedade quando expressa que estava atento e se esforçava para saber onde acharia o ouro. Do metal ele já tinha indicação pelos índios ao atentar para o enfeite que traziam dependurado em seus narizes.³⁵

O interessante é que os nativos não lhe causaram a mesma impressão que a terra. A paisagem tropical enche-lhe os olhos com as formas da folhagem espessa, as cores vivas das flores e dos pássaros e a abundância de água, enquanto a forma de apresentação dos índios não lhe é de todo agradável. Embora neles destacasse a beleza dos rostos, dos cabelos escorregadios e a boa estatura, Colombo não se furta a caracterizá-los como pobres de tudo. Ele baseia sua inferência na nudez dos índios, no tipo de armas, na observação do espaço indígena, mais precisamente nas casas e na maneira como eles se jogavam às prendas que lhes eram ofertadas.

Enxergando essa suposta pobreza pelo prisma de valor da sua tradição,³⁶ o que não se pode perder de vista é que Colombo está fundamentando sua conclusão, também, no primeiro paradoxo com o qual se esbarra nessa viagem. Pela sua idealização, ele esperava encontrar um nativo ricamente vestido como o asiático, descrito no *Milione*, de Marco Pólo, ao qual teve acesso a alguns trechos.

Passada a expectativa dos primeiros contatos, Colombo demonstra que o propósito de amizade já estava comprometido na base. Ali mesmo, na primeira ilha visitada, os índios são tomados à força pelos espanhóis, enquanto estes diligenciam as diretrizes para a exploração da terra. Contudo, a presunção de Colombo se assinala mais na intenção do que no gesto em si, pois ele acha que os índios estavam sendo beneficiados por estar desfrutando da companhia dos europeus em termos de aprendizagem. Numa carta, enviada a Luis de Santángel, cronista da Corte, deixa explícito esse pensamento, uma vez que julgava que os índios não trabalhavam: “[...] e así fue que luego entendieron y nos a ellos quando por lengua o señas; y

³⁴ COLOMBO, 1825, t. 1, p. 21.

³⁵ COLOMBO, 1825, t. 1, p. 23.

³⁶ A palavra tradição vem do latim *traditio*, cujo verbo *tradere*, que mais tarde evoluiu para *tradire*, significa entregar, isto é, passar algo a outrem ou o legado de geração à geração. Nos dizeres de Bornheim, a tradição se institui como “o conjunto dos valores dentro dos quais estamos estabelecidos”. (BORNHEIM, 1987, 20).

éstos han aprovechado mucho.”³⁷ Essa postura de Colombo caracteriza bem o discurso do colonizador, criticado por Edward Said, em *Cultura e imperialismo*.³⁸

A reação dos índios, diante das medidas impostas por Colombo, foi a fuga. Mas Colombo não pôe sentido nessa reação, indo em busca dos fugitivos. Se ele encontra as aldeias abandonadas, comanda a busca pelos montes e os índios são trazidos à força de longas distâncias. As suas famílias são desintegradas em função da necessidade de o explorador levar os homens (índios) para os focos de exploração. Os resultados dessa situação para o branco, e muito mais para aqueles, se agravavam, na medida em que as tribos se ajuntavam com suas aliadas, para enfrentar o invasor.

O registro das fugas chega a ser uma indicação constante no *Diario del primer viaje*. Das aldeias, uma vez apossadas pelos espanhóis, todo o alimento era consumido, inclusive o milho a ser coletado, suprimento básico do índio americano. Uma vez detendo grande quantidade de índios, Colombo se utiliza da estratégia de deslocá-los a outras ilhas, onde já havia estabelecido algum campo de exploração do ouro, dificultando, assim, o retorno desses índios a sua gente. Foi numa dessas operações que ele atentou para o desassossego que os índios *caribes* provocavam aos outros. Movido pela curiosidade, Colombo veio a saber dos próprios índios que os *caribes* eram canibais. A partir desse episódio, ele passou a distinguir, apenas estes, por uma tarja trazida num dos tornozelos,³⁹ tendo em vista sua dificuldade em diferenciá-los.

Percorrendo parte do arquipélago, Colombo sai nomeando ilhas e cabos enquanto fixa a cruz como marco da possessão do Reino católico, o símbolo de consagração da conquista. Assim deixa explícita a sua pretensão de já possuidor, no seu diário, evidenciando que a sua vontade era a de não precisar de ir em todas as ilhas para tomar posse, posto que, tomando de uma, aquela posse valeria por todas.⁴⁰

Esta e outras medidas demarcam a presença de Colombo no espaço do outro e uma nova topografia da terra, a partir do momento em que processa a construção de benfeitorias para assentamento do explorador e a modificação dos lugares para o garimpo do ouro, diligências essas que não se destinavam, apenas, à transformação do espaço natural em geográfico, mas, sobretudo, à implantação de uma nova ordem.

³⁷ E assim foi que logo nos entenderam e nós a eles quando por língua ou sinais; e estes aproveitaram muito. (COLOMBO, 1984, p. 145). (Tradução nossa).

³⁸ SAID, 1995, p. 11.

³⁹ COLOMBO, 1825, p. 204.

⁴⁰ COLOMBO, 1825, p. 26.

Observa-se que uma medida se respalda em outras e elas, por sua vez, retratam a complexidade de uma maior: a imposição do seu discurso. O batismo seria mais uma das formas de atuação do intrincado processo colonizador. Colombo, para sua celebração, convoca dois capitães na presença de alguns índios como partes concordantes; recita palavras que conferem a consagração da Santa Sé e a outorga da terra aos reis católicos. Nesse ato, ele não leva em conta se suas palavras soavam ocas para os índios. O que estava em jogo é que ele era a lei e esta se cumpria por decisões que passaram aos registros historiográficos como medidas legais.

Tomada por contingência corriqueira, o ritual do batismo fora repetido pelos demais exploradores, definindo-lhes nova posição perante o objeto de busca, a terra, como se o ato não legitimasse a conquista de um lugar já possuído e, sim, uma descoberta. A expressão “achamento”, da qual se apropriaram os cronistas nas cartas de viagem, à feição de documentos comprobatórios e fundadores, encarna bem essa imposição.

Em se tratando de um investimento que envolvia a Corte e mercadores navais, o explorador jogava com estratégias, a fim de garantir sua credibilidade na parceria. Colombo, como bom estrategista, ao deparar com uma terra agreste e sem benfeitorias, uma vez que esperava encontrar nela as cidades do império asiático, certifica-se da necessidade de deslocar a atenção dos seus financiadores para outros motivos, uma vez que dele esperavam o cumprimento da promessa de extração do ouro. Como adquirir o metal tardaria pelo que implicava para obtê-lo, Colombo pressente que precisa acalmar tanto aqueles que trouxe consigo quanto sustentar a expectativa nos da Corte.

Tentando, portanto, dissimular a realidade entrevista, ele passa a registrar o que vinha testemunhando sobre a riqueza natural da terra. Insere informações sobre a fauna, a flora e os recursos hídricos, enquanto se adianta a uma coleta de espécimes, de cujo mostruário o índio não ficaria de fora. Nesse contexto, apenas uma referência coligava a realidade da nova terra com a Ásia, os índios da ilha *Carib*.

Os *caribes*, temidos por outros índios, em função das capturas de cativos para seus rituais, foram tomados pelos espanhóis como canibais. Este foi um bom pretexto para Colombo dar continuidade à busca das cidades do império asiático, visto que associou o fato aos registros do relato de Marco Pólo, que demonstravam a existência de homens com traços animais e devoradores de gente. Alguns dos trechos constavam de uma carta de Toscanelli, da qual Colombo possuía uma cópia.

A respeito dessa carta, Guillermo Giucci contextualiza a seleção de assuntos feita pelo astrônomo que, na concepção dele, foram os mais notáveis da viagem de Marco Pólo.

Segundo Giucci, o recorte feito por Toscanelli retrata o império nas suas variadas esferas como “riquezas, comércio, construções, população, fertilidade da terra e unidade política”⁴¹ e, o mais interessante, não lhe subtraiu sua representação como espaço do maravilhoso.

Atentando para a dimensão do maravilhoso, Colombo se deu pressa em inseri-la no seu diário, para convencer os reis de que estava na Ásia, por isso noticia que, a uma distância de onde ele estava, viu homens com focinhos de cachorros que comiam outros homens e que, se porventura os pegassem, degolavam-nos e bebiam seu sangue.⁴²

Procedendo a uma leitura atenta das informações do seu *Diario del primer viaje*, pode-se constatar que este dado se expressa em contraponto com um posicionamento de Colombo sobre os habitantes da terra, constante do próprio diário, que deixa entrever ter sido uma das primeiras impressões registradas sobre eles. Nesses termos observa: “non encontré entre ellos, como se presumia, monstruo alguno, sino gentes de mucho obsequio y benignidad”.⁴³ Nessa expressão: “como se presumia”, ele faz um aceno tanto aos relatos medievais quanto ao de Marco Pólo e, no entanto, é o próprio Colombo que copia o gesto deste viajante, para atenuar sua situação junto aos reis pela demora de envio de ouro.

Diante do exposto, pressupõe-se, com a informação de ele ter visto homens que comiam outros, a urdidura de um jogo. Tal informação poderia estar camuflando a contradição com a qual ele deparou ao encontrar índios nus ao invés de homens ricamente vestidos e selvas no lugar de cidades. O certo é que ele não só incitou a dúvida na Corte como dela também foi vítima, uma vez que permaneceu reticente quanto a essa questão por mais duas viagens posteriores.

Diagnosticando as demandas de uma sociedade de colonos que viria a florescer naquela terra, então já considerada dos espanhóis, Colombo funda a cidade de Isabela e a primeira igreja, na ilha Dominica. Com essa iniciativa, ele, sem o saber, dá o primeiro passo para o esboço do que viriam a ser as futuras cidades barrocas, em forma de um “tabuleiro de dama”, as quais seriam implantadas na América, em nome de uma razão ordenadora, como advertiu Angel Rama.⁴⁴

Os índios, oprimidos pelo medo, carregavam a amarga impressão do indesejado contato com o branco. Valendo-se da própria cidade de Isabela, como imagem da colônia, ela se transformou, rapidamente, na topografia do terror. Nela e nos assentamentos de exploração,

⁴¹ GIUCCI, 1992, p. 111.

⁴² COLOMBO, 1825, p. 49.

⁴³ Não encontrei entre eles, como se presumia, monstro algum, senão pessoas de muito obséquio e benignidade. (COLOMBO, 1825, t. 1, p. 93-94). (Tradução nossa).

⁴⁴ RAMA, 1985, p. 28.

o contato do branco com o índio só fez disseminar focos de infecções que resultaram em mortes, em fome, em revolta. A tensão, oriunda de iminente ameaça de sublevação, é contornada pelos espanhóis com medidas, ainda mais duras. A essa altura, quem são os índios, armados de flechas e lanças, para confrontar com arcabuzes, espadas, lanças de metal e cães devoradores? Seria dizer que os tais assentamentos, em plano menor, estampavam o cenário americano, ele próprio fragmentado pelas guerras e, conforme acentua Tzvetan Todorov, pela guerra bacteriológica, outro componente que concorreu para grandes baixas entre os índios, transmitida pelo branco.⁴⁵

A AMÉRICA E O MITO DO PARAÍSO

Portador da coragem, oriunda de um espírito desbravador, Colombo tinha fascínio pelas distâncias e pela localização de pontos. Sua experiência com o mar aliava-se a conhecimentos que foram adquiridos dos escritos de *Geografia*, obra clássica de Cláudio Ptolomeu, revitalizada no finalzinho do quatrocentos pela imprensa de Gutenberg, como também da obra *Ymago mundi*, do cardeal e teólogo francês Pierre d'Ailly.⁴⁶ A partir de registros historiográficos, pode-se afirmar que Colombo incorpora bem um homem contraditório, pois no que consolida a era moderna com a descoberta do Novo Mundo não deixa de representar o mundo medieval pela recorrência aos mitos e pela forma que manifesta sua religiosidade.

Quando da sua terceira viagem à América, Colombo se dirige mais ao sul e aporta em Trinidad. A suavidade do clima dessa ilha e o verde da folhagem foram fatores determinantes que despertaram sua atenção: “[...] allí hallé temperança suavíssima, y las tierras y árboles muy verdes y tan hermosos como en Abril en las guertas de Valência, y la gente de allí de muy linda estatura y blancos más que otros que aya visto en las Indias [...]”.⁴⁷

Em relação a essa observação, ressaltam dois pontos intrigantes. Colombo atenta para a folhagem e a suavidade do clima dessa região, mas se surpreende que os nativos são mais brancos que os das outras ilhas visitadas. Por meio desses elementos, ele se convence de que

⁴⁵ TODOROV, 1999, p. 73.

⁴⁶ MAGASICH-AIROLA; BEER, 2000, p. 50.

⁴⁷ Ali achei uma temperatura suavíssima, e as terras e árvores muito verdes e tão formosas como em abril nas lavouras de Valência, e a gente dali de muito linda estatura e mais brancos que outros que tenha visto nas Índias. (COLOMBO, 1984, p. 214). (Tradução nossa).

está no Oriente, justamente na parte onde se localiza o paraíso, conforme o situa a *Bíblia Sagrada*,⁴⁸ no primeiro livro intitulado *Gênesis*. Mas não pára por aí, fazendo remissão ao *Ymago mundi*, do cardeal d'Ailly, que legitima suas deduções.

Pensando no seu interesse, ele utiliza esses argumentos como suporte à questão que continuava a persegui-lo. Não obstante estivesse ele diante de uma geografia distinta da descrita por Pólo, esta não constituiu-lhe pretexto para alterar sua convicção. Fazendo vistas grossas ao clima tropical, ao nativo nu e alto, ao invés do de tez amarela, de baixa estatura e com indumentária, Colombo usa de perspicácia para se valer do argumento de d'Ailly, referente à existência de uma zona temperada no final do Oriente.

O cardeal fala de três zonas climáticas nas quais o globo se encontrava dividido dentro da seguinte configuração: nas extremidades ártica e antártica se encontrava a zona fria, vindo em seqüência uma zona temperada ao norte e ao sul e, ao meio, a zona quente equatorial. O mais interessante é que d'Ailly localizava uma região temperada na zona quente, onde ele situava o paraíso. Assim, Colombo força a coligação das novas terras com o continente asiático.⁴⁹

Com base nessas postulações, Colombo pretende associar aquele argumento a uma suposta visão e a registra no seu diário, através dos dizeres de que jamais achou em escrituras de latinos e de gregos qualquer citação que confirmasse o lugar onde se situa o paraíso terreno neste mundo, nem em nenhum mapa-múndi, salvo quando situado com autoridade e argumento.⁵⁰ Nesse caso, permite a si próprio argumentar essa temática de paraíso; deixando subentendido ser ele um prestigiado de Deus.

Assim, jogando com o argumento de d'Ailly e o suposto testemunho, ele arrisca com a inferência de que no paraíso “no puede llegar nadie, salvo por voluntad divina”.⁵¹ Sua cartada consiste em demonstrar sua parceria com Deus, para ganhar a aquiescência dos reis católicos e do papa.

O crivo de Colombo se estabelece como as lentes pelas quais a Espanha foca o mundo novo. Como se pode constatar pelos seus textos, ele iguala todos os índios. Mesmo que tivesse achado um pouco mais claros os de Trinidad em relação aos outros das ilhas visitadas, ainda assim os nivela nos outros aspectos, por ele suscitados. Seu pensamento foi básico na representação do índio como um ser “selvagem”. Achava-os bons, quando lhe obedeciam; caso contrário, os considerava bárbaros. Em suas cartas, enviadas aos reis, ao papa e a Luís de

⁴⁸ BIBLIA, 1983, Cap. 2, p. 4.

⁴⁹ MAGASICH-AIROLA; BEER, 2000, p. 51.

⁵⁰ COLOMBO, 1825, p. 258.

⁵¹ Não pode chegar ninguém, salvo por vontade divina. (COLOMBO, 1825, p. 259). (Tradução nossa).

Santángel, tesoureiro da Corte, ele insiste em inserir o índio nos bons costumes e na catequese.

VESPÚCIO: A VIAGEM E AS CARTAS

As viagens de Vespúcio à América só repercutiram em ganhos para o Ocidente, pelas definições mais específicas das terras visitadas, oriundas da visão de um geógrafo que desconfiou da contigüidade das extensões. Concorreu para esse resultado a conciliação de alguns fatores. Além da sua observação criteriosa, Vespúcio colhia dados de navegadores que transitavam pelos portos africanos, cujo interesse se respaldava num *a priori*, por se tratar de um homem culto e ligado às tendências do seu tempo. Essa inclinação foi percebida por estudiosos, ávidos para fundamentar novos saberes do século, cujas descobertas de lugares interessavam-nos tanto quanto as invenções.

O interessante é que essa captação chegou, também, aos nossos dias, por meio do poeta modernista Oswald de Andrade, que caracterizou o geógrafo de humanista, justamente pela maneira como ele atentou para o índio. Ele enfatiza que Vespúcio chegou a levantar dados surpreendentes do nativo e da sua cultura, minimizando, assim, o hiato entre este e os demais exploradores. É o que se pode constatar dos dizeres do poeta ensaísta, quando da sua retomada do contexto das viagens de descobrimento: “Quem tinha encontrado o continente fora Colombo. Mas quem tinha fixado o homem natural era Vespúcio.”⁵²

Amigo de pessoas influentes na Corte de Florença, esse navegador realizou três viagens à América para a Península Ibérica. Na primeira viagem, realizada em 1499 para a Corte espanhola, Vespúcio retoma o percurso de Colombo no Caribe, visita a ilha Hispaniola, hoje Haiti, o golfo de Pária, Guianas e o litoral da Venezuela. Desta, ele escreve uma carta ao rei D. Fernando de Aragão, pontuando questões não suspeitadas por Colombo e não deixa de fora o amigo Lorenzo de Médici, banqueiro em Florença, que também recebe uma carta.

Vespúcio sequer suspeitara que suas informações teceriam uma trama em seu favor. Uma das cópias dessa última carta cai nas mãos de D. Manuel, rei de Portugal, encerrando, assim, uma triangulação perfeita: Espanha, Itália e Portugal. A tríade tinha pressa em negociar com as Índias e escamoteia qualquer notícia que lhe chega. Nesse caso, as novas trazidas por

⁵² ANDRADE, 1978, p. 213.

Vespúcio iam definindo o modo de recepção: D. Fernando, da Espanha, acolhe-as como o imperador daquele que se tornou um grande império; a família Médici, de Florença, interpreta-as como a possibilidade de desbancar o monopólio de Veneza no comércio das especiarias; quanto a D. Manuel, de Portugal, pressupõe mudanças por meio delas. E não tardou a se efetivar o convite desse monarca a Vespúcio,⁵³ que resultou na saída de uma frota portuguesa com destino à ilha de Santa Cruz.

Na posição de geógrafo da expedição de Gonçalo Coelho, Vespúcio parte pela segunda vez à América e dela retorna com a impressão de que as terras que ele havia visitado, quando da sua primeira viagem à América, e as que se referiam à ilha de Santa Cruz eram contíguas. Essa idéia referente à concepção do quarto continente concorreu para o deslocamento das impressões de Colombo.

Enquanto o público-leitor metropolitano especula sobre as cartas de Vespúcio, enviadas a Lorenzo de Médici e Piero Soderini, contendo as mesmas notícias transmitidas aos reis, a fama do viajante florentino se consolida. As notícias, que se desdobram em outras, ganham expressividade em comentários. Isso se constata pelo próprio comportamento do viajante. A carta, datada de 14 de junho de 1501, foi enviada ao amigo Lorenzo de Médici antes mesmo da que noticiaria ao rei de Portugal a existência da ilha de Santa Cruz. Ela narra sobre o comércio das especiarias na Índia, de que lhe falou um tripulante. Após o retorno dessa viagem, Vespúcio envia outra carta ao mesmo amigo, em agosto de 1502, narrando-lhe a natureza paradisíaca da terra e os costumes espantosos dos seus nativos. Posteriormente, o geógrafo escreve uma carta ao amigo Piero Soderini, conhecida por *Lettera* e datada de 4 de setembro de 1504, relatando sua experiência com os nativos.

Do fluxo de duas daquelas cartas surge um fenômeno digno de nota. A partir do texto da carta da primeira viagem à Ilha de Santa Cruz, editores ambiciosos recriaram-no e como se empunhassem a própria pena de Vespúcio, imprimiram sua assinatura e o mesmo destinatário. A carta de cinco páginas transformou-se num texto de quinze, cujo conteúdo fora demarcado por exageros sobre os costumes dos nativos. Dentre os episódios focalizados, nenhum superou o do ritual antropofágico, visto pelo europeu como a expressão máxima da bestialidade do índio.

Mundus Novus, como fora denominado, o texto reportou ao público-leitor metropolitano aquilo que ele desejava ler. Não tratava do fabuloso, mas, sim, do exótico. O livreto, vendido em feiras e portas de igrejas, transformou-se num sucesso editorial e foi

⁵³ BUENO, 1998, p. 40.

traduzido em outros idiomas. Posteriormente, o mesmo sucedeu à carta conhecida por *Lettera a Soderini*, cujo texto retomava os costumes exóticos dos nativos, constando da cena antropofágica, ocorrida com um dos tripulantes capturado.

O hábito de circular cartas favoreceu a Vespúcio pela disseminação do conteúdo. A princípio, os livretos atingiram um público-leitor diversificado e, posteriormente, as cópias das cartas caíram nas mãos de um grupo seletivo do Ginásio Vosgense, academia de eruditos. Estes, tencionando publicar os relatos de viagem com a finalidade de compilarem informações de outros povos, lançaram a obra de abertura, denominada *Quatuor Americi Vespucci Navigationes*, consagrando, assim, o nome do geógrafo.

Martin Waldesemuller, matemático, cosmógrafo, desenhista e um dos mentores do grupo, sintetiza em Vespúcio a figura daquele que lançou um olhar diferenciado ao nativo, delegando-lhe o reconhecimento de ter sido ele o descobridor do quarto continente, cujo nome América, de Américus, foi colocado em sua honra.⁵⁴ Tendo em vista o alcance daquele grupo não só no que tange a sua erudição, mas, sobretudo, pelo acesso à elite metropolitana, a iniciativa de Waldesemuller foi legitimada e Vespúcio, durante um bom tempo, foi tido por descobridor da América.⁵⁵

Retomando essa questão, Oswald de Andrade deixa entrever na sua obra, anteriormente mencionada, que Vespúcio propiciou à Europa uma visualização mais ampla do Novo Mundo. Sua abordagem trouxe as cores mais reais da terra e dos nativos. Segundo o poeta, o sucesso de Vespúcio deveu-se às informações mais lúcidas, as quais acabaram por inspirar o movimento intelectual das Utopias. E se naquele momento se efetivou uma trama, entretecida pelas cópias das suas cartas, as informações, nelas contidas, foram capazes de mais.

O êxito das cartas de Vespúcio não foi unicamente um êxito de divulgação. Foram essas pequenas imagens do mundo novo que desencadearam um movimento intelectual de primeira ordem. Foram elas que criaram as Utopias. Abria-se, enfim, um horizonte para o homem europeu, confinado na terra plana e imóvel entre o céu e o inferno. Havia do outro lado do mundo terras novas, que habitavam um homem diferente.⁵⁶

⁵⁴ GIUCCI, 1992, p. 149.

⁵⁵ Uma nota interessante sobre a designação *América* consta do relato de Hans Staden, quando da sua segunda viagem ao Brasil, durante o tempo em que esteve cativo dos *Tupinambás*. Aquela explicita que o nome *América* “só era usado para designar a parte do continente que é hoje o Brasil”. (STADEN, 1930, p. 132). Dadas as duas incursões de Vespúcio ao Brasil e o fato de as descobertas ficarem, estrategicamente, algo camufladas pelo país conquistador, torna-se compreensível esse dado. Cabe-me ressaltar que não encontrei, em outras fontes históricas consultadas, referência similar à de Staden.

⁵⁶ ANDRADE, 1978, p. 213.

Nesse sentido, a perspectiva de Vespúcio que gerou outras perspectivas alimentou movimentos como o primeiro, dirigido por editores interesseiros, o segundo, por um grupo de eruditos e o terceiro, pelo movimento de escritores das Utopias.⁵⁷ Os dois últimos, de ordem intelectual, levaram os leitores a refletir sobre questões filosóficas existenciais.

Estabelecendo um parâmetro entre Vespúcio e Colombo, constata-se que o geógrafo fez um recorte mais interessante não só da terra, pautado no seu conhecimento geográfico, como também dos nativos, em função de uma observação mais acurada. Das quatro viagens de Colombo contra as três de Vespúcio à América, cabe-me ressaltar que o tempo de permanência daquele foi superior ao deste, nem por isso Colombo foi mais abrangente em seu prognóstico. Enquanto o geógrafo investiga o modo de ser do nativo, comportamentos, línguas e costumes, Colombo se contenta em nivelá-los.

UM OLHAR PERSCRUTADOR

No que diz respeito à primeira impressão que o índio causou a Vespúcio, constante da carta ao rei da Espanha, até nesse ponto ele foi mais preciso que Colombo, ao descrever que eles não tinham o semblante muito formoso, visto que tinham as caras achatadas ou “esmagadas” semelhantes aos tártaros.⁵⁸ E prossegue com informações inéditas dos índios, relatando sobre sua habilidade como corredores e nadadores e que, em ambas atividades, as mulheres superavam os homens; descreve outros tipos de armas, como a lançadeira de pedras, além do arco e da flecha; táticas de guerra e o comportamento deles durante os confrontos. No caso, ele se refere à manutenção de flechas que as mulheres garantiam aos homens, assegurando-lhes a retaguarda.

Narrando o cotidiano dos índios, Vespúcio viabilizou ao europeu uma visualização mais nítida do outro pelo que foi detectado em termos de práticas comuns. Relativamente ao distanciamento que o europeu mantinha do índio, Vespúcio lhe possibilitou uma espécie de reflexão dessa postura, a partir da averiguação de pontos que demonstraram a existência de comportamentos dos índios, antes não imaginados pelo ocidental, como o asseio. Este,

⁵⁷ Uma tradução da carta *Lettera*, de Américo Vespúcio, feita pelo Ginásio Vosgense, caiu nas mãos de Thomas More. Com base nas informações do geógrafo Vespúcio, o reverendo escreveu seu clássico *A utopia*, lançado em latim em 1516. Sua leitura se faz imprescindível, para se captar a impregnação deixada pela descoberta do Novo Mundo no imaginário europeu.

⁵⁸ VESPUCIO, 1825, t. 2, p. 204.

inclusive, era feito de uma forma exagerada, pois eles se lavavam mais de uma vez ao dia e o trato com as doenças era feito pelo uso de ervas medicamentosas para extirpá-las, etc.

Dentro do quadro das relações sociais, nenhuma prática se afigurou mais “bárbara” a Vespúcio quanto o ritual antropofágico. Mas não seria somente ela. A forma de sepultamento, que não era única para todos os povos, lhe causou grande estupefação. Ao relatá-la, ele focaliza a praticada por algumas tribos, cujos parentes próximos do doente levavam-no a uma selva densa e colocavam-no numa rede com algum alimento. Esta era amarrada entre duas árvores, guardando uma certa altura do chão. Terminada a providência, eles faziam uma dança ao redor da rede e abandonavam-no ali. Outra relação observada por ele foi a do matrimônio, certificando-se de que algumas tribos praticavam a poligamia sem qualquer tipo de constrangimento para o grupo.

Nesse sentido, é o próprio Vespúcio que acaba por reforçar os estereótipos aplicados ao índio, ao trazer para a superfície do seu texto a seguinte descrição:

Rarissima vez comen otra carne que la humana, y la devoran con tal ferocidad que sobrepujan á las fieras y bestias; porque todos los enemigos que matan ó cogen prisioneros, sean hombres ó mugeres, indistintamente los devoran con tal fiereza, que no puede verse ni decirse cosa mas feroz ni mas brutal.⁵⁹

Pela maneira como comparara os índios com as feras, Vespúcio deixa entrever que estes eram mais animalizados que o próprio animal e que consumiam, de ordinário, a carne humana. Nesse particular, ele se iguala a Colombo no que tange à idéia que este fazia dos *caribes*, ao insinuar que eles priorizavam a carne humana em detrimento da animal. Naquela menção, o que não fica caracterizado é o consumo da carne, associado ao ritual de sacrifício. Contudo, verifica-se que Vespúcio toca num ponto, a questão da captura de inimigos, que implica o procedimento da devoração por motivos que ficaram obscurecidos para o explorador do século XVI. Esse hiato concorreu para prevalência da idéia, entre os europeus, de que a devoração pela devoração era uma prática comum entre os índios e não vinculada a outros imperativos.

⁵⁹ Raríssima vez comem outra carne que a humana, e a devoram com tal ferocidade que sobrepujam às feras e bestas; porque todos os inimigos que matam ou capturam prisioneiros, sejam homens ou mulheres, indistintamente os devoram com tal ferocidade, que não se pode ver nem dizer coisa mais feroz nem mais brutal. (VESPÚCIO, 1825, p. 216). (Tradução nossa).

A respeito, ainda, desses rituais, Vespúcio evidencia sua indignação ao amigo Médici ao lhe noticiar sua viagem ao Brasil. Ele narra que assistiu a bárbaras cerimônias durante as quais os índios matavam e comiam os prisioneiros e seus filhos.⁶⁰

Esse foi o ponto onde as interpretações de Vespúcio e Colombo se esbarraram. Se foi possível ao geógrafo ter uma visão mais próxima do índio, isso não quer dizer que ele o viu por uma perspectiva desatrelada do paradigma europeu. Quando chega a qualificar as seitas de bárbaras, ele desconsidera a possibilidade de elas serem regidas por certos princípios, dimensão esta que, na verdade, não estava ao alcance do viajante do século XVI. No entanto, se se postula a comparação da posição de ambos, verifica-se que a visão de Vespúcio difere em vários aspectos da de Colombo, uma vez que este enxerga os índios pelo prisma da falta: desnudos, sem armas, sem lei e sem seitas, enquanto o geógrafo os detecta como portadores de habilidades, costumes, seitas e armas. No que diz respeito ao fato de eles se distanciarem, deduz-se que Vespúcio direcionou um olhar mais perscrutador ao índio.

É justificável que escapasse aos exploradores do século XVI a captação da força que compelia os índios ao ato antropofágico,⁶¹ prática que foi tida como referência para categorizá-los de “bárbaros”, assim como o que disto resultava como: a assimilação do outro, a posse de um novo nome,⁶² a renovação social e a projeção do devir, conforme propõem alguns antropólogos. Em compensação, o que os viajantes declinaram nos seus textos se projetou como a base para que mitólogos, etnólogos e antropólogos pudessem captar, com o auxílio de outras ciências, alguns sentidos do modo de ser e viver dos povos indígenas.

No que tange à significância daquele ritual, a aproximação do entendimento da mitologia norteou caminhos aos estudiosos, sinalizando-lhes fundamentos. Nesse âmbito, Eduardo Viveiros de Castro tem dado uma grande contribuição pelos estudos realizados sobre a complexa sociedade dos *Tupinambá*,⁶³ tida como referência para a maioria dos estudiosos das sociedades Tupi-Guarani. Segundo ele, a celebração desse ritual implicava a morte e devoração de inimigos, consumando uma vingança decorrente das mortes sofridas e assegurando ao guerreiro o acesso ao mundo dos antepassados e a imortalidade. A imolação da vítima resultava na transferência de energias e na recuperação de essência vital para o parente morto. O inimigo, ferido em batalha, era devorado pelos guerreiros ou suas carnes

⁶⁰ VESPÚCIO, 2003, p. 187.

⁶¹ Relativamente aos termos *canibalismo* e *antropofagia*, Maria Cândida, em sua tese *Tornar-se outro: o topos canibal na literatura brasileira*, salienta que a palavra canibal foi sinônimo de índios das ilhas do Caribe ou sul-americanos, além de figurar como sinônimo de antropofagia e ferocidade. Com o tempo, o desaparecimento da referência a esses povos demonstrou que a palavra foi assimilada ao significado de antropófago em geral. (ALMEIDA, 1999).

⁶² STADEN, 1930, p. 167.

⁶³ VIVEIROS DE CASTRO, 1986, p. 646-700.

eram moqueadas e levadas para a aldeia; já o vivo era transformado num “cunhado”, recebendo do seu captor e matador uma filha para o casamento uxorilocal. A sua devoração consistia numa vingança contra essa suposta afinidade, adquirida nesse tipo de casamento. Para os índios, conforme salienta o antropólogo, “todos os homens são cunhados”. A união se fazia e se faz sobretudo em função de “não terem a mesma relação com aquilo que os relaciona”. A mulher seria esse terceiro elemento visto de maneira oposta por ambos: o marido e o irmão, ou seja, se para nós o cunhado é um suposto irmão, para o “mundo indígena o irmão é que seria um cunhado domesticado, um cunhado de que se esvaziou a diferença”.⁶⁴

Relativamente a esse ritual, outros aspectos interessantes são apontados por Mircea Eliade, em sua obra,⁶⁵ baseados em pesquisas realizadas com várias coletividades. Segundo o mitólogo, para esses povos, o ritual de sacrifício encena um acontecimento primordial, ocorrido com os deuses ou heróis. Eles narram que os deuses mataram um gigante e deste corpo esfacelado surgiram as diferentes regiões cósmicas. Este consiste em um dos motivos que os leva, quando da fundação de um espaço, à prática do sacrifício, repetindo, assim, o gesto primeiro.

Na concepção de outros povos, conforme Eliade, da substância de um ser primordial imolado nasceram “as plantas alimentares, as raças humanas ou as diferentes classes sociais”.⁶⁶ A reatualização de rituais de sacrifício, também, se propõe a assegurar colheitas comprometidas, a salvar a tribo de uma guerra e a fecundar uma matriz estéril.

Não obstante Colombo não conseguir detectar os aspectos observados por Vespúcio nos índios como suas habilidades, costumes, convicções religiosas, armas, ritos funerários, de ambos, o mesmo não se pode dizer em relação à terra. Eles foram unânimes na opinião de que a natureza americana era paradisíaca e, portanto, na América, vislumbraram o paraíso terreno, só diferindo quanto à sua localização geográfica: Colombo o localiza na ilha de Trinidad, enquanto Vespúcio o concebe na ilha de Santa Cruz.

⁶⁴ VIVEIROS DE CASTRO, 2005, p. 5.

⁶⁵ ELIADE, 2001.

⁶⁶ ELIADE, 2001, p. 53.

PERO VAZ DE CAMINHA E A ARTE DE PERSUADIR

As lentes dos cronistas foram o filtro pelo qual a Península Ibérica imaginou as novas terras. Nos prólogos das cartas, eles já iam delineando o modo de recepção pela própria forma de argumentar. Assim procedeu Pero Vaz de Caminha, ao transmitir as boas-novas ao rei D. Manuel, pela relação de coisas vistas e experimentadas, dando-lhe a entender que, embora não se utilizasse de belas expressões para relatá-las, contudo, da sua parte, ele lhe garantiria toda a verdade.

Por esse argumento, verifica-se que Caminha fala de uma maneira que supõe alicerçar a fidelidade da sua palavra. A prova disto se constata na solicitação que ele propõe ao monarca, para que fosse levada em conta sua boa vontade no lugar da ignorância e, o retratado, por verdade. Assim, igualmente como Colombo, que permaneceu reticente por um bom tempo quanto à questão de Cuba ser ou não uma ilha e da terra “achada” ser ou não a Ásia, os cronistas concorriam com seus pontos de vista, tomando-os por verdades.

Caminha descreve os índios, cuidando de trazer sua impressão, marcada por uma mescla de sentimentos: o de admiração, pelos rostos e corpos bem feitos; e o de espanto, por vê-los despidos e destituídos da vergonha, da qual os portugueses se julgavam investidos.

Sob o crivo da ideologia religiosa, Caminha representa os índios, revelando-se na forma como os relata: eles andam nus sem nenhuma cobertura, nem gostam de cobrir suas vergonhas. E ressalta que sobre esta questão, eles guardam tanta inocência como a que têm em mostrar o rosto.⁶⁷ No entanto, se à primeira vista, a nudez foi tomada pelos europeus como fruto da inocência e esta foi percebida, também, na facilidade que os índios tinham em lhes creditar confiança, posteriormente, esse aspecto se alterou.

Caminha deixa transparecer que a nudez passou a ser interpretada pelos portugueses não como um aspecto cultural, mas antes como ausência de valores que, por meio do próprio traje, se retratam. Embora os portugueses manifestassem seu encantamento diante da nudez dos corpos, eles julgaram-na como descompostura, atentando, com essa posição, para a urgência de catequizá-los. Nesse caso, se os portugueses falavam de ingenuidade era, também, para evidenciar outros aspectos como o relatado pelo cronista, que se queixa do petítório insistente dos índios. Ele se apropria da palavra “encarna”, para designar o desassossego que estes causavam, mediante a oferta de bugigangas.⁶⁸

⁶⁷ CAMINHA, 2001, p. 35.

⁶⁸ CAMINHA, 2001, p. 41.

De igual modo, ele comenta que os índios, atraídos pelo diferente, promoviam a aproximação de outros que se aconchegavam aos portugueses na ânsia de conseguirem algo. Chegavam ao ponto de se envolverem nas atividades de abastecimento da nau com água, lenha ou da descarga de mantimentos sem serem convidados pelos portugueses.⁶⁹ Estas informações delineavam a imagem de seres bem distantes do europeu.

Portador da civilização e oriundo da sociedade da escrita, o explorador não conseguia ler nas marcas e inscrições, trazidas nos corpos dos índios, como também nos adereços, nas máscaras e nas práticas performáticas entre cantos, danças e lutas, o registro de um saber e de uma tradição, porque essa realidade não lhes condizia.

Pelas cenas descritas, Caminha revela o outro, definindo o seu lugar de enunciação. Observador atento, guardava a distância do observado, pondo-se a registrar tudo de mais exótico ao olhar do ocidental. À medida que desvelava o outro, o cronista, o sujeito da escrita, se lia e se concebia diferente do objeto analisado. Essa dimensão pode-se constatar a partir de um dos primeiros momentos vividos pelos portugueses e os índios, ocorridos na nau capitânia, quando para ela dois foram atraídos. Nela se deu uma cena durante a qual evidenciou-se a tensão entre as duas culturas, cujas diferenças puderam ser divisadas.

Caminha comenta como os portugueses estranharam o comportamento de ambos, ao passarem por Cabral, uma vez que não lhe endereçaram qualquer cumprimento. Descreve sua passagem por eles com certa indiferença: assim, eles acenderam tochas, entraram e não fizeram nenhuma menção de cortesia, nem ao capitão, nem a ninguém. E um deles, ao observar o colar de ouro do capitão, começou a apontar para a terra e para o colar, dando a entender que nela havia ouro.⁷⁰

Os portugueses, reunidos na nau, esperaram pela reverência dos índios e esta não veio. O apelo surdo ao comportamento idealizado, do qual Caminha é porta-voz, se evidencia quando os portugueses lhes ofertam alguns alimentos e estes, ao serem provados, são rejeitados pelos índios; quando aqueles mostram-lhes animais domesticados como carneiros e galinhas, e, destas, sentem medo. Ambos causaram mais surpresa, quando se estiraram ao chão sem anteparo e cobertura para dormir.⁷¹

Nessa instância, na qual se entrecruzaram as duas tradições e sistemas simbólicos, delineou-se tanto o limiar das duas culturas quanto a tentativa, da parte dos portugueses, de domesticar as diferenças em prol da unidade. E será num outro momento da carta que o

⁶⁹ CAMINHA, 2001, p. 69.

⁷⁰ CAMINHA, 2001, p. 36.

⁷¹ CAMINHA, 2001, p. 37.

cronista retorna a esse mesmo fato para cimentar sua opinião de que os índios eram desleixados. Ao comentar sobre o paradeiro dos dois índios, os quais foram recepcionados por Cabral na nau e sequer lá voltaram, o cronista interpreta tal comportamento como falta de consideração. Em contrapartida, é o mesmo cronista que quer dar conta ao rei de alguma habilidade deles, e ressalta como se estivesse atento a tudo: “[...] eu creio Senhor que ñõ dey ajnda aquy conta avosa alteza da feiçam de seus arcos e seetas.”⁷²

Com essa postura, ele tenciona passar à recepção a imagem de um observador lúcido que registra o quadro fiel da realidade, então destituído dos resíduos do seu olhar. Porém, quanto à suposta imparcialidade, sabe-se impossível.

A BUSCA DA SEMELHANÇA COMO FORMA DE IDENTIFICAÇÃO

Os índios foram vistos pelos europeus mais assimilados à natureza. Tanto que Caminha os vê destituídos de benfeitorias e de hábitos imprescindíveis à sobrevivência do homem, como o semear e domesticar animais, igualmente como Colombo.

Por meio dessa observação, o cronista quer provar, pela ausência de hábitos comuns aos europeus, o quanto os índios se distanciavam deles. Para dar mostras de não ser esta uma mera impressão, ele dá conta ao rei de que os portugueses usaram da estratégia de colocarem os deportados para seguirem os índios até às suas “choupaninhas”, para obterem uma informação mais precisa.

A postura da maioria dos exploradores quanto aos índios é a de defini-los como seres próximos aos animais e Caminha não foge a ela. Nessa direção, ele faz uso de comparações, expressando-se de acordo com a forma de pensamento do homem do seu tempo.

[...] eles porem cõ tudo andam mujto bem curados e mujto limpos e naquilo me parece ajmda mais que sam coma aves ou alimareas monteses que lhes faz ho aar mjllhor pena e mjllhor cabelo que aas mansas./ por que os corpos seus sam tam limpos e tam gordos e tam fremosos que ñõ pode mais seer. ejsto me faz presumjr que ñõ teem casas ne moradas em que se colham eo aar aque se criam os faz taaes.⁷³

⁷² CAMINHA, 2001, p. 65.

⁷³ CAMINHA, 2001, p. 57.

Pelo constatado, o cronista vê semelhança dos índios com as aves e os animais monteses tanto pelo aspecto físico de “curados”, ou seja, sadios quanto pelo suposto asseio dos mesmos. As aves, por viverem mais no ar do que, propriamente, no chão e aqueles animais, por pastarem em montanhas, regiões supostamente mais limpas. O fato de o cronista os supor destituídos de casas, o leva, também, a concluir que os índios eram cuidados pela natureza como os animais.

No século XVI, as palavras abarcam o sentido das coisas e estas, por sua vez, são definidas e relacionadas a partir da semelhança com outras. A história natural ordena e classifica os seres vivos pelo aspecto, pela visibilidade, comparando-os com outros elementos ou seres pelo aspecto ou por qualquer outra característica. E nessa direção, o cronista age de conformidade com a concepção de mundo, quando “[...] buscar o sentido é trazer à luz o que se assemelha. Buscar a lei dos signos é descobrir as coisas que são semelhantes. A gramática dos seres é sua exegese. E a linguagem que eles falam não narra outra coisa senão a sintaxe que os liga”.⁷⁴

Nesse sentido, a postura de Caminha, diante do modo de viver do índio, reforça a de Colombo e não a de Vespúcio, como se pode constatar. Atentando para o fato de que viam os índios pelo prisma da falta, ainda dentro desse aspecto, Caminha não identifica crença alguma naquele meio. Ao prognosticar o terreno da religiosidade, ali, como desértico e árido, ele investe na imagem da semente, lançando mão de outra comparação para atingir o seu intento. Nesse caso, ele compara a semente que se lança na terra com a semente espiritual (a palavra) que se lança no coração. Portanto, adverte: “[...] pero omjlhor fruto que neela se pode fazer me parece que sera saluar esta jemte e esta deue seer aprincipal semente que vosa alteza em ela deue lamçar.”⁷⁵

Através dessa metáfora, o cronista toca justamente num dos principais objetivos da conquista, o de fazer fiéis para a Santa Sé. Nesse sentido, Caminha demonstra estar atento aos propósitos divinos, dos reis católicos e aos da Igreja. E enquanto pretende ganhar distinção, sua narrativa consolida o discurso do colonizador.

No que diz respeito à terra, o cronista, também, a visualiza de forma positiva nos aspectos da beleza, da riqueza em recursos naturais, da extensão e do clima agradável.

⁷⁴ FOUCAULT, 1981, p. 46.

⁷⁵ CAMINHA, 2001, p. 70.

ALVAR NÚÑEZ CABEZA DE VACA: UM TORTUOSO PERCURSO

As fabulações transcendem inúmeros lugares e deslocam aventureiros que, tomados pela cobiça, secundam realidades desestabilizadoras e já destacadas nos relatos. Contudo, se para alguns o sonho de conquista amortecia os sentidos, para outros, a seqüência de insucessos transformava a meta da expedição em retorno ao país.

A viagem de Alvar Núñez Cabeza de Vaca à Flórida se caracterizou por essa segunda alternativa, motivo pelo qual deu a conhecer à Europa a outra face das decantadas Índias. Ali, viveu passando como escravo por várias tribos, para dar consistência ao tortuoso plano da fuga para o México, onde sabia da existência de assentamento de espanhóis.

A expedição de Narváez à Flórida, tendo como segundo comandante Cabeza de Vaca, se compunha de seiscentos homens, dentre os quais cinco eram religiosos. O seu objetivo era o de fazer um povoamento da terra por cristãos e incorporar o índio ao domínio espanhol, tendo em vista a certeza de alcançar o ouro da fabulosa Apalache. Partindo no dia 17 de junho de 1527, esta sofreu sua primeira desagregação na ilha de Santo Domingo, onde optaram por ficar cento e quarenta integrantes.

Para aqueles que prosseguiram, a Flórida moldurou o cenário da desolação. As trilhas e veios de rios desenhavam o mapa de uma armadilha, cujo esforço empregado para seu desvencilhamento exigia de qualquer aventureiro a perspicácia de lidar com as contingências. À medida que o grupo adentrava em busca do ouro de Apalache, o desencanto foi invadindo-lhe o espaço da esperança e a palavra de ordem passou a ser sobrevivência.

A partir desse quadro causa estranhamento deparar com um fragmento, no qual Cabeza de Vaca descreve a geografia da terra, espécies de árvores, tamanho, a abundância de água, tipos de lagoas, dando cumprimento a uma *práxis* do cronista viajante. Talvez não quisesse ele se furtar a trazer suas primeiras impressões à superfície do texto, mesmo que estas se tivessem alterado no curso do seu deslocamento.

La tierra, por la mayor parte, desde donde desembarcamos hasta este pueblo y tierra de Apalache, es llana; el suelo, de arena y tierra firme; por toda ella hay muy grandes árboles y montes claros, donde hay nogales y laureles, y otros [...] Por toda ella hay muchas lagunas, grandes y pequeñas, algunas muy trabajosas de pasar, parte por la mucha hondura, parte por tantos árboles como por ellas están caídos.⁷⁶

⁷⁶ A terra, na sua maior parte, desde onde desembarcamos até este povo e terra de Apalache é plana; o solo, de areia e terra firme; por toda ela há enormes árvores e montes claros, onde há nogueiras e louros, e outras. Por toda ela há muitas lagoas, grandes e pequenas, algumas muito difíceis de passar, em parte pela profundidade, em parte por tantas árvores que nelas estão caídas. (CABEZA DE VACA, 1942, p. 27). (Tradução nossa).

A condição natural da terra se caracterizou por constantes alagamentos, a ponto de os integrantes caminharem com a água bem acima dos joelhos; um espaço cindido por lagoas e pântanos e muitas árvores caídas, como consta do fragmento acima, resultado da extensão plana, composta de montes baixos que não barravam os tufões. Justamente o elemento árvore tão reverenciado pelos cronistas, aqui se tornava um complicador, uma vez que muitas delas se encontravam caídas, dificultando a travessia. A natureza, portanto, estava sendo vista pelo explorador de maneira invertida da idéia de paraíso.

Relativamente a essa composição, descrita pelo cronista, observa-se a ausência de certos elementos que, comumente, foram destacados pelos viajantes que pisaram o solo da América. Neste e ao longo do texto, Cabeza de Vaca quase não informa sobre a abundância de pássaros, não fala da plumagem colorida que despertou a atenção daqueles, nem tampouco do aroma das flores. O que se afigura é que essa ausência cede espaço a outros elementos como as lagoas difíceis de serem atravessadas, o temido vento norte, ao invés da brisa; a quantidade exacerbada de mosquitos, proveniente dos pântanos e rios perigosos. Aos poucos, os espanhóis foram-se compenetrando de que esses signos eram indicadores do desmoronamento do mito do paraíso, identificado na América.

Atentando para o ponto de onde o cronista discorre sobre a paisagem, é possível visualizar um movimento de interiorização, iniciado na região costeira em direção a Apalache que, por sua vez, remete a outro, o de foro íntimo: na proporção que o grupo avança, ele dá expansão a outra noção da realidade, a da desditosa região. Até esse momento, os transtornos do caminho foram enfrentados em função do pensamento de que o acesso ao ouro demandava sacrifícios. Contudo, não tardou para o esvaziamento do sonho: os espanhóis, no lugar do ouro, encontram apenas o milho, o que culminou com o deslocamento, também, do mito de Apalache.

Tendo em vista a dificuldade de conciliar o binarismo decepção e necessidade, Narváez deflagra uma guerra e Apalache (local) é deixada em chamas. O corpo da tribo *apalache* se desestrutura, ainda mais, em decorrência da retenção do cacique pelos espanhóis. Com esse gesto, estes colocam em risco a figura central da tribo e tudo o que para ela convergia, no que concerne à representatividade da tradição, da lei e do seu direcionamento. Os exploradores que, por danos anteriores causados aos índios como invasão de aldeia em busca de alimento ou captura de índios para guiá-los, já tinham-se comprometido, abrem outro precedente para serem perseguidos pelos índios.

O ouro de Apalache, que os conduziu a uma travessia quase impossível, deixa-os em condições de miserabilidade. O europeu, que veio para conquistar e dominar, foi fatalmente

subjugado pela terra, confirmação que se caracterizou, também, com o estado de abandono da região Aute. Dali, muitas das trilhas seguidas levaram-nos a lugares abandonados, em função de dois costumes dos índios: o primeiro dizia respeito ao nomadismo, uma vez que estes viviam da economia coletora; o outro, ao fato de eles levarem a casa nas costas, um artefato simples e desmontável. Logo, onde os espanhóis chegavam famintos, só encontravam lugares em total desarranjo. Eles, por desconhecerem tais hábitos dos nativos, converteram-se em trãnsfugas na Flórida.

Durante uma caminhada sem caminhos, fator recorrente na narrativa do cronista em função da condição na qual se encontrava o solo, na saída da região Aute em busca de uma ilha, o grupo sofre outro naufrágio. Ao aportarem, este é seguido pelos *dakota*, habitantes do oeste do Mississippi, episódio que o cronista aproveita como referência, para desvelar outra face do indígena, até então não retratada nos relatos oficiais. O fato ganha notoriedade no Ocidente e provoca alteração quanto à representação do outro.

Cabeza de Vaca, ao relatar o encontro com esses índios, salienta que, no primeiro momento, estes eram um misto de estranhamento e desconfiança, demonstrado na distância que eles guardavam deles, como se estivessem separados por uma barreira. Da parte dos espanhóis, o clima de tensão fê-los sentir o que Cabeza de Vaca define tão bem na frase: “[...] nuestro miedo les hacia parecer gigantes [...]”⁷⁷, só vindo a ser rompido, quando uma mão se estende com contos e guizos, afiançando-lhes uma negociação.

Essa aproximação pode ser avaliada para além da superfície das trocas, o que resulta em pensar na atração dos índios pelo diferente, pelo universo do outro. A curiosidade, portanto, responsável pelo retorno dos índios ali, concorreu como auxílio aos espanhóis, uma vez que os índios, ao voltarem com fixação nas bugigangas, trouxeram-lhes alimento. Sentindo-se mais refeitos, os espanhóis rumam para a região costeira; sofrem outro naufrágio e retornam ao mesmo local.

Cabeza de Vaca narra que os *dakota*, dando prosseguimento às visitas, assustam com o estado de tamanha desventura dos sobreviventes.

[...] se sentaron entre nosotros, y con el gran dolor y lástima que hubieron de vernos en tanta fortuna, comenzaron todos a llorar recio, y tan de verdad, que lejos de allí se podía oír, y esto les duró más de media hora; y cierto ver que estos hombres tan sin razón y tan crudos, a manera de brutos, se dolían tanto de nosotros, hizo que en mí y en otros de la compañía creciese más la pasión y la consideración de nuestra desdicha.⁷⁸

⁷⁷ Nosso medo os fazia parecer gigantes. (CABEZA DE VACA, 1942, p. 42). (Tradução nossa).

⁷⁸ Sentaram-se entre nós, e com a grande dor e lástima que tiveram de nos ver em tanta sorte, começaram todos a chorar forte, e tão de verdade, que longe dali se podia ouvir, e isto lhes durou mais de meia hora; e o fato de ver que estes homens tão sem razão e tão crus, à maneira de brutos, se doíam tanto por nós, fez que em mim e

A sensibilidade dos *dakota*, perante a dor do outro, causou surpresa ao grupo. Cabeza de Vaca se revelou dividido, ao tentar conjugar o choro sentido dos índios com o que vinha sendo estruturado a respeito deles pelo europeu. Da maneira como se expressa em relação a eles, o cronista deixa transparecer estar confundido. Ao lançar mão da caracterização “homens tão sem razão e tão crus”, soando-lhe comum, o cronista joga com a afirmação: “se doíam tanto por nós”, realçando um contraponto relativamente ao pensamento que cultivavam sobre o índio como um ser destituído de alma. A consequência do fato é que Cabeza de Vaca promove ao europeu subsídios para uma revisão do que concebiam sobre os outros povos, deslocando, assim, esse preestabelecido sobre os índios.

Nus, famélicos e machucados, os sobreviventes não tiveram alternativa a não ser solicitar abrigo aos índios, ainda que vacilassem diante do medo dos seus rituais. Contudo foram surpreendidos, novamente, com o comportamento dos índios ao improvisarem tochas pelo caminho, a fim de que o percurso dos sobreviventes se fizesse mais suportável devido ao intenso frio e aos desmaios constantes. Mas não foram somente essas observações que se revelaram inovadoras para o Ocidente pelo cronista. O tempo convivido com os *dakota* permitiu a Cabeza de Vaca observar a afetuosidade e o tratamento que eles dispensavam aos filhos,⁷⁹ dado este que se insinuou como mais um acréscimo naquele modo de ver que se contrapôs à visão dos demais exploradores.

DOS NAUFRÁGIOS À ESCRITA

O fato de os índios celebrarem rituais sempre que Cabeza de Vaca e os companheiros davam entrada nas aldeias foi um ponto que o intrigou. Em que pese a especulação, ele não conseguia ver o elo de interdependência com a chegada dos de fora e o cumprimento de tais celebrações. A princípio, ele questiona como podiam aqueles índios conciliar a fome que padeciam com tantas festas. Esse fato o leva a precisar em seu relato que aqueles índios, apesar de famintos, eram festeiros.

A respeito do motivo que levava os índios às celebrações, quando da chegada dos sobreviventes espanhóis às aldeias, fato que escapou ao entendimento de Cabeza de Vaca e de

em outros da companhia crescesse mais a paixão e a consideração da nossa desdita. (CABEZA DE VACA, 1942, p. 44). (Tradução nossa).

⁷⁹ CABEZA DE VACA, 1942, p. 47.

outros viajantes, encontram-se possíveis esclarecimentos na obra *Mito do eterno retorno*,⁸⁰ de Mircea Eliade. Segundo o mitólogo, os povos das sociedades tradicionais tinham resistência ao acontecimento novo, uma vez que este implicava mudança. Com a finalidade de abarcá-lo ou manter o controle sobre ele, os índios realizavam os rituais. No caso, a chegada de estrangeiro na aldeia podia resultar em alguma conseqüência que colocasse em risco a ordem social. Conforme salienta Eliade, o ritual os salvaguardava de perigos, dava legitimidade ao acontecimento pela sua inserção no tempo mítico, conferindo-lhe realidade e sentido. Uma vez que o fato não se originava de um exemplo ou “arquetipo”, não podia ter sentido. Logo, ele reclamava por uma celebração.

Quando da estada de Cabeza de Vaca com os *dakota*, ele percebeu que o bisão era o seu animal totêmico e que alguns integrantes da tribo, os iniciados na “grande medicina”, reuniam-se numa cabana e faziam invocação ao deus sol, dançando em torno de postes sagrados, dos quais pendiam amuletos. Por penitência, nos últimos dias da cerimônia, atravessavam paus na pele das costas e do peito, para que esta se soltasse da carne.

Os índios *dakota*, a primeira coletividade com a qual Cabeza de Vaca contactou na Flórida, foram uma das sociedades tradicionais estudadas por Eliade e, de acordo com suas pesquisas, essa cabana era o espaço sagrado, o ponto central da aldeia onde eles entravam em comunicação com seus deuses, transcendendo-se, como o próprio viajante observou. Para os índios, ela representava o universo; o teto, a cúpula celeste e o piso, a terra.⁸¹

No que tange a outros rituais, Cabeza de Vaca passa a testemunhá-los quando se torna escravo dos *criks*, habitantes da mesma ilha, os quais quiseram transformar os sobreviventes espanhóis em “físicos”, ou seja, cativos-maridos, para os quais sobrecaíam obrigações. Este vínculo que não passava de uma relação tolerada, visto que o contraditório entre eles era amenizado, não deixava, contudo, de ser uma demarcação da lembrança do não plenamente absorvido.

A respeito da proposta dos *criks* de os espanhóis se transformarem em cativos-maridos, Cabeza de Vaca não menciona se o próprio chegou a efetivar o casamento, contudo noticia sobre um dos espanhóis que não encontrou possibilidade de fugir, pois era “físico” numa tribo. Abrindo a questão sobre as obrigações do cativo-marido, Cabeza de Vaca tece detalhes sobre o que lhe competia em relação à casa paterna da mulher, além de retratar como

⁸⁰ ELIADE, 1985.

⁸¹ ELIADE, 2001, p. 45.

se dava essa relação. O “físico” não podia se relacionar com os familiares dela, nem cruzar o olhar se acaso os encontrasse, cabendo, portanto, somente à mulher o acesso à casa dos pais.⁸²

Relativamente a esse tipo de casamento, se se procedesse a uma correlação das informações constantes dos relatos de viagem que narram o contato do estrangeiro com o ameríndio e compará-las com as trazidas por Cabeza de Vaca sobre os índios americanos do norte, é possível constatar identificações entre tais sociedades. Ainda dentro desse contexto, o cronista relata que, se os “físicos” viessem a morrer, eles não seriam enterrados. Seus corpos eram queimados, enquanto a tribo realizava um ritual. Decorrido um ano, moíam seus ossos, cujo pó era misturado com água para ser bebida durante uma cerimônia. Quanto ao destino dos mesmos, nem todos viriam a ser uma vítima sacrificável.

Na ilha “Mal Hado”, que se constituía de inúmeras tribos e idiomas, o viajante observou que alguns costumes eram parecidos. Um dos mais comuns, por ele registrado, se reportava à perda de parentes; se acaso fosse um filho, os pais choravam a sua morte por um ano. Todos os dias, eles começavam pela manhã e atraíam o choro da tribo. Repetiam o procedimento ao meio dia e à noite. Decorrido aquele tempo, a tribo fazia uma cerimônia durante a qual se lavavam com uma tinta preta. Outro ritual cumpriam em relação à morte: a parentela do morto não podia coletar alimento durante três meses, vindo a se alimentar somente se ganhasse o alimento dos vizinhos. Quanto a esta prática, Cabeza de Vaca destaca que assistiu a muitas mortes, uma vez que, sendo o alimento escasso na ilha, ele não chegaria fácil nas mãos daqueles que o aguardavam.

Relativamente aos ritos, os quais se revestiram de grande mistério para os europeus, Cabeza de Vaca demonstrou ingenuidade como já se ponderou e a qual se evidencia nesses dizeres: “es gente muy alegre, por mucha hambre que tengan, por eso no dejan de bailar, ni de hacer sus fiestas y areitos”.⁸³ Atentando para este ponto de vista com o intuito de avaliar se ele prevaleceu para o cronista até o final da sua trajetória, pode-se concluir pela prevalência do mesmo. Através de uma reclamação, emitida no último ano de sua estada junto aos índios, Cabeza de Vaca informa que já estava cansado de tantas festas. Essa asserção se baseia no comportamento dos índios durante sua ida às aldeias, para proceder às curas. Como ele relata, onde chegava, as tribos realizavam os rituais.

No que concerne à cura, aprendida com os *criks*, inclusive de forma coercitiva, foi um dos costumes da ilha que mais o surpreendeu. Alertado por eles que até as pedras possuíam

⁸² CABEZA DE VACA, 1942, p. 48.

⁸³ É gente muito alegre, apesar da grande fome que têm, por isso não deixam de dançar, nem de fazer suas festas e rituais.(CABEZA DE VACA, 1942, p. 60). (Tradução nossa).

virtudes, o cronista se viu obrigado a adotar o método, tornando-se um curador. Da sua parte, ele teve que fazer adaptações, utilizando-se das orações cristãs e água benta, pois não sabia como lidar com aquelas crenças e temia não ser bem sucedido. Nesse caso, sucedeu ao ato da cura a transposição de práticas religiosas do europeu à dos índios, junção essa que só competia a Cabeza de Vaca entender.

O método da cura, à maneira dos índios, envolvia o sopro e a imposição das mãos em forma de concha para retirar o mal. Se, por acaso, fosse grave o estado do doente, faziam-se uns cortes no local, a sucção do entorno e a cauterização com fogo. De outra forma, passava-se a pedra quente no local da dor. Numa terra onde a fome era a pioneira dentre as privações sofridas pelos índios, as doenças, como sua consequência direta, encontravam outros meios de se instalar: as condições em que eles viviam, assim como os elementos que ingeriam como se fossem alimentos comprometiam em muito a sua saúde. Uma série de outros aspectos podem ser destacados, a começar pelo costume que tinham de não semear, nem domesticar animais; apesar do potencial hídrico da região, por via de seus deslocamentos na coleta de alimentos, eles sorviam água salobra encontrada pelo caminho. O alimento básico consumido era a raiz, colhida em áreas lodaçais; muitas das enfermidades eram transmitidas por picadas de insetos e moscas, provenientes da grande quantidade de pântanos da região. Nos invernos, eles deparavam com dois impedimentos: não conseguiam se deslocar e não encontravam raízes. O pouco de alimento que guardavam, quando não em forma de pó de raízes, era o da polpa seca das tunas, uma espécie de fruta da região.

A par desse contexto, Cabeza de Vaca não se furta a trazer sua opinião, pela qual o seu pensamento se revela em grau de equivalência com o dos demais exploradores que, em nome da ideologia utilitarista, queriam implantar o progresso em detrimento da tradição e cultura dos nativos. Nessa direção, ele salienta que tinha impressão que aquela terra seria muito frutífera, se ela fosse lavrada e habitada por gente de razão.⁸⁴

Dentre os costumes considerados extravagantes, por ele, o dos *maríames*, aos quais se vinculou como escravo, e dos *iguaces*, causaram-lhe grande estupefação. Ambos praticavam a “exogamia”, sendo seus casamentos feitos com mulheres compradas de outras tribos. Dos filhos nascidos dessa união, as meninas eram jogadas aos cachorros famintos. No que tange a esse comportamento, Cabeza de Vaca esclarece, em seu relato, que ele chegava a indagar aos *maríames* o motivo daquelas mortes, ao que lhe respondiam que assim preferiam fazer a ver as mulheres de suas tribos casadas com seus inimigos que poderiam nelas gerar

⁸⁴ CABEZA DE VACA, 1942, p. 63.

descendentes.⁸⁵ Outro costume, que resultava em morte, decorria de tipos de sonho. Cabeza de Vaca soube da morte de um espanhol, vítima do sonho de uma mulher. Nesses diálogos, os índios são às vezes citados por Cabeza de Vaca (não em sua própria língua) ou representados, respondendo por si mesmos às suas indagações.

O cronista, procedendo a todos os registros de costumes que lhe coube fazer, cujo relatório tinha um endereço certo, não deixa de fora os hábitos alimentares. Só que, ao destacar tipos de alimento levados a termo por algumas tribos, ele acaba positivando o pensamento do ocidental quanto à caracterização que reduz o índio a um ser “selvagem”. Ao relatar sobre o consumo de determinadas substâncias, nada compatíveis com alimento, Cabeza de Vaca abre um precedente para a legitimação de novos preconceitos:

Algunas veces matan algunos venados, y a tiempos toman algún pescado; mas esto es tan poco, y su hambre tan grande, que comen arañas y huevos de hormigas, y gusanos y lagartijas y salamanquesas y culebras y víboras, que matan los hombres que muerden, y comen tierra y madera y todo lo que pueden haber, y estiércol de venados, y otras cosas que dejo de contar; y creo averiguadamente que si en aquella tierra hubiese piedras las comerían.⁸⁶

Naturalmente, essa informação teria sido bombástica para o leitor metropolitano, principalmente quando o cronista se subtrai em contar sobre o que mais consumiam, dando a entender que se reportava a elementos insuportáveis de serem descritos. Averiguar essa informação fora daquele contexto de vida, cuja característica marcante era a fome extrema, consequência direta da falta de domesticação de animais e do cultivo de culturas, causaria estranhamento ao europeu. Contudo, é o próprio cronista quem elucida um fato que causou estupefação aos *Criks*⁸⁷ e comprometimento aos sobreviventes espanhóis como a ele, que se encontravam em companhia desses índios, na ilha “Mal Hado”: a antropofagia praticada por cinco espanhóis, instalados na região costeira, em decorrência da falta de alimento durante o inverno.

Cabeza de Vaca, ao narrar esse acontecimento, trouxe subsídios aos europeus para refletirem sobre sua própria condição, se acaso estivessem num cenário típico como o da

⁸⁵ CABEZA DE VACA, 1942, p. 58.

⁸⁶ Algunas veces matam alguns veados, e de tempo em tempo tomam algum pescado; mas isto é tão pouco, e sua fome tão grande, que comem aranhas e ovos de formigas, e vermes e lagartixas e salamandras e cobras e víboras, que matam os homens que mordem, e comem terra e madeira e tudo o que podem ter, e esterco de veados, e outras coisas que deixo de contar; e creio com certeza que se naquela terra houvesse pedras as comeriam. (CABEZA DE VACA, 1942, p. 59). (Tradução nossa).

⁸⁷ Os *cricks* eram habitantes da ilha “Mal Hado”, uma das primeiras tribos que escravizou Cabeza de Vaca. Este, quando passou a conviver com a tribo, foi obrigado a aprender o método da cura que compreendia o sopro e a imposição das mãos, a utilização da pedra quente e, conforme o avanço da doença, a incisão de cortes na parte do corpo onde manifestava a dor. (CABEZA DE VACA, 1942, p. 36).

Flórida. O próprio cronista descreve que ansiava pelo trabalho de limpar couros, para se alimentar de suas raspas. Com esse gesto, ele deixa transparecer que queria chamar a atenção dos espanhóis para a questão do “barbarismo”, que apenas identificavam nos índios.

A estupefação dos *Criks*, diante do comportamento dos cinco espanhóis, deveu-se ao fato de estes terem praticado a antropofagia dissipada do ritual. Sobrevindo uma peste à ilha, a culpa recaiu sobre Cabeza de Vaca e outros espanhóis, ali instalados, por serem companheiros daqueles que estavam na região costeira. A suspeição dos índios causou a eles tantos transtornos que passaram a chamar a ilha de “Mal Hado”. Por outro lado, a reação dos índios propiciou a Cabeza de Vaca atentar para a questão de que a antropofagia, para os índios, estava ligada às suas “crenças” e não a uma prática opcional.

Na ilha, Cabeza de Vaca detectou duas línguas, a *Capoques* e a *Han*, mas deparou com inúmeras outras no território como assinalou.⁸⁸ Embora aprendesse a falar seis línguas, ele não nega ter-se valido do recurso gestual, uma vez que contactou com inúmeras tribos por via das curas. Mesmo assim, captou daqueles povos mecanismos utilizados em questões até triviais, como o de cozinhar feijão, o preparo de bebidas, a transformação das tunas em pó etc., pensando no que poderia ser aproveitado em auxílio a futuras expedições.

Dez meses bastaram a Cabeza de Vaca, a partir do contato com os *avavares*, para que empreendesse uma mudança visceral na sua trajetória. De escravo e mercador passa a filho-do-sol. Atina a tempo para uma questão que iria surtir ganhos para a Espanha e, igualmente, para ele, tendo em vista o alcance de alguns dos principais objetivos da sua expedição àquela região. Não obstante reconhecer o sofrimento dos índios, Cabeza de Vaca pressente ali estar o seu trunfo. Planeja visitar as tribos, levando-lhes os benefícios da cura, secundando o plano de não só avançar no território, como também de mapeá-lo e obter dados sobre outros costumes.

O misto de prestígio e respeito dos índios, adquiridos pelo filho-do-sol e, sobretudo, o assombro que lhes causavam as suas operações, relatadas pormenorizadamente em sua crônica, permitiram a Cabeza de Vaca atingir uma ascendência sobre eles. Por pouco os surpreende alçando as mãos para o céu num gesto de reverência ao seu Senhor, o qual passaram a nominar de deus *Aguar*. Esse nome resultou do fato de eles interligarem sua morada nas alturas, entre as nuvens de onde procedia a chuva, de acordo com a orientação e gestos do viajante.

⁸⁸ CABEZA DE VACA, 1942, p. 93.

O comportamento dos índios com a adoção da fé de Cabeza de Vaca e este, por sua vez, demonstrando o interesse de se avistar com mais tribos, para avançar, deu mostras do estabelecimento de uma interdependência entre eles. Os índios, a partir desse contato, eram beneficiados pelas curas e o viajante, por meio deles, atingia sua meta. Com a manifestação daqueles a favor do deus *Aguar*, constatou-se uma ressignificação, por parte dos índios, do deus do filho-do-sol, dada a impossibilidade de eles conceberem as formas de representações européias.

Uma vez alcançando o povoado Sant Miguel, o cronista depara com uma extensão de terra improdutiva, devido à reclusão dos nativos aos montes pelo medo dos espanhóis. À procura de Alcaráz, o general espanhol, Cabeza de Vaca é recebido com estranhamento devido à sua semelhança com os índios: apresentava-se nu com a pele crestada e aculturado. Tirando proveito dessa proximidade, o general convoca-o ao desafio de reintegrá-los à terra, para semeá-la. O resultado não podia ser mais promissor. Sob sua interferência, os índios retornam àquela localidade e tornam-se parceiros dos espanhóis. À guisa de um mediador, o “filho-do-sol” estipula-lhes, ainda, algumas medidas como a de construir uma igreja em suas terras e a de tomarem a cruz como seu símbolo, acalmando, assim, os espanhóis. E quanto a estes, sinaliza-lhes, com conhecimento de causa, da não-necessidade do uso de violência com os índios, nem da escravização, tendo em vista tratar-se de gente mansa e bem disposta.

Na concepção de Cabeza de Vaca, ele parte da Flórida deixando a conciliação, uma vez que induz o índio à sujeição dos propósitos do branco, à imposição da ideologia ocidental que deseja o progresso, a marcha para o futuro em detrimento da tradição, apostando no “tempo unidirecional, o tempo da apoteose e da realização, como é vivido então pelos cristãos.”⁸⁹

Retornando à Espanha, Cabeza de Vaca redige o *Naufrágios* com o intento de comprovar ao imperador Carlos V que a expedição de Narváez não podia ser dada por malograda. Demonstra que, ao invés do ouro de Apalache, ele conseguira o ouro da informação sobre o território, povos, tradições e línguas; a conquista de novos súditos e cristãos para o Reino; a descoberta da riqueza da costa do Mar do Sul, cuja prova ele concederia através da grande quantidade de pérolas, trazida em sua embarcação.

Seu reconhecimento foi tal, que três anos após seu retorno, Cabeza de Vaca é convocado pelo imperador a retornar às Índias Ocidentais, à região do Prata, pela sua

⁸⁹ TODOROV, 1999, p. 103.

experiência. A sua finalidade seria a de socorrer integrantes da expedição de Pero Mendonça, uma vez que eles se encontravam em condições constrangedoras. Pouco mais tarde, Cabeza de Vaca é condecorado como alcaide do Paraguai.

Avaliando o quadro de diligências, levadas a termo por esse viajante, é possível constatar sua ascendência sobre os índios. Convenceu-os a adotar as práticas cristãs, alegando ser essa a melhor forma de levarem adiante a convivência com os espanhóis; caso contrário, eles morreriam de fome pelos montes ou seriam escravizados. Ao orientá-los a receber os espanhóis com a cruz nas mãos, Cabeza de Vaca dá uma demonstração explícita do domínio daqueles sobre as terras.

Ao alcaide Melchior Díaz, representante do rei da Espanha naquelas terras, Cabeza de Vaca concede-lhe o esclarecimento de evitar comportamentos agressivos com os índios, senão os campos seriam, novamente, abandonados. Adianta-lhe que estes serviriam ao reino como súditos e cristãos à Santa Sé, caso se utilizasse de métodos pacíficos.

Tendo em mente a conciliação de ambas as partes, que resultasse num convívio pacífico de índios e espanhóis, pode-se inferir que as iniciativas de Cabeza de Vaca não acenam para as formas de violência, que foram utilizadas pelos colonizadores sobre os nativos. Detentor do conhecimento de costumes, de línguas e do modo de viver daquelas coletividades, o viajante se vale do conhecimento de causa para orientar os espanhóis como lidar com os índios e da sua amizade com estes, para indicar-lhes os meios de compatibilizar com aqueles, para não serem subjugados.

ESPAÇOS DA MEMÓRIA

É pelo espaço, é no espaço que encontramos os belos fósseis de uma duração concretizados em longos estágios. O inconsciente estagia. As lembranças são imóveis e tanto mais sólidas quanto mais bem espacializadas.

BACHELARD, [198-].

LIDANDO COM A DIVERSIDADE DE TEMPOS

Antes de se pontuar sobre a questão concernente ao espaço, tendo em vista o percurso pelos espaços da memória feito pelo protagonista, viabilizado pela recordação, faz-se necessário elucidar sobre o tempo, uma vez que ambos são elementos indissociáveis na narrativa. Destituída da pretensão de abordá-lo na sua integridade, justifica-se a apresentação de um pequeno esboço das principais formas de lidar com o tempo, considerando que “o mundo exibido por qualquer obra narrativa é sempre um mundo temporal”.⁹⁰

Ainda que se julgue conceber o tempo intuitivamente, este, por se constituir um conceito variável e, portanto, não aceito de forma consensual, se submete à condição de não ser definido com facilidade. Nesse caso, ao mencioná-lo, experimenta-se a sensação de estar diante de uma tarefa complexa.⁹¹

Comumente o homem tende a pensar que o tempo é um processo irreversível que avança para o futuro em decorrência da sucessão de horas, dias e fatos, concepção que se contrapõe à pertinente às sociedades “primitivas”. Nestas, o tempo é concebido como um processo circular, compreendendo o retorno ao tempo primordial ou *in illo tempore*, quando o ritual foi realizado pela primeira vez por um deus, um antepassado ou um herói.⁹² Já no âmbito das sociedades em que predomina a escrita, para se expressar o tempo ou atribuir-lhe significado, recorre-se aos três tempos verbais, tomando por base o tempo da enunciação, o presente da fala, a partir do qual o tempo dos enunciados se desloca, e o presente da leitura, no caso o da escrita.

À procura de meios de se nortear quanto à temporalidade, o homem buscou representar o tempo a partir de duas perspectivas, a saber: a objetiva e a subjetiva. A primeira

⁹⁰ RICOEUR, 1994, p. 15.

⁹¹ REIS, 1994, p. 9-61.

⁹² ELIADE, 1985, p. 35.

diz das relações físicas, apontadas pelos tempos verbais, entre instantes e acontecimentos físicos, ou seja, diz do transcorrer do tempo; já a segunda, a subjetiva, diz de uma percepção do tempo, ou consciência do tempo, a que comporta falar do tempo psicológico ou imaginário. O interessante é que ambas perspectivas mantêm uma relação de interdependência, a qual concorre com o existir da temporalidade.

Nesse sentido, tanto a consciência do tempo ocorre a partir de um tempo que transcorre quanto esse tempo físico, linear, só se constitui como tal a partir de uma consciência intuitiva da temporalidade. No âmbito da obra literária ambas se interseccionam, uma vez que a criação do tempo ficcional atribui dimensões temporais aos fatos narrados, com a finalidade de situar a história.

Em se tratando da narrativa, “vemo-nos ante um espaço ou um tempo inventados, ficcionais, reflexos criados do mundo [...]”⁹³ Esta, se constituindo como uma arte temporal pela sucessão de signos em articulação, define duas formas de expressar sua temporalidade. A primeira forma é o seu tempo próprio, o necessário ao desenvolvimento do seu curso, ou seja, o da sua duração; a segunda é a criação de um tempo ficcional, o tempo do seu conteúdo, o relativo ao que está sendo narrado. Esse tempo ficcional é a atribuição de uma dimensão temporal aos acontecimentos da trama, através de expressões que evocam a noção de tempo.

Uma narrativa que se constitui de tempos múltiplos, não sendo nítidas as demarcações entre eles, a temporalidade resulta difusa, imprecisa. Esse tempo, marcado pelas vivências da personagem, as quais refletem as sensações e impressões retidas durante o seu percurso, é o tempo psicológico ou o tempo da memória, o que rompe com a linearidade do tempo histórico. O contato da personagem ou do narrador com esse tempo se dá por vias do trânsito pelos “espaços de nossas solidões”, como pontua Gaston Bachelard, ao se referir aos espaços alojados em nossa memória: “Aqui o espaço é tudo, porque o tempo não mais anima a memória. [...] Não se pode reviver as durações abolidas. Só se pode pensá-las na linha de um tempo abstrato privado de toda densidade. [...]”⁹⁴

Nesse sentido, a personagem ou narrador lida com a espacialização do tempo, uma vez que reflete sobre os estados da consciência. Assim se dá com o protagonista da obra *O enteado*. Ao escrever seu relato, ele se desloca do presente e relata fatos ocorridos na infância, durante a viagem, na aldeia e em outros lugares, para buscar os sentidos do passado. O seu trânsito por esses espaços assinala o tempo da memória, cujo movimento de intermitência instaura a sensação de simultaneidade.

⁹³ LINS, 1976, p. 64.

⁹⁴ BACHELARD, [198-], p. 25.

O PERCURSO DO NARRADOR PELA MEMÓRIA

Geralmente, quando se fala de espaço, o primeiro aspecto que se pensa é o geográfico, denotando a necessidade do homem de se localizar no mundo e no contexto temporal. Na narrativa literária, estando seus elementos inter-relacionados, o espaço tem uma função que só pode ser compreendida se se relacionar com os demais elementos constitutivos dela como personagem, enredo, aspecto temporal, etc. Portanto, a personagem pode ser situada fisicamente, num espaço geográfico; temporalmente, num espaço histórico; em contato com outras personagens, num espaço social e, em relação ao aspecto existencial, no espaço psicológico.

Tendo em vista essa configuração, pela qual a personagem é percebida e identificada por outras personagens e, igualmente, estas por ela, o protagonista perpassará por esses espaços que, no presente da sua escrita, já se encontram alojados na memória, dado seu distanciamento da experiência. Nesse sentido, sua narrativa constrói-se desde o cruzamento de tempos e espaços, viabilizando-lhe, assim, a seleção dos espaços a partir dos quais ele pretende narrar suas vivências, ou melhor, retratar aquelas que mais o impressionaram. Portanto, sua intenção se reveste do propósito previsto nos dizeres: “todos os abrigos, todos os refúgios, todos os aposentos têm valores de onirismo consoante. Não é mais em sua positividade que a casa é verdadeiramente ‘vívida’, [...] O verdadeiro bem-estar tem um passado”.⁹⁵

Quando o protagonista atentou para a escrita da sua experiência, ele se encontrava no norte da Europa, na companhia da trupe de atores, dando curso às viagens de apresentação da comédia. Planejou instalar-se numa cidade, mais ao sul, na companhia das três crianças da trupe, as quais adotou, despedindo-se dos atores para se instalar numa “cidade branca que cozinhava ao sol entre vinhas e oliveiras”.⁹⁶

Essa viagem não implicou apenas num deslocamento geográfico, como também no de tempos.⁹⁷ O protagonista parte dos países nórdicos no presente e se dirige ao futuro pelo que postula com sua nova instalação, ou seja, um ambiente propício que lhe possibilite escrever

⁹⁵ BACHELARD, [198-], p. 22.

⁹⁶ SAER, 2002, p. 135.

⁹⁷ Para abordar esse deslocamento do protagonista para dar cumprimento à escrita, eu me inspirei na forma em que está sendo tratado o deslocamento de Isaías no capítulo primeiro, intitulado: Os ritos e sua narração em *Exumação da memória* (tese de doutorado), de Haydée Ribeiro Coelho. (COELHO, 1989, p. 39-51).

sobre seu passado. Dessa iniciativa pode-se concluir que sua viagem vai incorrer em outra, a viabilizada pela memória.

Ao mencionar a cidade branca, no fragmento acima, o enteado destaca dois tipos de plantação: vinhas e oliveiras, apropriando-se da imagem para evocar o lugar e o objetivo do retorno. Tanto a vinha quanto a oliveira são árvores cultivadas na Europa; logo, são indicadoras desse lugar. A cor branca, metaforicamente, pode-se relacionar a duas vertentes: a primeira, sinalizadora de lugar, faz alusão aos povos arianos ou indo-europeus, à etnia branca que deu surgimento à cultura européia; a segunda pode estar associada a um espaço em “branco”, a ser definido. Nessa cidade, ele se instalará numa casa branca, fará uso de um quarto de paredes brancas, quase vazio, onde se valerá da folha em branco para escrever sua história.

Nesse sentido, a cor branca aponta para espaços definidos, porém lacunares, os quais se revestirão de significado para o protagonista e narrador, que retoma outras moradas alojadas na memória. É isso o que o move e que está em consonância com o que pontua Gaston Bachelard: “E quando nos lembramos das “casas”, dos “aposentos”, aprendemos a “morar” em nós mesmos”.⁹⁸

Estas duas árvores apontam para a tradição. O vinho sempre foi tomado como símbolo nas celebrações em diversas culturas tanto em rituais religiosos como em solenidades culturais desde a Grécia antiga (as festividades oriundas da safra da uva, quando Baco, o deus do vinho, era homenageado) e a oliveira ganhou relevância com o seu óleo, que alimentava as chamas dos candeeiros nas civilizações antigas. Uma vez que ambos os produtos eram tradicionais nos países França, Itália e, principalmente, nos ibéricos, o protagonista quis, por meio da alusão feita àquelas plantações, deixar implícito que fixou residência na Espanha, seu país de origem, depois de ter passado por inúmeras cidades européias com a trupe de comediantes e cumprido várias temporadas.

Num primeiro momento, o histórico dessas plantações sinaliza para o emprego dos seus produtos em rituais (o vinho e a chama proveniente do óleo) e, de igual modo, eles estão presentes numa prática do narrador que antecipa o momento da escrita. Todas as noites ele celebra um ritual antes de empunhar a pena.

Uma vez instalado na “cidade branca”, o que toca o enteado em relação às cidades, de forma geral, é a sensação de estar em suspenso ao tipo característico de vida levado pelo homem urbano, em termos de atividades e entretenimentos. Baseando-se na aprendizagem

⁹⁸ BACHELARD, [198-], p. 19.

adquirida com os índios, ele afirma que nas cidades “a vida é horizontal, porque as cidades dissimulam o céu”.⁹⁹ Com essa expressão, ele deixa entrever o desconhecimento do cidadão em relação ao que ele experienciou.

Considerando o distanciamento dos fatos ocorridos ao protagonista, uma vez que se decidiu pela escrita muito tempo depois do seu retorno à Europa, o seu registro se fará à base da colagem das imagens e, portanto, da imprevisibilidade de um conteúdo lembrado, pois ele consente que “é no presente que convivem as imagens que se entrecruzam, se refletem e se apagam novamente”.¹⁰⁰

DA CASA, DO QUARTO À ESCRITA

O protagonista investe na viagem pela escrita, movimentando-se entre a lembrança e o esquecimento. Sua proposta faz um aceno ao que Elizabeth Jelin pontua sobre o espaço da experiência:

Ubicar temporalmente a la memoria significa hacer referencia al espacio de la experiencia en el presente. El recuerdo del pasado está incorporado, pero de manera dinámica, ya que las experiencias incorporadas en un momento dado pueden modificarse en períodos posteriores.¹⁰¹

Diariamente, ele se instala no seu quarto, no espaço da intimidade, onde se prepara para a escrita, através de um ritual que favorece o seu deslocamento do presente para os locais que lhe deixaram cicatrizes. Insistentemente, ele se entrega a ligar os fios da trama e se debruça sobre o corpo textual, onde vai fixando as marcas. Estas extrapolam-se escorregadias de um tênue fio que conduz a tinta, encorpando e afinando-se à mercê do lembrar e do esquecer. Nesse devir da escrita, ele recupera a si e a eles, certeza que o impele à busca de tantas incertezas.

Essas lembranças que, assíduas, me visitam, nem sempre se deixam agarrar; às vezes parecem nítidas, austeras, precisas, de uma só peça; mas, mal me inclino para agarrá-las com um gesto apenas e perpetuá-las, começam a se desprender, a se

⁹⁹ SAER, 2002, p. 11.

¹⁰⁰ SELIGMANN-SILVA, 2003, p. 407.

¹⁰¹ Localizar temporalmente a memória significa fazer referência ao espaço da experiência no presente. A lembrança do passado está incorporada, mas de maneira dinâmica, já que as experiências incorporadas num momento dado podem modificar-se em períodos posteriores. (JELIN, 2002, p. 13). (Tradução nossa).

estender, e os detalhes que, vistos à distância, o conjunto oculta, proliferam, multiplicam-se, tomam importância no conjunto, de tal modo que num determinado momento uma espécie de enjôo me assalta e é difícil para mim estabelecer uma hierarquia entre tantas presenças que me fazem sinais.¹⁰²

A rememoração organiza-se, de modo fragmentário, numa espécie de *collage* de escombros, retratando diferentes tempos, como o vivido no porto quando o narrador revê a sua infância, embalada nos sonhos movidos pelo mar. Nesse contexto, sente seu odor característico e se insere no movimento dos transportadores que ziguezagueavam sôfregos, descarregando os cargueiros; retoma a viagem e recorda a figura do capitão, ainda grande em sua lembrança; vai e volta à praia amarela e se acotovela com os índios, visualizando muitos dentro das suas peculiaridades, percepção que o tempo de convívio lhe propiciou. Se resvala para o acampamento espanhol, onde se instalou, provisoriamente, quando da saída da aldeia, é tomado por uma espécie de agonia em decorrência do sentimento de desconfiança que aguçou nas pessoas. Fixa-se na figura do padre Quesada e recorda as páginas lidas e os comentários divididos com ele, durante sua aprendizagem. Da trupe de atores, agradam-lhe as lembranças do convívio familiar mais do que, propriamente, as viagens feitas para as apresentações.

No seu quarto, empunhando a pena, o narrador insiste na busca da rememoração, para identificar intenções. Reportando-se ao momento presente, ele registra: “Todas as noites, às dez e meia, uma de minhas noras sobe o meu jantar, que é sempre o mesmo: pão, um prato de azeitonas, uma taça de vinho”.¹⁰³ Se as árvores, mencionadas anteriormente, remetem a uma tradição, o enteadado, com o auxílio dos frutos, realiza um ritual que propicia a travessia das imagens à escrita.

Esse espaço se reveste de simplicidade. Quase vazio, compõe-se, apenas, de livros, de sua cama, de uma mesa e cadeira e candelabros, deixando toda a importância dessa composição para a janela que lhe propicia o contato com o exterior. Assim, do interior do quarto, ele sai em busca da praia amarela, onde, se vendo em meio aos índios, vislumbra as estrelas: “[...] depois que o rumor das ruas se acalma, envia, até minha peça branca, odores de firmamento e madressilva que me limpam, à medida que o silêncio se instala a cidade, do ruído dos anos vividos”.¹⁰⁴ Nessa direção, na medida em que todos esses elementos contribuem para a configuração de um ambiente propício ao devir das lembranças, processa-

¹⁰² SAER, 2002, p. 165.

¹⁰³ SAER, 2002, p. 136.

¹⁰⁴ SAER, 2002, p. 136.

se, para o narrador, um ritual de limpeza. Esse fator instiga a pensar naquilo a que se reporta Osman Lins em seus dizeres:

[...] a atmosfera, designação ligada à idéia de espaço, sendo invariavelmente de caráter abstrato – de angústia, de alegria, de exaltação, de violência etc. -, consiste em algo que envolve ou penetra de maneira sutil as personagens, mas não decorre necessariamente do espaço, embora surja com frequência como emanção deste elemento, havendo mesmo casos em que o espaço justifica-se exatamente pela atmosfera que provoca.¹⁰⁵

Nessa atmosfera, os “odores de firmamento”, atuando como um dos indicadores do momento mais propício da escrita, se juntam à degustação do vinho e à mastigação lenta das azeitonas pelo narrador como implementos facilitadores da recordação. A intermitência das imagens, por vezes, cede espaço para que a mão, submetida ao impulso da escrita, se conduza, quase imperceptivelmente, ao prato e alcance outra azeitona, favorecendo a participação do corpo nessa escrita. E se, no enleio das lembranças, o pensamento se prende mais a uma que outra imagem, o corpo é capaz de dar sinais dessa delonga, pois os carochos “ao saírem da boca estão ainda mornos, devido ao calor que lhes infunde a parte interna de meu corpo”.¹⁰⁶ Nesse ínterim, enquanto a cidade dorme, os ventos, por se movimentarem sem tanto estorvo, trazem ao narrador notícias das flores noturnas e de paisagens sequer pensadas durante o dia.

No que diz respeito à rememoração em si, ela não se deu para o enteado de forma involuntária como sucedeu ao narrador de Proust.¹⁰⁷ Se para este os sentidos como o gosto e o odor do chá de tília, no qual ele mergulhava a *madeleine*, iguaria francesa, foram responsáveis pelo fenômeno da liberação de lembranças de um tempo perdido, para o enteado aqueles participavam da rememoração de todas as noites. Assim, percebe-se que, em ambos os casos, os sentidos estiveram presentes, porém de maneira diferente.¹⁰⁸ No caso do enteado, há um investimento na busca do passado e não apenas a irrupção de sua lembrança motivada por algum elemento.

Acostumado a se nortear pelos sentidos, desde sua estada na tribo, cuja visão e audição lhe serviram de veículos de captação do mundo do outro, no momento, esse exercício, compartilhado com os índios, se reveste de importância na elaboração da escrita. Na certeza

¹⁰⁵ LINS, 1976, p. 76.

¹⁰⁶ SAER, 2002, p. 137.

¹⁰⁷ PROUST, 1958, p. 45, v. 1.

¹⁰⁸ Trata-se de apenas uma menção, pois esse aspecto exigiria um maior aprofundamento, que farei oportunamente.

de não ser mais uno, pois os índios se tornaram parte dele, debruça-se a rever quadros, a comparar gestos e expressões, para espreitar algum sentido.

O PORTO

A viagem às Índias surge para um adolescente que transitava pelos arredores de um porto, na condição de menino de recado ou de transportador de mercadorias, como uma alternativa capaz de mudar os rumos da sua vida. Ali instalado desde a infância, esse meio exerceu forte influência sobre ele, tendo em vista sua condição de menino sem lar e sem familiares que pudesse deles se valer. Cresceu no meio daqueles que transitavam pelo porto e respondia pelo cognome de enteado.

Definido como lugar de passagem em função do trânsito de pessoas, negócios, transportes e mercadorias, o porto desponta como um espaço híbrido que viabiliza o cruzamento de culturas, de tradições e de idiomas. No tocante ao enteado, ainda que esse lugar fosse percebido sem propensão a enraizamento, ele não o pensava por essa perspectiva, muito antes o visualizava como seu lar. Recordando esse espaço, a infância lhe sobrevinha na forma de imagens e sensações a lhe devolverem o odor característico de salinidade, o vozerio de mercadores e pescadores que ora atracavam seus barcos, ora davam curso à faina do dia. Essas imagens, na medida em que eram suscitadas, reencenavam o porto.

A atuação dos portuários, os instrumentos dos quais se compunha aquele universo e as histórias narradas pelos marinheiros lhe incutiram um misto de encantamento e curiosidade que redundou na viagem à região do Prata.

A passagem da infância para a adolescência se lhe afigurou como uma demarcação sem contornos nítidos. Já nos primeiros sinais da puberdade, pessoas comuns ao porto inseriram-no na vida adulta de uma forma abrupta. Valendo-se da oportunidade de lhe fazerem pagamentos por algum serviço, um marinheiro e uma prostituta o atravessaram para os despertamentos mundanos da maneira que lhes convinha: ele, com um trago de álcool, e ela, “com uma cópula gratuita”.¹⁰⁹ O marinheiro, por viver em trânsito, é porta-voz de inúmeros hábitos e lugares e a prostituta faz do corpo a instância de trânsito pelo contato com vários homens que, por sua vez, lhe trazem costumes, condutas e histórias diferentes.

¹⁰⁹ SAER, 2002, p. 12.

O grupo heterogêneo de transeuntes, que circulava pelo cais, representando ações, dramas e formas de pensamentos diversos, foi decisivo para o narrador que, sem lar e sem família, é levado a conhecer outros locais.

A TRAVESSIA DO MAR E O CORPO COMO ESPAÇO DE TRÂNSITO

Durante a travessia do oceano, interregno entre a sua realidade e o desconhecido, o protagonista, escalado como grumete para os serviços de bordo, na nau principal daquela expedição, que saía da Espanha em direção ao Rio da Prata, se transporta para a mesma instância sonhada por aqueles que desejavam ver os monstros marinhos e pisar o solo das Índias: “O desconhecido é uma abstração; o conhecido, um deserto; mas o conhecido pela metade, o vislumbrado, é o lugar perfeito para fazer ondular desejo e alucinação”.¹¹⁰

Nessa afirmação “mas o conhecido pela metade”, o protagonista traz um pouco do porto, tendo em vista as notícias de exploradores que circulavam entre os portuários. A essa altura, já se fazia conhecida a rota da Península Ibérica pelas costas africanas, em cujas regiões viabilizou-se o comércio do sal, de ouro, de escravos, de açúcar, assim como a posse de algumas ilhas que se tornaram colônias de Portugal e Espanha.

No mar, o entusiasmo e a convicção da partida iam, aos poucos, sendo minados pelo enjôo e a exaustão de uma monotonia que perdurava. A sensação de que o tempo pudesse estar estático só se rompia na medida em que o dia se transmutava com a noite como demarcações possíveis de se constatar um certo avanço. “Os três barcos estavam, em fila irregular, a certa distância um do outro, como colados no espaço azul”.¹¹¹

No vão aberto entre o mar e o céu, distantes da terra e dos compromissos primeiros, quando a tripulação já ia desautomatizando-se do seu cotidiano, os marinheiros buscaram um meio de quebrar o marasmo que os consumia.

O protagonista, então grumete, é procurado pelos marinheiros como objeto de desejo, para suprir a falta de mulheres. Nesse espaço transitório entre a terra e o ponto de chegada, tudo lhes parecia mais fluido como a própria natureza do mar. E, talvez, por estarem em trânsito não só geográfico, identificaram no próprio corpo do grumete a transição na

¹¹⁰ SAER, 2002, p. 12.

¹¹¹ SAER, 2002, p. 15.

“ambigüidade de suas formas juvenis, produto de sua virilidade incompleta”.¹¹² Em decorrência da decisão de alguns marinheiros, o grumete é levado a um deslocamento, ou melhor, a uma espécie de desterritorialização,¹¹³ que implicou na sua retirada de um lugar de significação. Se, antes do mar, o protagonista era prestador de serviços de bordo; durante a viagem pelo mar, passa a servir os marinheiros de outra forma. Estas contingências reencenam, para ele, o porto, quer seja pelas simulações dos marinheiros, quer seja pela pretensão reinante de se tirar proveito de jogadas.

No contexto descrito, o enteado fora enredado na trama artilosa daqueles que sabiam dissimular pretensões. Se lhe deram a oportunidade da viagem e de ser escalado naquela expedição, ele haveria de se submeter às cartas do jogo, assim como dele se valer. Assim, ele entra no jogo, mas também joga.

Nesse particular, ele adota a contingência como um portuário que convivia com as práticas de sujeitos marginais. Logo, o meio o autoriza, também, a aplicar estratégias. Ao mesmo tempo que se vê subjugado ao artil dos marinheiros, sente-se instigado por eles a decidir sua condição de não se submeter a outros marujos, reterritorializando-se na nova instância. Influencia os parceiros, lançando mão de artimanhas aprendidas com as prostitutas do porto, firmando, assim, uma posição estratégica: “Finalmente, optei pela anuência e pela intriga, buscando a proteção dos mais fortes e tratando de tirar partido da situação”.¹¹⁴

Jogando, o grumete estabelece relações de poder, inserindo-se, assim, numa trama, cujas táticas e manobras definiram a transversalidade do jogo. Esse tipo de estratégia e as relações de força, que emanam dessa situação, acenam para uma nova forma de pensar o poder, propiciando uma reflexão com base na análise de Foucault. Para o filósofo, o poder não irradia de um centro, nem está instalado num determinado lugar, mas se define como “um feixe de relações mais ou menos organizado, mais ou menos coordenado (e sem dúvida mal coordenado)”.¹¹⁵

Michel Foucault vê o poder como uma dinâmica de um conjunto heterogêneo de elementos, discursivos ou não, que se conectam estrategicamente manipulados por interesses ou “relações de forças” quer seja para direcioná-las ou bloqueá-las. Esse dispositivo ou rede que se forma em atendimento de demandas “está sempre inscrito em um jogo de poder”.¹¹⁶

¹¹² SAER, 2002, p. 15.

¹¹³ Para Deleuze e Guattari, a desterritorialização não trata de “liberdade em oposição à submissão, mas apenas de uma linha de fuga, ou melhor, de uma simples saída, à direita, à esquerda, onde quer que seja, a menos significante possível”. (DELEUZE; GUATARI, 1977, p. 11-13).

¹¹⁴ SAER, 2002, p. 16.

¹¹⁵ FOUCAULT, 1978, p. 248.

¹¹⁶ FOUCAULT, 1978, p. 246.

Acostumados com o imprevisível, os portuários se adaptavam com mais flexibilidade e rapidez às mudanças. No porto, a iminência de riscos era maior; o volume de negócios envolvia pessoas de várias classes sociais e portadoras de diversos hábitos, dentre as quais os piratas, que por lá transitavam, disfarçados de trabalhadores ou tripulantes. Por isso, como medida de salvaguarda, entre os moradores dos arredores, fluía uma certa permissividade ou tolerância em relação às leis, que mais operava como estratégia para driblar os desafios.

Desse modo, os comportamentos tidos como transgressores por uma sociedade passavam a ser banalizados por aqueles que, naquele meio, se instalavam e aprendiam a jogar com a vida. Portanto, eles tornavam-se práticos nas táticas de autodefesa e se valiam, comumente, da dissimulação para sobreviver.

Nesse trâmite, do oceano à terra firme, decorreram três meses. Quando avistaram terra, cansados que estavam do mar, os tripulantes foram tomados de alegria efusiva e aportaram logo no primeiro trecho, embora pudessem avançar pelo que favorecia a grande extensão continental. Para eles, também, a beleza e a riqueza natural foram traços marcantes. Nesse sentido, o enteado observa: “Essas praias amarelas, rodeadas de palmeiras, desertas na luz do zênite, nos ajudavam a esquecer a travessia longa, monótona e sem acidentes, da qual saíamos como de um período de loucura.”¹¹⁷

Com seus gestos, os tripulantes dão cumprimento às mesmas atitudes de expedicionários anteriores, relatadas nos diários e crônicas de viagens. Copiam-lhes os rituais de chegada, fazendo cortes nas árvores, dando pulos e gritos enquanto uns se jogavam na água, outros acendiam uma fogueira, embora estivessem em pleno sol do meio-dia. No outro dia, o capitão dera ordens para se direcionarem ao sul, baseando-se na desconfiança de que aquelas terras não eram as Índias.

Apesar de essa viagem ter ocorrido depois que Colombo havia completado suas quatro viagens ao Novo Mundo e Portugal teria descoberto o caminho das Índias, percebe-se que a definição da localização das terras, ainda, não se fazia nítida. É o que pode ser captado dos dizeres do enteado:

Na boca dos marinheiros tudo se mesclava; os chineses, os índios, um novo mundo, as pedras preciosas, as especiarias, o ouro, a cobiça e a fábula. Falava-se de cidades pavimentadas de ouro, do paraíso sobre a terra, de monstros marinhos que surgiam subitamente da água e que os marinheiros confundiam com ilhas [...] ¹¹⁸

¹¹⁷ SAER, 2002, p. 17.

¹¹⁸ SAER, 2002, p. 13.

O protagonista deixa transparecer pelos aspectos constantes desse fragmento que sua impressão, concernente às Índias, estava mais a propósito do que difundiu Colombo com o seu primeiro diário do que propriamente trataram outros viajantes como Américo Vespúcio e Pero Vaz de Caminha, cujas viagens estavam mais próximas da sua em termos cronológicos. Estes dois viajantes fizeram referência à natureza paradisíaca do Novo Mundo como Colombo, contudo não mencionaram ter visto sereias como ele, que, por sua vez, categoriza os *caribes* próximos a elas. Outro aspecto, a ser ressaltado, refere-se às cidades imperiais, objeto de busca de Colombo, além do ouro, uma vez que secundava a intenção de estabelecer uma equivalência da sua viagem com a de Marco Pólo, dimensão não destacada nas crônicas dos outros viajantes.

Nesse sentido, pode-se avaliar que a determinação do capitão de não ter querido permanecer naquele primeiro trecho, totalmente desértico, fazia um aceno à busca de Colombo no que se refere às cidades do império asiático. Também eles, o capitão e os tripulantes desta expedição, traziam consigo algumas noções sobre as Índias, divulgadas na Espanha.

A CHEGADA NO RIO DA PRATA E O ESPAÇO INDÍGENA

Próximos da grande bacia do Prata,¹¹⁹ batizada de *Mar Dulce* pelo capitão, os homens da nau principal desceram para fazer a inspeção da terra, enquanto os tripulantes das duas embarcações os aguardavam. Durante a caminhada, que levou cerca de algumas horas, estes foram surpreendidos e mortos pelos *colastiné*. Apenas o enteado, o grumete, fora escolhido pelos índios para participar de uma grande festa, que se iniciava com este episódio. Os demais tripulantes, mesmo dos barcos e bem distanciados do local para onde conduziram o protagonista e os cadáveres, puderam assistir ao que sucedera às mortes dos companheiros, o

¹¹⁹ Em 1515, Juan Díaz de Solís partiu do porto de Lepe, Espanha, com duas caravelas, setenta tripulantes e mantimentos para dois anos e meio de viagem. Seu objetivo era o de penetrar o estuário do Prata, formado pelos rios Paraguai e Paraná, explorar suas riquezas, principalmente a prata, e verificar se ele conduziria à Málaga (na Malásia) e às Molucas. Em janeiro de 1516, as caravelas chegaram à foz do grande rio, que o capitão Solís batizou de “mar Dulce”. Das margens, os índios faziam sinais para que os espanhóis desembarcassem. Ao fazê-lo, Solís e alguns dos homens sofreram o ataque dos índios e deles apenas um fora poupado e levado pelos índios. Das embarcações, o restante da tripulação que os aguardava assistiu à queima dos corpos, seguida da devoração dos mesmos. O fato teve ruidosa repercussão na Europa. (HERRERA Y TORDESILLAS. 1944, p. 47.).

ritual antropofágico,¹²⁰ acontecimento que concorreu para que essa região ganhasse novos contornos para a Europa, cuja divulgação o enteado veio a se inteirar dela bem depois do seu retorno à Europa.

A travessia das margens do estuário à aldeia durou mais de um dia. Os cadáveres foram conduzidos em canoas pelos quase cem índios que participaram do motim, enquanto o enteado foi escoltado por dois índios, que o conduziram, celeremente, para o interior da mata. Suspenso pelos cotovelos, ele quase não podia tocar os pés no chão, assim como não percebia a paisagem de forma nítida nem as direções tomadas pelos índios em função do rápido movimento a não ser quando paravam, para um pequeno descanso.

Essa imagem pode estabelecer uma relação com a maneira como o protagonista concebeu a terra, isto é, de forma diversa daqueles viajantes mencionados, visto que estes contemplaram a natureza e a sentiram. Em vários trechos do diário de Colombo, das duas crônicas de Vespúcio e da de Pero Vaz de Caminha encontram-se referências à beleza da flora e da fauna do Novo Mundo. Já o enteado e seus companheiros não chegaram a desfrutar da natureza, quando foram surpreendidos pelo confronto com os índios.

A brusca mudança do estado íntimo do protagonista, resultante do trágico encontro entre seus companheiros e os índios surtiu-lhe a sensação de anestesiamento. O enfrentamento de situações-limite, como o medo da morte; a sensação de vazio e o estranhamento resultaram não só na ruptura do sonho, mas numa atmosfera de pesadelo.

Passando por mais essa desterritorialização, depois da ocorrida em função da exigência que lhe fizeram os marinheiros durante a viagem, o protagonista transita entre a vida e a morte, entre o que ficou para trás e o que estava se efetivando no momento: “a impressão de flutuar, de estar em outra parte, era muito mais forte que o terror”.¹²¹

O enteado chegou à “praia amarela” à noite, onde se deparou com a tribo em meio a fogueiras altas, a uma tagarelagem estridente da qual conseguia ouvir a expressão *Def-ghi* – *Def-ghi*, que supôs ser seu nome concebido por eles. Conduzido ao casario, onde é instalado em uma das casas, ele se estira ao chão e é tomado pelo sentimento de abandono, momento em que sua orfandade ganha singular expressão. Identifica-se passando pelo processo de morte de uma situação, de uma etapa da sua vida, de um sonho, e nascimento para outra

¹²⁰ De acordo com o que já fora mencionado no primeiro capítulo, as guerras realizadas pelos índios tinham propósitos como o de aquisição de territórios para o plantio de novas roças e o da captura de inimigos. Esta se dava em função da necessidade de celebrar os rituais antropofágicos e de contrabalançar as perdas dos entes de tribos oponentes, que se enfrentaram em guerras anteriores. De acordo com o que propõem alguns antropólogos, se a vítima capturada pelo guerreiro viesse a ser sacrificada, ele contraía a imortalidade, um atributo dos deuses, a posse de um novo nome e a renovação social.

¹²¹ SAER, 2002, p. 38.

realidade. Assim, concebe sua condição: “Enteado, também, eu nascia sem saber, e, como o menino que sai, ensangüentado e atônito, dessa noite escura que é o ventre de sua mãe, não podia fazer outra coisa que começar a chorar”.¹²²

Na manhã seguinte, deslocando-se do casario, ele se dirige à praia orientando-se pelas vozes. Nela depara com a cena constrangedora da dissecação dos cadáveres, a qual lhe possibilitou fazer a correlação do gesto de uma velha índia com o ato antropofágico. Esta, na noite anterior, ao vê-lo passar com os dois índios que o levaram até o casario, juntou os dedos em direção à boca aberta e os sacudiu, dando mostras da devoração.

Mantendo-se distanciado da tribo, mas todo olhos e ouvidos, o enteado testemunha a preparação do ritual antropofágico dos *colastiné*, entre surpreso e abalado pelos acontecimentos que estavam por vir.

O OLHAR DO BRANCO SOBRE O ÍNDIO

Diante de uma espécie de grelha, suporte no qual os assadores acondicionaram a carne, a tribo se ajunta, acompanhando a transformação daquela que estava revestida de simbolismo. Se, para os índios, o ritual possibilitava um devir ou a transcendência do seu estado, anteriormente mencionado, para o protagonista, a carne estava sendo vista numa outra dimensão. Nela, ele vislumbrava um pouco de si, da sua tradição, dos seus princípios, cujo cozimento decorrente do calor da grelha não alterava sua impressão.

A origem humana dessa carne desaparecia, gradualmente, à medida que o cozimento avançava; a pele, escura e requebrada, deixava ver, por seus rebentos verticais, um suco aquoso e avermelhado que gotejava junto com as gorduras; das partes chamuscadas se desprendiam lascas de carne ressecada e os pés e as mãos, encolhidos pela ação do fogo, quase não tinham um parentesco remoto com as extremidades humanas. Nas grelhas, para um observador imparcial, estavam sendo assados os restos carnosos de um animal desconhecido.¹²³

No contexto descrito, o protagonista compreende que existe uma fronteira cultural. Os índios petrificavam o olhar na carne grelhada e ele, em posição oposta, dirige-lhes olhares, para captar daqueles rostos algum sentimento de culpa. O espaço circundante e o corpo eram

¹²² SAER, 2002, p. 41.

¹²³ SAER, 2002, p. 53.

invadidos pelo barulho e o calor da crepitação das brasas, pelo chiado da carne e pela fumaça que espalhava o odor, enquanto a espera os consumia. Nesse trâmite, o olhar do enteado transita da grelha para os índios, construindo suas imagens sob a visão da ética ocidental.

Para os *colastiné*, essa festa era um veículo que lhes outorgava a sintonia com os deuses. A carne assada era ofertada ao deus Onã, cuja celebração propiciava aos índios a transposição para o sagrado, uma vez que provariam do alimento. No que tange ao protagonista, ele não assiste à oferenda como um observador imparcial, mas se deixa levar por pensamentos discordantes, uma vez que se sente diante de um ato interdito, que se contrapõe aos seus princípios ético-religiosos. Apesar de a fome corroer-lhe o estômago e a salivação resultar dos estímulos acionados pelos sentidos, ele repreende a sensação do “[...] desejo, que não se cumpriu, de conhecer o gosto real desse animal desconhecido”.¹²⁴

Mantendo-se, junto deles, mas distanciado, o enteado só tem o olhar de reprovação para os índios, repetindo a postura dos demais exploradores que opinaram sobre esse tipo de ritual, considerando-o como seita macabra ou “cerimônia bárbara”, como pontuou Vespúcio.¹²⁵ Diante da beberagem e da orgia, que se estenderam aos dias do consumo da carne, o enteado interpretou a manifestação dos participantes como desvarios, baseando-se nos princípios ético-religiosos da sua cultura.

O protagonista, sob o prisma desse olhar, procura naqueles semblantes uma suposta culpa ou a repulsa pela ingestão da carne humana, ou seja, um possível conflito vivido pelos índios em decorrência do ato. Por meio desses pensamentos, ele justifica sua postura contrária à deles, num tempo que demarca seu lugar de enunciação.

Por ocasião do retorno desse ritual, o enteado atentou para a mudança de comportamento da tribo. Algazarra, dispersão, inospitalidade seriam algumas das indicações de que algo estava por acontecer. A primeira movimentação, entre os índios, por ele observada se referia à confecção de flechas e outros artefatos ligados à guerra; em seguida, observou o manuseio, pelos entes da tribo, de objetos de possíveis vítimas sacrificadas, dentre os quais identificou pertences do capitão. Mas, quando os índios se apresentaram cingidos pela cor escura cintilante, ele não procurou mais nenhuma sinalização.

Mergulhar, novamente, nessa atmosfera, devolvia ao enteado a sensação perturbadora daquela trágica manhã. Nessa ocasião, um prisioneiro dera entrada na tribo com os corpos à sua retaguarda. E toda a encenação se repetia com poucas alterações. Aquele recebeu o mesmo assédio dos índios e por distinção a mesma expressão *Def-ghi*, *Def-ghi* que, até o

¹²⁴ SAER, 2002, p. 53.

¹²⁵ VESPUCIO, 1825, p. 227.

momento, o enteado supunha ser seu nome. Contudo, uma das mudanças, que percebeu diferente em relação ao primeiro ritual assistido, foi a relativa aos assadores. Estes não eram os mesmos da primeira vez e isto o fez atentar para uma das regras ritualísticas. Com a repetição da grande festa, ele se convence que os índios se entregariam, novamente, às práticas que remontavam a “algum desastre arcaico”,¹²⁶ cujo sentido lhe escapava.

ESQUADRINHANDO “A CASA DO MUNDO”

O espaço indígena, que se estendia do casario para a mata, o rio e a praia, era tido como sagrado.¹²⁷ Dele não gostavam de se afastar e, quando o faziam nas ocasiões de saídas compulsórias, tentavam encurtar a distância entre o lugar do casario e o do traslado. Nele, os índios se sentiam resguardados e procuravam, também, protegê-lo de toda e qualquer eventualidade. Relativamente a esse fator, o enteado só veio a percebê-lo depois de um certo convívio com os índios, por isso, salienta: “o centro do mundo era também esse lugar, que traziam consigo e a partir do qual o horizonte visível estava feito de anéis de realidade problemática, cuja existência era mais e mais improvável enquanto se afastavam do ponto de observação”.¹²⁸

No que diz respeito a esse espaço,¹²⁹ Mircea Eliade reflete sobre a experiência do sagrado pelo homem das comunidades tradicionais, inclusive dos povos americanos do norte como os *dakota* e outros, cujos costumes guardavam uma certa semelhança com os de alguns povos americanos do sul como foi possível constatar.¹³⁰ Embora os estudos de Eliade não se baseiem nestas coletividades, ainda assim é possível fazer uma correlação entre os costumes

¹²⁶ SAER, 2002, p. 153.

¹²⁷ ELIADE, 2001, p. 53.

¹²⁸ SAER, 2002, p. 142.

¹²⁹ Relativamente ao espaço pertinente às coletividades ditas primitivas, sugiro a leitura do texto de Foucault, intitulado “Outros Espaços”, no qual ele faz referência a determinados lugares que estão ligados a todos os outros posicionamentos, mas de um modo que “eles suspendem, neutralizam ou invertem o conjunto de relações que se encontram por eles designadas”. Definindo-os em dois tipos: as utopias e as heterotopias, o filósofo define as primeiras como “posicionamentos sem lugar real”, enquanto as segundas, ele as delimita como espaços diferentes, localizáveis e pertencentes a todas as culturas. Em se tratando das sociedades “primitivas” ele faz alusão às “heterotopias de crise”, tidas como “lugares privilegiados, ou sagrados, ou proibidos, reservados aos indivíduos que se encontram, em relação à sociedade e ao meio humano no interior do qual eles vivem, em estado de crise. Os adolescentes, as mulheres na época da menstruação, as mulheres de resguardo, os velhos etc.” Segundo Foucault, as heterotopias de crise hoje estão sendo substituídas pelas heterotopias de desvio. (FOUCAULT, 2001, p. 416).

¹³⁰ Nesse particular, seria interessante fazer remissão à estada do viajante Alvar Núñez Cabeza de Vaca junto aos povos americanos do norte, inclusive aos *dakota*, para se captar alguma semelhança dos povos de ambos hemisférios, assinalada no primeiro capítulo desta dissertação, p. 45.

de povos de ambos os hemisférios. Segundo o mitólogo, na concepção das sociedades “primitivas”, o espaço não é homogêneo, tendo em vista o predomínio de um ponto singular, a partir do qual se estabelece a interligação entre a terra e o mundo dos deuses. Esse local, onde ocorreu a manifestação do sagrado, passa a ser o centro do mundo. Nesses termos, infere Eliade: “Para viver no Mundo é preciso fundá-lo - e nenhum mundo pode nascer no “caos” da homogeneidade e da relatividade do espaço profano”.¹³¹

Na aldeia, “a casa do mundo”,¹³² o protagonista deparou com outra concepção de tempo, a do tempo cíclico que se baseava tanto na concretização de ciclos que são regidos pela natureza quanto pela repetição de práticas dos índios, por meio dos rituais. Para se nortear quanto ao tempo, o enteado, fora de seu lugar de origem, se baseia na mudança das estações.

Para os índios, o ciclo das estações, o lunar, o dos insetos polinizadores, o das chuvas, o das constelações, o da desova de peixes e outros eram componentes de uma cadeia que tinham uma relação direta com as suas atividades, quer sejam as de plantio, as da colheita, ou as da pesca e caça etc. Quando do início e término desses ciclos, eles realizavam seus rituais. Portanto, estes eram marcos incontestes do tempo cíclico, os quais os remetiam a outro tempo, o da origem e aos gestos exemplares dos deuses indígenas.

Dentro desse contexto, uma das questões que se apresentou mais intrigante para o enteado, desde sua entrada na aldeia, foi a língua dos *colastiné*. O primeiro indício de que ela era complicada, inferência constante do seu relato, resultou da expressão *Def-ghi, Def-ghi*, que supunha ser seu nome. Na manhã dos preparativos para a celebração do ritual, a mesma expressão fora empregada por um índio, ao se referir ao cadáver do capitão. No ano seguinte, quando do retorno do ritual antropofágico, o prisioneiro, que fora trazido para a aldeia com cadáveres a sua retaguarda, escutara a mesma expressão. Não levou tempo para que o enteado constatasse que, na língua dos índios, uma expressão abarcava diversos significados, inclusive contraditórios. Ao correlacionar palavras, utilizadas para designar situações díspares, ele desconfiou que o diferenciador pudesse estar na entonação. Assim, constata:

En-gui, por exemplo, significa os homens, gente, nós, eu, comer, aqui, olhar, dentro, um, despertar e muitas outras coisas. Quando se despediam, empregavam uma fórmula, *negh*, que indicava também continuação, [...] *Negh* significa algo assim como *E então*, como quando se diz *E então aconteceu tal ou qual coisa*.¹³³

¹³¹ ELIADE, 2001, p. 26.

¹³² SAER, 2002, p. 143.

¹³³ SAER, 2002, p. 146.

No que tange a esses vocábulos, que abarcavam diferentes significados, o enteado levou um bom tempo para identificar alguns, reconhecendo sua dificuldade de se expressar na língua dos índios. Somente a observação o auxiliava na apreensão das mudanças. Uma vez neutralizada a possibilidade da fala, o silêncio foi-lhe uma constante. Assim, ele delineia o seu lugar de marginalizado na tribo, o de estranho; uma condição que se evidencia nos contornos dessa asserção: “Nessa terra muda e deserta, não haveria lugar disposto a me receber: tudo me parecia árduo e estranho”.¹³⁴

Configura-se, assim, sua condição de estrangeiro, quando não lhe era possível escutar, entendendo o outro. O meio ditava-lhe a sentença: “a rejeição de um lado, o inacessível do outro”.¹³⁵ Nesse ínterim, as lembranças do passado não lhe acorrem como sustentação, mas, paradoxalmente, figuram-se distantes e insossas, como algo pastoso do qual nada irrompia para tirar-lhe do estado de inépcia.

Na aldeia, o cognome “enteado”, que reflete a condição daquele que é filho do outro, como evidencia em seu relato,¹³⁶ vai repercutir com mais veemência seu sentido peculiar. Ali, o nome evoca para além do sentido que foi tomado do seu contexto cultural, produto da bastardia, revestindo-se de potencialidade pela condição manifesta, a de migrante ou a de intruso entre eles.

O protagonista, esse outro em trânsito, com o tempo, conquistou a afabilidade dos índios e, com eles, veio a despertar para outra visão de mundo e para outros valores, como o de direcionar um olhar mais atento para a natureza. Tomou deles o hábito de fazer a leitura do firmamento, só que à sua maneira, tendo em vista seu desconhecimento de como se processava essa leitura para os *colastiné*. Na praia amarela, os índios costumavam observar as estrelas e estas, à feição de mapas minúsculos, traçavam, para eles, a cartografia do acontecimento por vir. Somente um convívio mais prolongado com os índios proporcionava ao observador a familiarização de certos costumes como esse, o da leitura das imagens estelares.

Na esteira dos fenômenos naturais, os índios identificavam sinais no firmamento, conforme a localização dos astros, o que nenhum significado tinha para o protagonista. Seu olhar se pautava em identificar, apenas, as fases lunares, uma ou outra constelação ou, quando muito, um eclipse.

¹³⁴ SAER, 2002, p. 45.

¹³⁵ KRISTEVA, 1994, p. 13.

¹³⁶ SAER, 2002, p. 133.

Em uma das noites, o enteado, ao fixar seu olhar demoradamente na lua, arrastou os olhares de alguns índios e estes, os da tribo. Enquanto ele identificava um eclipse lunar, eles, no fenômeno, decifraram um sinal. Voltados para o mesmo ponto, o enteado só se deixou tocar pela admiração, ao passo que os índios captaram a lua em ato de transformação, prognosticando algo a lhes suceder. Tais posturas, a do ver e a do olhar, relativas às duas culturas, evidenciaram “campos de significação diferentes”:¹³⁷

[...] Nenhum deles a estivera observando mas, por alguma razão inexplicável, perceberam ao mesmo tempo que eu, que já há um bom tempo não tinha tirado os olhos de cima dela. [...] Nenhuma agitação exterior sacudia a multidão. Imóvel e silenciosa, contemplava o céu cuja escuridão, que se tornava cada vez mais densa, adensava também as silhuetas dos índios que se confundiam, mais e mais, com o negrume. [...] Nada podia dar um nome, nos minutos que se seguiam, a esse negrume. E o silêncio não é, nem de longe, a palavra que se amolda a essa ausência de vida.¹³⁸

No eclipse, os índios decifraram um signo tempestuoso, que beirava a destruição e a morte, oriundo da aproximação de algum acontecimento. Embora percebesse a apreensão da tribo, o enteado não pôde ver no fenômeno para além do divulgado, de há muito, nos mundos oriental e ocidental. Este episódio, ao evidenciar a relação do índio com o cosmo, deixa claro que, o protagonista, embora espacialmente próximo do índio, dele ainda estava distante pela cultura.

As pesquisas elaboradas pelos antropólogos com as populações ágrafas, desde o século XIX, possibilitaram uma maior conexão com as informações constantes dos relatos dos viajantes do século XVI. O estudo detalhado com base no cotejo de costumes, de crenças e de práticas desses povos facilitou o elo de ligação com muitas das observações que, na época, foram colhidas não sem estranhamento.

Tomando por base a comparação de informações, constantes dos relatos de viagem, Viveiros de Castro chegou a conclusões muito interessantes sobre o modo de ser do ameríndio. Estabelecendo um parâmetro com o modo de ser do ocidental, o antropólogo esclarece que, enquanto para a nossa sociedade existe uma natureza e várias culturas, para o ameríndio, existe uma cultura ou uma relação primordial e naturezas particulares.

A condição original comum aos humanos e animais não é a animalidade, mas a humanidade. A grande divisão mítica mostra menos a cultura se distinguindo da natureza que a natureza se afastando da cultura: os mitos contam como os animais

¹³⁷ CARDOSO, 1989, p. 348.

¹³⁸ SAER, 2002, p. 185-186.

perderam os atributos herdados ou mantidos pelos humanos. Os humanos são aqueles que continuaram iguais a si mesmos: os animais são ex-humanos, e não os humanos ex-animais.¹³⁹

Está na base da teoria do perspectivismo a demonstração de que o ameríndio privilegia a relação, que é anterior aos sujeitos e às coisas. Nessa direção o antropólogo salienta que: “A relação vem antes da substância e, portanto, os sujeitos e objetos são antes de mais nada efeitos das relações em que estão localizados e assim se definem, redefinem, se produzem e se destroem na medida em que as relações que os constituem mudam”.¹⁴⁰

Segundo essa proposta, na concepção dos índios, a humanidade seria uma relação pertinente aos seres: animais, homens e espíritos. Nesse sentido, os animais seriam portadores de hábitos humanos que vão desde os alimentares aos de formação de grupos com a adoção de chefes e regras a serem cumpridas, incluindo ritos. No que tange à alimentação, eles se distinguem pelos que comem a carne putrefata, pelos que sorvem o sangue, pelos que comem vísceras etc. Essa relação permite que todo ser se veja humano, que os animais predadores e espíritos vejam os humanos como animais-presas,¹⁴¹ enquanto a presa vê os humanos como animais predadores.

O predomínio dessa relação de “humanidade”, que se estende a todos os seres no universo indígena, como evidenciou Viveiros de Castro, não passou ao largo da percepção do protagonista. O tempo prolongado de convivência lhe permitiu fazer esse tipo de correlação: “A morte, de qualquer maneira, não significava nada para esses índios. Morte e vida estavam igualadas; e homens, coisas e animais, vivos ou mortos, coexistiam na mesma dimensão”.¹⁴² Dessa forma, o protagonista captou a existência de um elo vital entre o mundo dos vivos e o dos não-vivos, como também delineia os contornos da interdependência entre os índios e a natureza.

Por meio de uma observação mais cuidadosa do contato dos índios com a natureza e os animais, o protagonista deduziu que o grau de dependência entre eles se revestia de certa gravidade, porque a nenhum deles bastava estar presente no mundo, para constatar a sua existência. O ser e o estar no ambiente eram viabilizados pela permissão dos agentes nele incursos; por exemplo, o índio e a árvore. Essa concessão se fazia em função de uma permuta

¹³⁹ VIVEIROS DE CASTRO, 1986, p. 119.

¹⁴⁰ VIVEIROS DE CASTRO, 2005, p. 5.

¹⁴¹ Um dos procedimentos observados por Hans Staden, junto aos Tupinambás, comprova a concepção, abordada por Viveiros de Castro. Aquele narrou que as mulheres, enquanto catavam piolhos nas cabeças de umas das outras, comiam-nos, porque tinham-nos na conta de inimigos que sugavam seu sangue. (STADEN, 1930, p. 150.)

¹⁴² SAER, 2002, p. 140.

entre eles. Tanto a árvore permanecia ali por uma espécie de tolerância dos índios quanto estes a conservavam em decorrência do que ela lhes ofertava. Assim, o enteado infere: “A árvore estava ali e eles eram a árvore. Sem eles, não havia árvore, contudo, sem a árvore, eles também não eram nada”.¹⁴³

Da parte dos viajantes, principalmente dos que não estabeleceram um vínculo mais prolongado com os índios, era de se esperar a proliferação de deduções débeis, reduzidas e estereotipadas. Embora os mitos da tradição dos *colastiné* não tenham sido compreendidos pelo protagonista, em decorrência dos aspectos lingüísticos, ele manteve-se sensível aos fatores pertinentes à cultura dos índios do Rio da Prata como: o que os compelia a uma espécie de ansiedade diante de qualquer mudança ocorrida no seu espaço, que os levava a buscar a compensação de um acontecimento por outro; que força os conduzia a praticar o ritual antropofágico e, dentre outras questões, não lhe escapava a intrigante dúvida relativa à expressão *Def-ghi, Def-ghi*. Contudo, embora buscasse os índios para dissipar suas dúvidas, dos diálogos, o enteado saía, apenas, com suposições.

Analisando o cotidiano dos índios, o protagonista percebe que não só ele, mas, também, os índios viviam, naquele espaço, presos a um estado indefinido. Percebiam uma incerteza inexplicável que não resultava apenas das alterações da intempérie. Esta os fustigava por fazê-los confrontar com o estado de precariedade das coisas, sem os disfarces ou anteparos dos quais se valiam os ocidentais, para dissimularem a transitoriedade dos objetos, do mundo e da vida. Esse fator gerava no protagonista a sensação de ser o mundo dos índios mais real, contrastando com a superficialidade da vida da metrópole.

Os *colastiné* estavam relegados a um rearranjo constante do caos, provocado pelas enchentes do rio que os obrigavam a deslocamentos; quando não pelo fogo, estes se davam pelos invernos rigorosos e pela escassez de alimento etc. Porém, nada era tão avassalador, para eles, que uma força indistinta que os compelia a se abandonarem aos excessos do ato antropofágico, situado no longínquo da sua tradição. Essa força, supunha o enteado, tanto os ameaçava quanto os induzia a repetir a devoração de uns aos outros. Na sua versão, os índios se davam a essa prática a contragosto como se dela não fosse possível absterem-se, pois ela os governava. De acordo com sua constatação, quando os índios manipulavam os membros ensangüentados na grelha, nestes, já não havia vestígio humano; da mesma forma, quando seus olhares se direcionavam embevecidos para ela, antes faziam-no

¹⁴³ SAER, 2002, p. 144.

retomando uma “experiência antiga incrustada além da memória”¹⁴⁴ que os revertia a si mesmos, à sua origem.

O tempo e a observação do modo de vida dos *colastiné* resultaram na mudança de perspectiva do protagonista. O sentimento de solidariedade, dimensão que não fora reconhecida pelos europeus nos índios, deu-lhe mostras de que aqueles eram detentores de valores. Nessa direção, ele avalia que “chamá-los de selvagens é prova de ignorância; não se pode chamar selvagens a seres que suportam tal responsabilidade”.¹⁴⁵ Nesta inferência, ele faz alusão ao que pode apreender dos índios.

Ao observar a brincadeira das crianças, atentou não apenas para a inocência delas, mas para a da tribo em relação ao que as aguardava. O movimento das expedições européias em direção ao Novo Mundo lhes prenunciava uma nova ordem. A sua própria presença junto deles era já uma constatação dessa realidade.

Depois de ter passado muito tempo entre os índios, prepararam para o protagonista uma canoa cheia de alimentos e o conduziram até uma certa altura do rio. Com acenos de uma despedida sem retorno, ele foi deixando para trás a tribo em gestos e em altas vozes. Diferentemente daquela noite em que chegara na aldeia aos sobressaltos, na tarde de sua saída compulsória, ele os deixava entristecido. À medida que deles se afastava, aqueles gestos tomavam conotação de rogos. Mais tarde, ao atentar para sua decifração, o enteado acolhe, no seu íntimo, a impressão de que os índios queriam-no na feição de “uma testemunha e um sobrevivente que fosse, diante do mundo, seu narrador”.¹⁴⁶

ACAMPAMENTO DE SOLDADOS ESPANHÓIS

Com os olhos fixos na praia amarela, cujo semicírculo se apequenava à medida que o barco descia o rio que margeava a aldeia, o enteado deixa os índios com a sensação semelhante à do despertar de um sonho, quando não é possível recobrar de imediato os sentidos. Busca referências naquela paisagem, tentando estabelecer uma correspondência com o lugar onde ele e os marinheiros chegaram, mas não encontra qualquer sinal de familiaridade. Ponderando, confusamente, sobre sua situação, ele se entrega horas a navegar

¹⁴⁴ SAER, 2002, p. 155.

¹⁴⁵ SAER, 2002, p. 151.

¹⁴⁶ SAER, 2002, p. 162.

pensando não no norreamento do barco, mas nos embates culturais vividos. Exausto pela mobilidade de ambas as travessias, quer sejam a do rio ou a do pensamento, busca a margem, ficando entregue ao sono.

No amanhecer, ele é surpreendido por vozes que sinalizaram a presença de dois soldados, portando armas de fogo, apontadas contra ele. Pelas expressões faciais de ambos, o protagonista se percebeu em contraponto com aqueles homens que estavam vestidos, calçados, com barbas aparadas e com capacete, enquanto ele, apenas, demonstrava, no corpo, as marcas da intempérie, barba e cabelos crescidos. No impacto daquele encontro, o enteado supõe que sua aparência fora interpretada como anormal. Diante da impossibilidade de explicar sua situação, visto não conseguir articular frases na sua língua materna, a não ser alguns vocábulos que se condensavam na língua dos índios, ele foi detido e conduzido por eles.

Submetido ao interrogatório do oficial e, posteriormente, ao de outros marinheiros, o interesse destes homens não se reportava, apenas, ao paradeiro de um estranho. Da sua parte, tanto a aparência quanto a condição de aculturado falavam-lhes de um convívio prolongado com nativos, motivo que suscitou especulações.

O enteado, valendo-se mais da linguagem gestual, foi obrigado a prestar informações sobre a tribo, a localização da aldeia e se os índios, com os quais conviveu, eram canibais. Dada a gravidade da situação para os espanhóis, ele não tinha como negar, pois seu estado o denunciava: “[...] à medida que falava, via crescer o assombro em suas expressões até que, depois de um momento percebi que estava falando com eles no idioma dos índios.”¹⁴⁷

Mantido sob as suspeitas dos marinheiros, dos funcionários e de um pároco, o protagonista se viu em meio a uma atmosfera de tensão decorrente do impacto da diferença. À desconexão com seu meio cultural, demonstrada por meio do distanciamento da memória da terra e do esquecimento da língua, se somaram outros elementos como a falta de nome próprio e endereço anterior que comprovasse seu estabelecimento num determinado lugar. A suspeita manifestada nas palavras e gestos dos espanhóis sinaliza uma zona fronteira, para a qual confluem as divergências, oriundas das duas culturas, a do branco e a do índio. O protagonista era mais indígena que europeu.

Nessa direção, infere-se que sua dificuldade não irrompia somente da articulação de palavras ininteligíveis, mas de condições anteriores a sua estada com os índios. Para os espanhóis, ele continuava sendo o estranho pela falta de definição, representando um

¹⁴⁷ SAER, 2002, p. 109.

“hibridismo, uma diferença ‘interior’, um sujeito que habita a borda de uma realidade ‘intervalar’”.¹⁴⁸

Impossibilitado de relatar sua história, o enteado se vê num desvão. Sua voz é retratada como um dos veículos pelos quais ele próprio se denuncia como um ser em deslocamento, ou sua constituição num “entre-lugar”.¹⁴⁹ Interpretado pelos marinheiros como mais tendente à cultura indígena do que à ocidental e em função do seu vínculo com índios “canibais”, aqueles passam a vê-lo como portador de práticas macabras. Assim, submetem-no aos cuidados do pároco do acampamento, que teve pressa em ocidentalizá-lo, lhe apresentando uma roupa e cortando seu cabelo e a barba.

Os soldados, ao tomarem a direção da aldeia, efetivaram o que ele mais temia com a subida da embarcação. Em algumas horas constatou que “contrariamente a nossa nave, não pararam durante a noite, muitos cadáveres tinham-nos ultrapassado e flutuavam além da proa”.¹⁵⁰ Tratava-se de um massacre. E o que poderiam os índios com as suas flechas contra as armas de fogo? Tudo que os índios tinham a seu favor era a rapidez, a pontaria e o conhecimento da região, mas os disparos dos arcabuzes, além de amedrontá-los, tinham outro alcance.

Na região do Prata, o enteado deparou com a morte em dois momentos singulares da sua viagem. que marcaram de forma nítida sua presença na região. O primeiro se deu quando da travessia do seu meio cultural para a aldeia e o segundo, quando da saída dela para o acampamento espanhol. Em ambos ocorreram massacres de companheiros, relativos às duas culturas. Estas mortes, em tempos diversos, levaram algo de si. Do último, o sofrido pelos índios, ele sai com a grande dúvida referente à questão se toda a tribo fora dizimada ou se restaram sobreviventes; e a certeza de que naquele eclipse lunar, no qual ele, apenas, viu um fenômeno, os índios identificaram a sua destruição. Para o enteado, esse lugar se inscreve em sua história como uma instância de conflitos culturais que o marcaram para sempre.

Do acampamento, onde permaneceu por quatro dias, ele parte na condição de marginalizado, carregando o estigma de que tinha parte com o demônio em decorrência da convivência com os índios. Conduzido pelo pároco para um convento na Espanha, o protagonista é entregue aos padres para ser inserido nas práticas religiosas como a única direção possível para se salvar.

¹⁴⁸ BHABHA, 1998, p. 35.

¹⁴⁹ SANTIAGO, 1978, p. 11-28.

¹⁵⁰ SAER, 2002, p. 114.

CONVENTO

No convento, a recepção do protagonista não diferiu em muito da do acampamento. Inteirados de que ele convivera com os índios, os padres, de maneira idêntica à do pároco do acampamento, tomaram com ele algumas providências: “Nos primeiros dias, antes que o padre se encarregasse de mim, puseram-me nas mãos de um exorcista para que, com fórmulas latinas, me livrasse de meus demônios”.¹⁵¹ Esse tratamento reflete bem o olhar do europeu para os povos não-europeus. Desde Colombo, a representação destes se pautou em cristalizações negativas, levando os espanhóis e portugueses, principalmente, a se convencerem de que a sua missão era a de erradicar os vícios dos indígenas e suas práticas intoleráveis.

A insistência em enquadrá-lo nos paradigmas ocidentais, e inseri-lo rapidamente no meio, agravou o seu estado de tensão, gerando-lhe uma espécie de travamento, perante o que dele esperavam: “Passava horas inteiras em pé junto a uma janela, sem ver nem o vidro nem o exterior”.¹⁵² O que se observa desse comportamento é que o enteado se mostra introvertido e essa atitude vai funcionar como autodefesa, sinalizando para a fragilidade, medo e desconfiança da personagem.

Apesar de estar em outro lugar, no convento, um suposto espaço de acolhida, ele não estava salvo da desconfiança dos supostos civilizados, o que fez aumentar seu sentimento de marginalidade. Mesmo os religiosos demonstravam por ele certo desprezo, exceto o padre Quesada, e reproduziam o gesto do pároco, que o conduziu até aquele local “como uma brasa na palma da mão”.¹⁵³

A idéia que o protagonista narrador passa com a expressão: “sem ver nem o vidro nem o exterior [...]”, constante do fragmento mencionado, é a de que as lembranças amargas aguçaram-se em função da sua fragilidade. Até ali, quantos fatores contribuíram para deixá-lo numa espécie de desvão: as mortes, o sonho malogrado; o distanciamento prolongado da interação dinâmica com outras pessoas etc. A meu ver, a manifestação desse comportamento responde por modulações de um estado de “exílio interior” que o projetou como um estrangeiro na própria terra, tal como a personagem Mersault, de Albert Camus.¹⁵⁴

¹⁵¹ SAER, 2002, p. 126.

¹⁵² SAER, 2002, p. 117.

¹⁵³ SAER, 2002, p. 116.

¹⁵⁴ CAMUS, 1971.

Nessa particularidade, o protagonista deixa naqueles a impressão causada pelo estrangeiro em frente ao outro, a qual dá conta de uma dimensão que incomoda e revela a inexistência dos mesmos costumes. Seria dizer que o rosto daquele demarca a ausência de sintonia, de algo familiarizado, reprisando o estar do lado de fora.¹⁵⁵ E não foi outra a caracterização do enteado, nestas duas zonas transitórias, quer seja no acampamento ou no convento, locais onde se intensificou outro conflito cultural.

O padre Quesada, que passou a se incumbir do enteado, não sentiu por ele o medo e o distanciamento demonstrados pelo pároco do acampamento nem pelos sacerdotes e cortesãos vinculados ao convento. Sua postura, desde o primeiro contato com o enteado, foi a de afabilidade e interesse pela sua pessoa. Contudo, o padre procurou enquadrá-lo nos padrões europeus para arrancá-lo da perseguição e marginalização, às quais o relegaram. Primeiramente, lhe ensinou a ler e a escrever com o sentido voltado para as lições evangélicas. Depois, o inseriu na aprendizagem do latim, do grego e do hebreu, ao mesmo tempo em que ia-lhe inculcando o gosto pela leitura de clássicos.

Portador de certa erudição, oriunda de esferas que se abriam aos religiosos europeus, o padre Quesada, embora tivesse conhecimento de Filosofia, Teologia e de Física, demonstrava interesse por assuntos pertinentes ao cotidiano. Pelo nível de perguntas que ele endereçava ao enteado, relativamente aos índios, ele deixava transparecer o quanto estava confuso em relação à idiossincrasia e o modo de vida dos indígenas. Esse interesse resultou na escrita do seu *Relato de abandonado*, um opúsculo, no qual o padre narra seus diálogos com o protagonista sobre sua convivência entre os índios.

Passados, ali, sete anos, em decorrência da morte do padre, o enteado deixa o convento e se entrega a um percurso errante que, por vezes, o subjugou à mendicância. Encontrava-se numa condição de não ter um ponto fixo para retornar, nem relacionamentos contínuos no seu cotidiano, quando as circunstâncias lhe promovem um encontro casual com uma trupe de comediantes. Convidado pelo dono, que atendia pela alcunha de “velho”, a ingressar na companhia, o enteado repensa a sua situação e aceita o convite. Juntos, cumpriam um roteiro de apresentações de povoado em povoado, quando a sua própria história sinaliza novos rumos para a trupe.

O velho, ao atentar para a sua convivência entre os índios e para a curiosidade do seu público, identificou no fato o seu trunfo. Propõe ao enteado escrever uma comédia, tendo em

¹⁵⁵ KRISTEVA, 1994, p. 11.

vista sua condição de letrado, cujo assunto seria sua própria experiência, que seria ajustada de conformidade com o gosto do público.

O nascimento desses textos (o *Relato de abandonado*, do padre Quesada e a comédia, apresentada pela trupe, ambas representações surgidas da experiência do protagonista entre os índios) é matéria para o próximo capítulo.

A VIAGEM DA ESCRITA

Somos os que fomos desfeitos no que éramos, sem jamais chegar a ser o que formos ou quiséramos. Não sabendo quem éramos quando demorávamos inocentes neles, inscientes de nós, menos sabemos quem seremos.

RIBEIRO, 1986.

O NARRADOR E SEU UNIVERSO IMAGINADO

Tomando por base a viagem, o contato com outra cultura e a aprendizagem adquirida com os índios, pode-se pensar numa certa aproximação entre o enteado e a figura do narrador, estudada por Walter Benjamin, no seu ensaio “O narrador”,¹⁵⁶ no qual contempla a obra de Nikolai Leskov. A passagem do oral para o escrito está representada pela realização do romance que contém o *Relato de abandonado*, do padre Quesada e a comédia, apresentada por uma trupe de comediantes, da qual o protagonista, também, participou.

Benjamin, já nas primeiras linhas do seu ensaio,¹⁵⁷ concebe a ausência dessa figura enigmática nos dias de hoje, quando infere que a arte de narrar está ficando extinta e o narrador, na sua presença viva, já não se apresenta entre nós. Assim, a contemporaneidade já não desfruta da narração da experiência, a que concerne ao repasse da aprendizagem adquirida e do vivido. O narrador, em função do seu contato com diversos tipos de pessoas e com outras realidades, se percebia autorizado a transmitir ao outro sua reflexão na forma de conselho.

Dentro dessa configuração, o crítico define dois tipos de narradores: aquele que porta o saber de terras distantes, o marinheiro (viajante) e o camponês (sedentário), portador do saber recolhido de outros. No que tange ao enteado, ele viveu a experiência e a reportou a duas pessoas que nele fixaram a atenção: o padre e o dono da “trupe”, as quais recriaram contextos a partir dela. Nesse particular, ele atuou como o “marinheiro”. Mas, de outra forma, atuou, também, como o “camponês”.

¹⁵⁶ BENJAMIN, 1994.

¹⁵⁷ É assim que Benjamin emite sua posição sobre o narrador na atualidade: “Por mais familiar que seja seu nome, o narrador não está de fato presente entre nós, em sua atualidade viva. Ele é algo de distante, e que se distancia ainda mais.” (BENJAMIN, 1994, p. 197)

Quando já instalado na cidade, o enteado buscava os portos, para auscultar os marinheiros e captar alguma notícia dos *colastiné*, de supostos remanescentes daquele massacre que testemunhou, embora soubesse que os europeus não distinguiam os índios. Eles ignoravam que cada tribo vivia de forma única e num universo singular.

Não considerando um esforço em vão, o enteado persiste em rever o passado, revisitar espaços, captar vozes e sentimentos, tentando, assim, dar sentido à sua busca.

NARRAR E ENCANTAR

A primeira recriação do narratário do enteado, a do padre Quesada, era um opúsculo em forma de diálogo, no qual ele retratava a internação do europeu na tribo. Ela se consolidou a partir do próprio interrogatório do padre sobre o modo de ser e viver dos índios. Assim, seu questionamento deu suporte a um relato de viagem.

O padre Quesada fazia-me, de quando em quando, durante as lições, perguntas que às vezes me desconcertavam, mas cujas respostas ele anotava, fazendo-me repeti-las para obter outros detalhes. Tinham governo? Propriedades? Como defecavam? Trocavam objetos que eles fabricavam com outros fabricados pelas tribos vizinhas? Eram músicos? Tinham religião? Colocavam adornos nos braços, no nariz, no pescoço, nas orelhas ou em qualquer outra parte do corpo? Com que mão comiam? Com os dados que foi recolhendo, o padre escreveu um tratado muito breve, ao qual chamou *Relato de abandonado* e nele contava os nossos diálogos.¹⁵⁸

A curiosidade da qual se investiu o padre representava a de um sem-número de pessoas da época que respondiam pela recepção dos diários de viagem e cartas, cujos comentários vazavam das cortes para outros ambientes como o das tabernas, o de pontos comerciais, das praças, dos cais dos portos, onde se suspirava por saber de terras ignotas. A atenção dos europeus se voltava para o assunto, em função do que lhes era apresentado a respeito dos índios. Contudo, o enteado a interpretou como uma espécie de obsessão manifestada pelas pessoas que se acercavam dele desde o seu retorno da aldeia: oficiais, funcionários, marinheiros, sacerdotes e cortesões. Se no acampamento as indagações objetivavam a descoberta do abrigo dos índios, ali, no convento, a preocupação dos padres era

¹⁵⁸ SAER, 2002, p. 124.

outra. Ao constatarem estar na companhia de alguém que, possivelmente, tinha tratos com o demônio por ter convivido com índios, encaminharam-no para um exorcista.

Da tensão sofrida pelo enteado, proveniente da curiosidade e da desconfiança das pessoas, apenas um único fator se afigurou positivo: a intervenção do padre Quesada. Este, ao perceber as idas e vindas do interrogante para ser auscultado, tomou-o sob seus cuidados, providenciando-lhe direcionamentos como forma de ampará-lo. Esta foi uma maneira, encontrada pelo padre, de resistir ao inconveniente dos seus companheiros que, por sua vez, representava um posicionamento de muito poucos religiosos da época.

A desconfiança gerada, em torno dos aborígenes, provinha do pensamento implantado na Europa pelos exploradores e por religiosos, que os acompanhavam nas expedições feitas às regiões costeiras da África e, posteriormente, às Índias. No que diz respeito aos índios, estes foram vistos, na sua grande maioria, como seres insubmissos, pecaminosos, portadores de vícios que os relegavam à condição de “bárbaros”. O canibalismo, tido como um signo negativo de bestialidade e crueldade, induziu os viajantes a criarem uma imagem de assombro em torno daqueles, que tanto pode ser constatada nas suas crônicas quanto em atitudes semelhantes à do pároco do acampamento. Essa imagem é responsável pela maneira como este religioso conduziu o enteado ao convento, assim como pela sua sugestão passada aos padres de inseri-lo na religião, a qual concebia como a melhor medida garantir a salvação do estranho e a salvaguarda de todos.

No que tange às caracterizações estendidas aos índios, a sociedade europeia supunha somar motivos. Quando da segunda viagem de Colombo, ele retornou à Espanha com muitos índios para serem vendidos no mercado metropolitano. Dentre os selecionados, os *caribes*¹⁵⁹ despontaram pelo fato de terem sido vistos como “comedores de homens”, conforme consta dos registros do seu *Diario del primer viaje*,¹⁶⁰ apresentado no primeiro capítulo. O interesse de Colombo em escravizá-los era maior, comparando-se com os outros índios, pelo fato de os considerarem muito próximos de animais. Por sua vez, é o próprio Américo Vespúcio quem assinala, embora reconhecendo habilidades e algumas práticas comuns aos europeus nos índios, já apontadas, o seu estranhamento diante do comportamento deles durante os rituais.

De igual modo, ressoou, com expressividade na Europa, o fato sucedido com a expedição espanhola ao Rio da Prata. O enteado, quando do seu retorno à Europa, veio a saber

¹⁵⁹ Os caribes foram destacados por Colombo como um povo guerreiro e cruel dentre os demais das primeiras ilhas visitadas. Eles atacavam os *tainos*, índios de ilhas vizinhas, com a intenção de capturar homens e mulheres, para praticarem a antropofagia. Portanto, o termo “cariba”, para os ilhéus, significava índios antropófagos do Caribe. Por conveniência, Colombo passa a chamá-los de caniba, distinguindo-os como habitantes do império do Grande Can, de acordo com a menção de Marco Pólo. (COLOMBO, 1825, p. 49.).

¹⁶⁰ COLOMBO, 1825, t. 1.

da difusão do acontecimento pelos tripulantes das duas naus que aguardaram o retorno dos homens com o capitão. De longe, aqueles acompanharam o desfecho do confronto, que resultou num ritual de sacrifício. E ele mesmo veio a saber de outros fatos ocorridos em alguns pontos da África e das Índias como pontua no seu relato, concluindo ser a condição dos índios objeto de discussão. Em vista da discrepância de pensamentos em torno do assunto, que podia ser percebida até no tipo de indagação que lhe reportavam, o enteadado passa a distinguir a posição das pessoas dentro desta configuração: “para alguns, não eram homens; para outros, eram homens mas não cristãos, e para muitos não eram homens porque não eram cristãos”.¹⁶¹

Se se avaliar essa asserção, que reflete o pensamento da sociedade européia em função da visão dos exploradores, verifica-se que ela é resultante dos aspectos levantados por eles em seus escritos de viagem. No que tange ao pensamento daqueles que não consideravam os índios como homens, verifica-se que ele está diretamente relacionado com o que fora pontuado por Colombo e Caminha. Ambos, uma vez que não identificaram certos princípios nos índios, que estabeleceriam uma proximidade deles com os europeus, não os categorizam como tais. Na concepção dos dois viajantes, a ausência de aspectos como leis, governabilidade, religião e os costumes de semear e de domesticar animais só fizeram consolidar a posição de que os índios precisavam ser civilizados e catequizados.

Atentando para as informações de Vesúcio, ele enquadraria os índios na escala de homens, em função do que chegou a observar entre eles em termos de hábitos comuns à espécie. Contudo, a presença de elementos não detectados por outros exploradores não o impediu de declarar, em suas crônicas, que os índios eram detentores de “seitas” cruéis. Nesse caso, sua visão se encaixa, perfeitamente, na afirmação do enteadado de que alguns consideravam os índios homens, mas não cristãos.

No que tange à visão de Cabeza de Vaca, a qual dista em alguns pontos da dos demais, o que não quer dizer que ele chegou a abrir mão da perspectiva colonialista, este tomou os índios por homens, sobretudo por ter vislumbrado o sentimento de solidariedade, como também o de afabilidade de pais com seus filhos em alguns dos povos contatados. O explorador e cronista registra, em sua crônica, as condições de vida de alguns deles, que os levavam a contrair costumes bem estranhos a qualquer ocidental, a começar por hábitos alimentares.

¹⁶¹ SAER, 2002, p. 123.

Nesse sentido, pode-se avaliar que, mediante as informações passadas pelos viajantes, as quais inseriram o europeu num contexto bem diverso em relação aos índios, no mínimo, a curiosidade seria um resultado esperado como está demonstrada no questionamento do padre Quesada. Este, na qualidade de frei e sábio não só pelo conhecimento adquirido, mas, sobretudo, pela forma como diligenciava esse saber, quis se apropriar de informações mais precisas sobre os índios, uma vez que desfrutava da companhia de alguém, então detentor do saber indígena.

Relato de abandonado, em linhas gerais, traça o modo de vida daqueles, sob a forma de um questionário. Durante as lições aplicadas ao enteado, o padre surpreendia-o com perguntas cuja naturalidade se exprimia, para este, como o diferenciador em relação ao modo de indagar de outros sacerdotes, os quais secundavam a intenção de julgá-lo.

Outro fator, que distanciava a postura do padre da dos demais, resultou do fato de ele conceber os índios como filhos de Adão. Para o enteado, isso equivaleria a dizer que ele tinha os índios na conta de homens e não na de seres “selvagens”. Essa posição o leva a retirar o padre Quesada do âmbito dos ditos civilizados, que lhe demonstravam não ser “outra coisa que seres estranhos e problemáticos aos quais somente por costume ou convenção a palavra homens podia ser aplicada.¹⁶² E não foram somente esses os motivos que levaram o protagonista a enxergar o padre na condição de pai, senão sua acolhida desprezível.

Quanto à comédia, segunda recriação baseada na experiência do protagonista, o projeto nasceu do interesse do dono da “trupe” que, ao se inteirar da história do enteado, relacionou o fato narrado com o que fora divulgado sobre a expedição do Prata em toda a Europa. Nela, o velho vislumbrou a possibilidade de a companhia vir a ficar famosa.

[...] contei ao velho minha história. Escutou-me entre compadecido e maravilhado e, quando terminei, começou a argumentar com entusiasmo, mas em voz baixa e acalorada, [...] Se nossa companhia criasse uma comédia baseada nos acontecimentos e anunciasse sua representação, nos esperava, sem dúvida alguma, a riqueza.¹⁶³

A opção de escrever uma comédia estaria muito a propósito da espécie de escuta, dada ao assunto, na época. Na concepção do velho dois fatores concorriam para isso: o primeiro dizia respeito ao episódio do confronto de europeus com índios antropófagos, o qual deveria estar vivo na mente dos europeus, tornando-se um forte pretexto para a formação de platéias;

¹⁶² SAER, 2002, p. 124.

¹⁶³ SAER, 2002, p. 129.

o segundo reportava-se ao índio. Este não causava apenas desconfiança e desdém aos ocidentais, mas estupefação e graça pela sua forma de apresentação, uma vez que já se fazia conhecido em algumas metrópoles europeias.

A essa altura, Colombo já o havia apresentado ao cenário espanhol, quando do seu primeiro retorno da América. Na segunda viagem realizada, levou um pouco mais de quinhentos índios para serem vendidos como escravos na Espanha, dando início a uma prática, que foi adotada por outros viajantes. Embora fosse decretada, pelos reis católicos, a proibição do tráfico de escravos índios, movimentou-se um mercado clandestino pela Europa. Por esse meio, esporadicamente, os europeus passaram a se avistar com os índios, uma vez que aquele procedimento se tornou comum para os exploradores espanhóis depois do gesto de Colombo,¹⁶⁴ para citar alguns, Alonso de Hojeda e Hernán Cortez.

Nesse sentido, o velho, sabendo o quanto o índio causava curiosidade ao europeu, ouviu a narração do protagonista dividido entre a oferta de um ombro amigo e o interesse em transformar aquela história em comédia.

Tendo em vista ser o único letrado da companhia, o enteado recebe a proposta de ser o redator da comédia. Sua aquiescência, quanto ao gênero, se deveu ao fato de saber que o velho se preocupava antes com o gosto do público do que propriamente com a verdade dos fatos. Nesse caso, ele encarou o empreendimento com indiferença, assumindo, inclusive, um papel. Coube ao velho a interpretação do capitão; ao seu sobrinho a dos tripulantes; às quatro mulheres a dos selvagens; e ao enteado a de si próprio.

Dando início às apresentações, o enteado não compreendia o porquê de tanto entusiasmo e aplausos de um público que parecia ser o mesmo em todos os locais onde encenavam. A trupe, na medida em que cumpria uma extensa turnê pelas cidades europeias, é convidada às Cortes, recepcionada pelos reis, os quais lhe oferecem vantagens. Se, por um lado, o público transitava entre a curiosidade e a pilhéria, mediante a simulação de uma realidade não-condizente com a do europeu; por outro, a equipe regozijava-se com as aquisições e a consolidação da fama.

A reação das platéias, perante a imitação de supostos gestos e comportamentos dos índios pelos atores, o levou a constatar que aquela decorria do mesmo preconceito manifestado pelas pessoas com as quais contactou desde quando partira da aldeia. Para ele, a asquerosidade e a desconfiança se encontravam disfarçadas na mediocridade do público que, por meio do riso, deixava transparecer o quanto desdenhava os índios.

¹⁶⁴ TODOROV, 1999, p. 55.

Na concepção do enteado, o riso do público não resultava apenas de uma cena cômica, mas estava sendo sustentado por outros elementos, que suscitavam o deboche e a indiferença mediante a imitação dos índios pelos atores. Sob o prisma da ideologia euro-imperialista, os europeus se viam em grau de superioridade em relação aos povos não-europeus e, no que estes se diferenciavam deles, passavam a ser descaracterizados, coisificados e vistos na pauta da desigualdade.

Atentando para esse fato, o protagonista desconfia do verdadeiro sentido da reação ruidosa do público e da atenção demasiada de autoridades, que dissimulavam o interesse de legitimar posturas ante o *status quo*. É nessa direção que o protagonista põe sentido nas palavras do velho: “as respostas mais adequadas que podemos dar são aquelas que já se esperam de nós”.¹⁶⁵

O grupo de atores distorcia uma realidade que só o enteado tinha conhecimento. Enquanto o público desvairava, ele pôde compreender o vazio dos homens e se dar conta da ausência de lucidez que atingia a trupe e a platéia. O distanciamento das cidades lhe passou a reflexão e a estada com os índios, outros valores.

COMICIDADE E IRONIA

Anteriormente, comentou-se sobre os movimentos surgidos na sociedade européia, desencadeados pelas crônicas de viajantes com repercussão mais expressiva nas áreas econômica e cultural. No campo artístico, a comédia e espetáculos¹⁶⁶ se revestiam de significação pelo fato de captar um maior número de espectadores e, conseqüentemente, uma platéia heterogênea em busca de curiosidades para se divertir.

Relativamente à pilhéria dos europeus em torno do índio, componente que concorreu para o rompimento do enteado com as apresentações da trupe, gostaria de recorrer às reflexões de Henri Bergson, constantes do seu ensaio,¹⁶⁷ para refletir sobre alguns aspectos que favorecem a comicidade, resultando numa comédia. Sem a intenção de contemplá-lo na

¹⁶⁵ SAER, 2002, p. 133.

¹⁶⁶ No contexto da colonização espanhola, o explorador do México Hernán Cortez, copiando o gesto de Colombo, quer seja o de expor os índios junto às amostras de espécimes, promove espetáculos com índios mexicanos na metrópole e arredores. O corpo constituía-se de índios dançarinos e três corcundas e anões que causavam, simultaneamente, estranhamento e graça ao público. (CASTILLO, 1955 *apud* TODOROV, 1999, p. 154)

¹⁶⁷ BERGSON, 2001.

sua complexidade, restrinjo-me, apenas, aos tópicos pertinentes aos motivos e circunstâncias que propiciam a situação risível, objetivando captá-los na reação do público da trupe.

O crítico, antes de tecer suas considerações sobre a comicidade das formas, das atitudes e dos movimentos, problematiza o significado do riso, levando o leitor a refletir sobre uma questão supostamente dada por resolvida. Para tanto, ele suscita indagações com o intuito de colocá-lo em prontidão para o tema: o que se torna risível? O que há de comum entre gestos, objetos e situações que resultam no riso? Ou, por que a comicidade não falaria do trabalho da imaginação humana, assim como da imaginação social, coletiva e popular?¹⁶⁸

Bergson, ao avaliar contextos e direcionar seu olhar para o lugar onde a comicidade deve ser procurada, atenta para três pontos fundamentais. O primeiro se refere à questão de que “não há comicidade fora daquilo que é propriamente humano”.¹⁶⁹ A partir desse pressuposto, ele dirime equívocos, sustentados pelo senso comum, como o de que a comicidade surge apenas de algo curioso, que incita o homem ao divertimento, e que o riso não passa de um fenômeno sem qualquer relação com as atividades humanas.

Ampliando o ângulo dessa questão, o crítico explicita que quando alguém chega a rir de um animal é porque nele surpreende uma atitude ou mesmo uma expressão que lembra a do homem; o mesmo afirma em relação a objetos. Nesse caso, ele salienta que o riso não é provocado por agentes externos ao homem e sim pelo toque que este lhes imprime, garantindo-lhes, assim, uma proximidade com sua aparência e seus hábitos.

O segundo ponto diz respeito à “insensibilidade que ordinariamente acompanha o riso”.¹⁷⁰ Dessa forma, a comicidade só se efetiva, quando alguém se coloca, emocionalmente, distanciado da situação ocorrida com uma outra, não se deixando envolver. Seria dizer que a insensibilidade é uma das condições essenciais que favorecem o riso, a que abre espaço para tornarem engraçadas as contingências embaraçosas de outros. Nesse tópico, situo a comédia da trupe, a qual se pautava na indiferença pelo índio, uma vez que os atores tentavam simular seus gestos com intenção de transformá-los em algo que provocasse o riso, tornasse jocoso e estranho ao europeu. Eles sabiam tão bem como atingir esse público, uma vez que nutriam pelo índio o mesmo sentimento.

O público-alvo dessas apresentações recepcionava, sarcasticamente, os índios e, por isso, era de se esperar da sua parte a pilhéria. Os eventos, voltados para esse sentido, só faziam aumentar o descrédito daqueles e a legitimação de estereótipos que já lhes eram

¹⁶⁸ BERGSON, 2001, p. 1-2.

¹⁶⁹ BERGSON, 2001, p. 2.

¹⁷⁰ BERGSON, 2001, p. 3.

reservados. Nesse sentido, é concebível a avaliação feita pelo protagonista quanto ao sucesso da primeira temporada da comédia, imprescindível à consolidação da fama: “Após as primeiras apresentações, onde quer que fôssemos nossa fama nos precedia. Ganhamos tanta que nos fizeram ir à corte e até o rei nos aplaudiu”.¹⁷¹

Pelo resultado, o objetivo do “velho”, dono da trupe, já estava alcançado. Em posição oposta à do enteado, ele representava a classe de especuladores que tiravam proveito do imaginário ligado às representações, como fizeram, anteriormente, com as cartas de Vespúcio. De outro modo, o sucesso da comédia era uma prova da corroboração da ideologia eurocêntrica; pois o índio, que estava sendo imitado, era visto pelo espectador pelo prisma da desigualdade.

Retomando as considerações de Bergson, no que tange ao terceiro ponto, o teórico chama a atenção para uma questão interessante, qual seja: “não saborearíamos a comicidade se nos sentíssemos isolados”.¹⁷² Esse fator acena para uma outra condição favorável ao riso, cuja situação torna-se prazerosa quando compartilhada com mais pessoas. É o que faz pensar na dependência do riso de alguém e da repercussão do eco, imprescindível na sintonização de uma platéia, que está na direção de “nosso riso é sempre o riso de um grupo”.¹⁷³ Concorrem para essa correspondência uma série de elementos como a identificação de motivos, de realidades, de costumes, de contextos reconhecíveis e outros. Naturalmente, é com base nessa condição que o crítico ressalta a impossibilidade de serem traduzidos os efeitos cômicos de uma língua para outra. Assim, se uma representação for transposta de uma sociedade a outra, ela soará deslocada ou insossa para os ridentes.

Tendo em vista a dependência de uma situação risível com o modo de ver de uma sociedade, pode-se afirmar, então, que o riso exerce uma função social. Para sua propagação na platéia, é necessário que haja a identificação de pontos em comum nos indivíduos, cuja correspondência vai lhes assegurar um tipo de comunicação. Portanto, ao se manifestarem perante uma situação cômica, os ridentes não estão, apenas, se divertindo, mas legitimando posturas, hábitos, tendências e visão de mundo da sociedade à qual pertencem.

Atentando para a recepção da comédia da trupe, concernente ao sucesso alcançado, é possível analisá-lo a partir dos pressupostos bergsonianos:

¹⁷¹ SAER, 2002, p. 130.

¹⁷² BERGSON, 2001, p. 4.

¹⁷³ BERGSON, 2001, p. 5.

Outros países do continente começaram também a nos chamar, e como neles se falavam outros idiomas, para que o mundo inteiro nos entendesse, transformamos, uma noite, o velho e eu, a comédia em pantomima. Um nativo do lugar contava num prólogo os acontecimentos principais, e depois aparecíamos para representá-los.¹⁷⁴

Avaliando esse informe pela postulação de Bergson quanto à intraduzibilidade do cômico em sociedades distintas, ainda assim não seria difícil compreender o sucesso da comédia da trupe em toda a Europa. Como já foi mencionado anteriormente, os exploradores, a partir de Colombo, utilizaram-se de mecanismos para infiltrar os índios na sociedade europeia. Nesse caso, estes já se faziam conhecidos do cidadão comum europeu, principalmente dos peninsulares.

No que tange aos países mais afastados da Península Ibérica, “nas cortes mais escuras e gélidas” como relata o protagonista, mesmo que os figurantes se valessem da pantomima na representação do índio, o público conseguia captar a mensagem da apresentação. O contexto de transição da Europa favorecia tanto a circulação de informações, que atravessavam fronteiras, quanto a presença de nativos nas referidas circunstâncias. Estes fatores serviram de mecanismos para o sucesso da comédia. Antes da instalação da trupe em algum lugar, os anunciantes chegavam, para divulgar sua apresentação, aguçando a curiosidade daqueles que desejavam notícias de povos estranhos. E é nessa direção que o enteado salienta “a fama que nos precedia ou a lenda que dera origem à comédia, decidira previamente que nossa representação devia ter um sentido, e a multidão, maquinal, encontrava-o de imediato, extasiando-se com ele”.¹⁷⁵

À procura de motivos, que conduziram as platéias ao êxtase, chega-se à causa primeira do gênero escolhido pela trupe. Ela decorre do fato de os índios terem sido considerados povos estranhos e isso aguçava a curiosidade de muitos. Uma segunda causa se ajusta ao que está sendo proposto por Bergson em relação aos motivos causadores da situação risível.

O ensaísta salienta que um deles resulta da rigidez de expressões, facial ou corporal, provocada por gestos involuntários e repetitivos que as pessoas acabam por incorporar como naturais e outros que não passam de caricaturais. Quanto a essa particularidade, é possível entrever uma aproximação dessa rigidez na mímica dos atores, tendo em vista o desconhecimento destes do universo indígena. Tudo leva a crer que eles tentavam reproduzir quase os mesmos gestos, decorrentes de informações desconexas sobre os índios passadas pelos relatos orais ou escritos dos exploradores.

¹⁷⁴ SAER, 2002, p. 132

¹⁷⁵ SAER, 2002, p. 132.

Por outro lado, as informações do enteado era suprimidas em prol da preferência do público, prerrogativa imposta pelo velho. Nesse caso, a gestualidade, improvisada pelos atores e destituída da flexibilidade natural, só fazia resultar em atrapalhões, jocosidade e, propriamente, na invenção do índio.

Um dos fatores, que evidenciou as improvisações da trupe, resultou da inserção dos três filhos de uma das atrizes, no palco, que mal supunham o porquê da encenação. Impossibilitados de alcançar os comandos vindos dos adultos, eles tentavam imitar sua mímica, dando outro motivo para a zombaria: “Mal começavam a caminhar e o velho os disfarçava de selvagens e os fazia subir ao cenário”.¹⁷⁶ Desse quadro, pode-se deduzir que o riso e o sarcasmo se manifestavam no público como resultado de uma situação desconexa, sem correspondência com o real. Por outro lado, esta questão remete a outra, a que está apontada por Claude Lévi-Strauss, na sua obra.¹⁷⁷ O etnólogo, ao desfazer a maneira etnocêntrica de ver o índio, atenta para o estereótipo construído em relação ao índio, referente ao fato de este viver a infância da civilização.

O público ria do embaraço dos figurantes que, na tentativa de reproduzir um contexto desconhecido, com sua mímica logravam gestos estúpidos sem significação. Tal procedimento, não passando despercebido para o protagonista, chega a incomodá-lo:

No clamor contínuo que nos celebrava eu esperava perceber, a cada momento, o silêncio cético ou reprovador que indicaria, de uma vez por todas, nosso embuste, até que percebi que esse silêncio estava em mim desde o primeiro dia e que sua presença solitária, entre o rumor irracional de cortes e cidades, reduzia multidões inteiras a mera condição de títeres sem vida própria ou de fantasmas.¹⁷⁸

Consciente do papel que a comédia vinha exercendo naquelas sociedades, ou seja, a de reforçar a visão estereotipada do índio tanto quanto a de legitimar a ideologia euro-imperialista, o enteado assume a ironia estampada no seu rosto: “Eu ficava só, com meu riso mudo e amargo que, com os anos, foi adquirindo sob a barba que branqueava a rigidez de uma careta”.¹⁷⁹

Refletindo sobre sua postura, ainda sob a perspectiva dos postulados bergsonianos, verifica-se que o próprio protagonista foi vítima da rigidez da expressão facial por força da intolerância com a hipocrisia do público. Tanto, que o gesto irônico se congelou no seu rosto

¹⁷⁶ SAER, 2002, p. 133.

¹⁷⁷ LÉVI-STRAUSS, 1982, p. 41-49.

¹⁷⁸ SAER, 2002, p. 131.

¹⁷⁹ SAER, 2002, p. 133.

na forma de um sorriso de desaprovação. Enojado com a mediocridade e a falta de lucidez do público, com a indiferença dos europeus para com os índios, o enteado acolhe o que o íntimo lhe determina: “Um dia, após a apresentação, entediado com tanta falsidade, decidi deixar a companhia”.¹⁸⁰ Seu inconformismo demarca a dualidade de posições e de sentidos, condição na qual se instaura a ironia,¹⁸¹ levando-o a optar pelo rompimento com esse tipo de ilusão, ou absurdidade, pautadas em posturas que legitimavam a perspectiva colonialista.

O protagonista, ao se opor ao palco, afirma-se em contraponto com o pensamento da sociedade, provocando o questionamento dos estereótipos sobre os índios veiculados pela comédia. Seu enfatiamento sinalizou-lhe o rompimento com aquele tipo de atividade. A este somou a vantagem da experiência vivida com os índios, o que escapava aos figurantes e às platéias que os aplaudiam. Nesse sentido, se reconhece no direito de romper com a ilusão, sobretudo, por se achar em condições de opinar quanto ao que conhecia dos índios, confirmando uma postura irônica que pode ser confrontada com o que afirma a ensaísta Lélia Parreira Duarte sobre a ironia.

[...] Para valorizar-se, para demonstrar superioridade, o ironista muitas vezes deprecia o adversário ou então elogia-o exageradamente. Qualquer dos dois procedimentos busca tornar evidente para o receptor a suposta superioridade do ironista, colocado como centro em torno do qual gira todo o discurso.¹⁸²

A ironia, que se institui como “uma relação particular do ser e do parecer”,¹⁸³ ou como possibilidade de dizer o contrário do que se diz, foi a forma encontrada pelo protagonista para evidenciar sua resistência ao *status quo*. Ao trazer, para seu texto, o motivo que o levou a se valer desta postura, o enteado pensou a prática autobiográfica como uma escrita crítica da sua experiência tanto da relação do presente ao passado quanto da relação da sua história à história dos índios.

¹⁸⁰ SAER, 2002, p. 134.

¹⁸¹ André Bourgeois no seu ensaio sobre “A ironia romântica” se vale de duas fontes, as quais trazem a definição tradicional da ironia. A primeira, consta do *Tratado de retórica francesa*, de Crevier 1777, o qual a distingue como um “tropo pelo qual se exprime completamente o contrário do que se pensa e daquilo que se quer fazer entender: a palavra é grega; em francês, dizemos antífrase [...]” A segunda, consta do *Dicionário de Conversação*, de 1837 e diz: “Ironia. Figura de retórica onde a palavra é diretamente oposta ao pensamento. Mas, longe de esconder o pensamento, esta maneira de empregar a palavra faz ressaltar com muito mais força o que se tem em mente [...] Com efeito, como a ironia é um paralelo que se faz no espírito, ela supõe uma alma calma para traçar o quadro daquilo que ela não é. Sob essa relação e porque ela é uma zombaria leve ou penetrante, doce ou amarga, a ironia convém melhor ao tom da comédia. Contudo, dela faz parte, como o riso: expressão ordinária da alegria, ela pode ser ainda o traço característico do desespero ou da raiva [...]” (BOURGEOIS, 1994, p. 56.).

¹⁸² DUARTE, 1994, p. 66.

¹⁸³ BOURGEOIS, 1994, p. 57.

O RITUAL DA ESCRITA

Auxiliado pela rememoração, o enteado constrói sua narrativa de forma fragmentária, consciente de que suas lembranças são duvidosas e incertas. Essa instabilidade perante um conteúdo lembrado, metaforicamente, acena para o período do dia em que ele se ocupava com a escrita: a noite. A essa imagem podem-se associar elementos como a ausência de luminosidade, a dúvida, a sensação incompreendida, a fantasmagoria, a expectativa da imagem por vir.

Durante o transcurso da escrita nem sempre o protagonista lida com lembranças agradáveis e na medida em que as marcas e sombras se insinuem, alterando-lhe o estado íntimo, ele busca contorná-las, ou melhor, interrompê-las com um procedimento similar ao efetivado pelos índios, quando necessário: a celebração do ritual. Para eles, sua ocorrência se dá em função da necessidade de mudança de estado ou condição e, também, de inserção em nova etapa da vida. Porém, antes de se pontuar o motivo que levou o narrador a se espelhar no ritual dos índios para elaborar sua escrita, faz-se necessário defini-lo na concepção dos índios.

Buscando delimitá-lo de maneira sucinta, diríamos que o ritual é uma celebração que tem por finalidade repetir um gesto primordial, inaugurado por um deus indígena ou por um dos antepassados, no tempo da origem, assegurando-lhes, assim, a tradição. Através dos rituais, os índios não apenas imitam os gestos exemplares, mas recontam os mitos que são histórias da tradição.¹⁸⁴ O interessante é que durante o momento em que eles se ocupam com atos importantes como o da alimentação, da geração, da caça, da pesca, da guerra, do trabalho e o da passagem para novas etapas da vida, ocorridas no interregno do nascimento à morte, se dá a abolição do tempo profano e a projeção deles no tempo mítico.

Outro aspecto, a ser ressaltado, é que o rito funciona como uma salvaguarda às situações de perigo. Assim, quando o índio depara com contingências que ameaçam o equilíbrio da vida social como a seca, o gado dizimado pela doença, o filho doente, ele próprio com febre ou malsucedido na caça, etc., ele se convence de que todas essas situações não dependem do acaso, mas de certas influências mágicas ou demoníacas. Logo, ele busca as celebrações para resgatar a ordem primeira. E é, justamente, nesse aspecto de salvaguarda que o enteado recorreu ao procedimento ritualístico. Em decorrência da tensão, proveniente de

¹⁸⁴ Sobre o assunto é de fundamental importância a recorrência a *Exumação da memória* (tese de doutorado) de Haydée Ribeiro Coelho e a outros dos seus ensaios que contemplam o universo indígena, constantes da bibliografia desta.

lembranças amargas, o narrador investe em repetições não de um gesto exemplar ou fundador como faziam os índios, mas de informações do seu estado presente, as quais se sobrepõem às cicatrizes, que se lhe apresentam “como estremecimentos, como nós semeados no corpo, como palpitações, como rumores inaudíveis, como tremores”.¹⁸⁵

As frases, que se repetem de maneira diferenciada, demonstram um movimento intermitente temporal do narrador que ora se situa no passado, ora no presente, numa atitude de proximidade com a dos índios. Outra particularidade do procedimento ritual indígena, que se acentua no seu texto, é a busca da compensação de um acontecimento por outro. No seu caso, a inserção do momento presente se imprime em detrimento do da memória, que lhe devolve a lembrança ruim.

Como se não desse conta de estar reproduzindo um dos comportamentos do índio por meio da escrita, o enteado menciona a singularidade do gesto:

Toda mudança deveria ter compensação; toda perda, substituto. O conjunto deveria ser, em forma e quantidade, mais ou menos igual em todo o momento. Por isso, quando alguém morria, esperavam, ansiosos, o próximo nascimento, uma desgraça tinha que ser compensada por alguma satisfação e se, ao contrário, lhes sucedia algo agradável, até que não lhes acontecesse algum mal tolerável, que restituísse a situação a seu estado original, não ficavam tranqüilos.¹⁸⁶

Ao fazer esse tipo de demarcação no seu relato, o protagonista e narrador deixa implícito o quanto essa prática dos índios tem relevância para ele. Ele a utiliza como uma estratégia instauradora do equilíbrio, buscando, assim, compensar a imagem constrangedora que se irrompe no processo da rememoração. Nessa tentativa, ele deixa transparecer que retomar o passado significa buscar o entendimento de questões, ainda, não compreendidas. E é, justamente, no momento da sua maturidade que o enteado quer captar as vozes dos marinheiros, dos índios, do padre Quesada e, talvez, desfazer os hiatos como aquele deixado na sua mente pelo capitão, quando sua voz fora interrompida por uma flecha, enquanto expressava algo sobre aquela terra.

À procura de aproximações de cenas, tendo em vista a impossibilidade de recuperar os sentidos dos acontecimentos e dos espaços da experiência, uma vez que os mesmos já se encontram alterados na sua lembrança, o protagonista e narrador, ainda assim, retoma o passado com a finalidade de repensar sobre atitudes e intenções. Nessa direção, ele pontua:

¹⁸⁵ SAER, 2002, p. 164.

¹⁸⁶ SAER, 2002, p. 149.

“Se o que manda, periódica, a memória, consegue rachar esta espessura, uma vez que o que se filtrou vai se depositar, ressecado, como escória, na folha, a persistência espessa do presente se recompõe e se torna outra vez muda e lisa [...]”¹⁸⁷ Portanto, ao realizar o ritual da escrita, o narrador não repete o passado, apenas, apropria de seus vestígios para refletir sobre a tomada de novas direções e valores para o presente, tendo em vista a persistência desse passado na atualidade.

Relativamente à compensação de acontecimentos por outros, praticada pelos índios, Lévi-Strauss faz uma analogia interessante, na sua obra,¹⁸⁸ entre duas atividades, a do jogo e a do ritual, alargando os horizontes da questão. Partindo do pressuposto que no ritual também se joga, ele evidencia em que condições ambas as práticas diferem. Segundo ele, o jogo tem suas regras estipuladas e, praticamente, um número indefinido de partidas que requer resultados diversos, o que não se dá com o ritual. Este se efetiva como “uma partida privilegiada, retida entre todas as possíveis”,¹⁸⁹ em virtude de resultar do equilíbrio das duas partes oponentes, no caso, o bem e o mal, o sagrado e o profano, morte e nascimento, etc.

Com o intento de ilustrar sua argumentação, o etnólogo se vale do rito funerário dos índios norte-americanos *fox*, para retratar a jogada do ritual. A morte, como elemento perturbador da ordem vigente, leva-os a tomarem algumas medidas, para que possam se livrar da alma do defunto e, ao mesmo tempo, impedi-la de fazer vingança por não querer deixá-los. Para tanto, durante a celebração, os participantes fazem com ela um jogo. Convencem-na de que ela nada perderá com a morte, pois receberá tabaco e comida e, em compensação, eles passarão a contar com sua proteção. Dessa forma, os ganhadores desse jogo passam a ser os vivos.¹⁹⁰ Livram-se do morto, agradando o seu espírito e assegurando-lhe uma situação privilegiada de ente protetor.

No que diz respeito ao jogo, Lévi-Strauss lança mão do exemplo dos *gahuku-gamas*, da Nova Guiné, pelo fato de ter sido adotado o futebol no seu país, para demonstrar como o concebem. Conforme salienta, eles jogam durante vários dias, tentando compensar a discrepância entre as partidas ganhas e perdidas. Pelo disposto, observa-se que estes jogadores buscam dar ao jogo o mesmo tratamento que dão ao ritual, apelando para o equilíbrio entre as partidas.

¹⁸⁷ SAER, 2002, p. 69.

¹⁸⁸ LÉVI-STRAUSS, 2004.

¹⁸⁹ LÉVI-STRAUSS, 2004, p. 46.

¹⁹⁰ LÉVI-STRAUSS, 2004, p. 46.

Nesse sentido, o etnólogo consente que o ritual caracteriza-se “de forma simétrica e inversa ao jogo”¹⁹¹ e é de caráter “conjuntivo”, pois promove a integração de duas séries dissociadas como: “profano e sagrado, fiéis e oficiante, mortos e vivos, iniciados e não-iniciados etc.”,¹⁹² levando-os a se colocarem do lado vencedor, o único. Já o jogo se afigura com caráter “disjuntivo”, pelo que resulta na “divisão diferencial entre os jogadores”,¹⁹³ distinguindo-os entre ganhadores e perdedores.

Pelo que foi constatado, verifica-se que as duas práticas diferem no âmbito das coordenadas. Para o jogo estabelecem-se dispositivos a serem cumpridos de igual modo por ambas as partes, cujo resultado correrá ao sabor das contingências. Já o ritual se afigura como um jogo de cartas marcadas.

A ARTE DE DIZER O OUTRO E A DE RECONFIGURAR CONTEXTOS

O narrador,¹⁹⁴ ao instituir o ritual da escrita na sua narrativa, deu mostras de ter incorporado uma das práticas dos índios como experiência pessoal. Esse procedimento que atesta uma natureza performática, tendo em vista a recuperação de um comportamento do passado, me remete ao ensaio de Graciela Ravetti, denominado *Narrativas performáticas*.¹⁹⁵ A ensaísta, em sua abordagem, se vale dessa expressão para designar determinados tipos de textos escritos, nos quais se insinuem traços literários que compartilham da natureza da performance, quer seja no âmbito cênico, quer seja no político-social. Segundo ela, os aspectos que ambas as noções compartilham implicam:

¹⁹¹ LÉVI-STRAUSS, 2004, p. 48.

¹⁹² LÉVI-STRAUSS, 2004, p. 48.

¹⁹³ LÉVI-STRAUSS, 2004, p. 48.

¹⁹⁴ A figura do narrador, entendida como categoria textual no universo da ficção, é a que se incumbe da enunciação do discurso. Gérard Genette define o narrador segundo sua relação com a diegese (história narrada), classificando três tipos básicos de narradores: heterodiegético, autodiegético e homodiegético. O narrador heterodiegético é onisciente, sabe tudo sobre as personagens e exprime-se em terceira pessoa. Portanto, possui autoridade em relação à história que narra; o autodiegético é aquele que se exprime em primeira pessoa, confirmando sua presença como narrador-personagem. Este conhece ou finge conhecer tanto quanto as personagens. Utilizando-se do monólogo, ele narra a sua própria experiência como personagem central da história. O homodiegético é o narrador que finge saber menos que as personagens. Participando como personagem de uma história, dela retira as informações de que precisa para construir seu relato. Figura-se como testemunha ou como personagem solidária com a personagem principal. (GENETTE, 1995).

¹⁹⁵ RAVETTI, 2002, p. 47-67.

A exposição radical do si-mesmo do sujeito enunciativo assim como do local da enunciação; a recuperação de comportamentos renunciados ou recalçados, a exibição de rituais íntimos; a encenação de situações da autobiografia; a representação das identidades como um trabalho de constante restauração, sempre inacabado, entre outros.¹⁹⁶

A partir desse quadro, é possível constatar, pelo que veio sendo assinalado, até aqui, sobre o processo da escrita do enteado, que ele transita com flexibilidade por estes pressupostos. Pelo investimento no ritual da escrita é dado perceber o quanto ele está transmutado pela cultura indígena. Através desta manifestação, ele traz o outro, deixando entrever traços culturais já incorporados. De igual modo, a rememoração, que culmina com a escrita, promove a irrupção de marcas, de intenções, de medos que lhe sulcaram o íntimo, os quais acabaram por se condensar na narração.

Assim, quando o narrador transporta o conteúdo experienciado para a instância do ficcional, dada sua impossibilidade de retomar esse passado no seu sentido primeiro, os fatos e lugares por ele mencionados resultaram “dotados de novos significados políticos e culturais”.¹⁹⁷ Na verdade, ele lida com fragmentos do passado que lhe sobrevêm em forma de lembranças de gestos, vozes, costumes etc., pertinentes àqueles que fizeram parte do seu ontem. Essa sua maneira de atuar remete-me ao que está sendo pontuado por Graciela, no que diz respeito ao procedimento de escritores latino-americanos e outros, oriundos de territórios que ostentam memória do passado colonial. Segundo a ensaísta, esses escritores apresentam um “comportamento performático, procedente da obrigação de se reafirmar e se solidificar em uma língua particular, ainda que de maneira plural e provisória, entre as cinzas de uma tradição que, mesmo que mal se conheça, pretende-se conhecer [...]”¹⁹⁸

Analisar as propriedades que os fatos adquirem, quando transportados para o âmbito ficcional e ao público, condensados de marcas pessoais, pois delineados a partir de uma perspectiva subjetiva, é o que intenta a ensaísta, para determinar uma perspectiva performático-performativa.

Interessante é que essa atuação vem demarcando espaço em toda a América Latina desde os primórdios da colonização, conforme salienta a autora, ao pronunciar-se sobre algumas produções artísticas. Dentre estas, ela destaca um texto performático, a carta de

¹⁹⁶ RAVETTI, 2002, p. 47.

¹⁹⁷ RAVETTI, 2002, p. 47.

¹⁹⁸ RAVETTI, 2002, p. 54.

Guamán Poma de Ayala,¹⁹⁹ escrita por um ameríndio, andino, a qual constituía-se de desenhos e escritos, deixando transparecer posturas e reflexão por parte da cristandade que demarcou seu espaço na sedimentação da nova cultura. A ensaísta cita, também, outros escritos performáticos que denotam a interseção das duas culturas, o olhar do indígena sobre esse contexto, pelas vias da oralidade, que evoca o repertório de suas práticas como o canto, a dança, a pintura, a recitação de histórias dos antepassados e mitos, etc. Nessa composição de produções, ela inclui os livros *Chilam Balam e Comentarios Reales e Historia General del Peru*, de Inca Garcilaso de la Vega.

Esse tipo de resgate da tradição e de traços culturais das sociedades latino-americanas tem-se intensificado, mais especificamente, nos planos socioculturais com a criação artística, através da narrativa, do teatro, da dança, da música, das artes plásticas, do cinema, viabilizando, assim, a reflexão desse passado e sua relação com o presente.

No que diz respeito à “performance escrita”, a ensaísta ressalta que esta atua “como um limite às elaborações ficcionais, como resposta aos mandatos identitários oficiais e é escutada / lida como convite a ir além do estipulado”.²⁰⁰ Nessa direção, uma de suas indagações gira em torno de saber o que sucede aos principais mandatos sociais, quando são devolvidos à circulação e submetidos a interpretações, sofrendo, assim, toda sorte de mudanças.

Dentro dessa configuração, ela destaca obras que são narradas em primeira pessoa e compostas a partir de uma perspectiva subjetiva que se evidencia na forma de crônicas de viagem, de relatos autobiográficos, demarcando, assim, a experiência pessoal, ou a de outros sujeitos, que tenha sido testemunhada. Nesse rol de produções, Graciela Ravetti situa a obra *O enteado*, cuja narrativa fragmentada, lacunar, oriunda da rememoração de um passado impossível de restituir, se imprime a partir “de lugares e escritos “reais”: o lugar de origem do autor, o litoral *santafecino* na Argentina, e a imagem que se presta a uma leitura alegorizada do homem que [...] escreve memórias latino-americanas, como na época da Conquista”.²⁰¹

¹⁹⁹ A carta do andino Felipe Guamán Poma de Ayala, datada em Cuzco em 1613, fora escrita numa mistura de quíchua e espanhol rude, não-gramatical, e endereçada ao rei Felipe III da Espanha. Este manuscrito compunha-se de mil e duzentas páginas, das quais oitocentas eram de textos escritos e quatrocentas de desenhos de bico de pena legendados, com chamadas explicativas. Intitulada *A nova crônica e bom governo e justiça*, no título já vinha entretido seu objetivo: esta propunha uma nova forma de governo por meio da colaboração das sociedades andina e espanhola. No seu formato, ela iniciava com a reescrita da história da cristandade, para a inclusão dos povos indígenas, em seguida trazia a história e os modos de vida dos peruanos; incluía uma abordagem da conquista espanhola, na qual denunciava os desmandos dos espanhóis. Para finalizá-la, Poma de Ayala inseriu uma entrevista imaginária, convocando o rei a um bom governo. (PRATT, 1999, p. 25.).

²⁰⁰ RAVETTI, 2002, p. 48.

²⁰¹ RAVETTI, 2002, p. 55.

Assim, o autor traz uma visão do contexto das viagens e, mais especificamente, do desencadeamento do encontro/confronto das duas culturas.

O interessante é que o autor mirou esse passado, guardando a distância espaciotemporal, em virtude de ter procedido a essa leitura da Europa para o litoral argentino. Este gesto é consoante ao do narrador, uma vez que ele, também, depois de um bom tempo do seu retorno das Índias e de uma cidade do sul europeu, volta-se para o passado. Comumente vai-se encontrar na praia amarela, onde os *colastiné* despediam de seus companheiros e os aguardavam; contemplavam o firmamento, tentando identificar sinais; tomavam seus banhos; acendiam as fogueiras para suas celebrações e do enteadado se apartaram.

VISUALIZANDO A EXPERIÊNCIA E SUAS REPRESENTAÇÕES

Tendo em vista as três representações, o *Relato de abandono*, a comédia e o relato do narrador protagonista, oriundas da sua viagem e da sua estada com os índios, verifica-se que as três se deram em tempos diversos e já bem distanciadas dos acontecimentos. Para abordar esse fator, faz-se oportuno a recorrência à obra de Florencia Garramuño,²⁰² visto que suas considerações são pertinentes ao que está sendo proposto em termos da escrita viabilizada pela memória e o seu deslocamento no tempo.

A ensaísta baseia a sua análise em narrativas que buscaram no passado a chave para compreender o presente, dentre as quais ela situa a obra *O enteadado*. Ao discorrer sobre os sentidos e os usos do passado, Garramuño atenta para o fato de ter-se tornado recorrente, na contemporaneidade, a preocupação com o passado tanto no campo literário quanto nos sociocultural. No entanto, ela evidencia que não se trata, apenas, de um movimento memorialista, fomentado por um clima de época, como já se nominou, “uma cultura da memória”,²⁰³ o qual procura compensar a aceleração da vida contemporânea e a efemeridade dos fatos.

Florencia Garramuño dirige seu olhar para os contextos dos países do cone sul (Argentina, Brasil e Uruguai) cenários nos quais buscou compor seu *corpus*, para salientar que este fenômeno – a recorrência ao passado - não se dá de forma homogênea, uma vez que se trata de países, regimes, tradições e culturas diferentes. Sua pesquisa fundamenta-se em

²⁰² GARRAMUÑO, 1997.

²⁰³ HUYSSSEN, 2000 *apud* JELIN, 2002, p. 10.

obras que foram construídas a partir de um contraponto temporal, o qual ela concebe como um procedimento que viabiliza uma mirada sobre o passado e, o mais importante, a captação da sua presença na atualidade. Mediante o *corpus* selecionado, ela investiga de que forma esse passado comparece em cada uma das narrativas em decorrência de histórias, momentos e dispositivos distintos, atentando para a construção temporal similar que se faz pela superposição de dois ou mais tempos.

Destituída da pretensão de querer arrolar todos os procedimentos e os dispositivos constantes das narrativas, a ensaísta se vale dos mais evidentes, delimitando, através deles, as pistas do passado. Nessa direção, observa: o uso simultâneo de palavras que se cristalizam em diferentes momentos da evolução da linguagem, configurado em *La liebre, O tetraneto del rei*; a remissão de personagens históricas e a sobreposição de umas sobre as outras, históricas ou ficcionais nas *Em liberdade, Bernabé, Bernabé!, Fuegia*; as representações distintas de uma mesma experiência ou discursos que se contradizem entre si e que, nessas contradições denunciam sua historicidade e seu pertencimento a tempos diferentes em *O enteado; Maluco*.

Garramuño vê nessa espécie de construção o dinamismo do presente sobre o passado e a conseqüência de leituras diversas, embora sem o risco de negar fatos já consumados. O que se pode acrescentar a sua reflexão é que o passado de uma sociedade nunca é visto de uma perspectiva única, conforme já foi realçado anteriormente neste trabalho, a partir das considerações de Elizabeth Jelin.²⁰⁴ Segundo esta ensaísta, dentro de uma mesma sociedade, o que constitui um aspecto importante para um indivíduo, relativamente a um acontecimento histórico, pode não ser para outro, resultando, assim, em controvérsias sociais. Nessa direção, ambas as ensaístas compartilham o mesmo objetivo, qual seja, o de captar e analisar os sentidos do passado, entendendo as memórias como processos subjetivos, ancorados em experiências e em marcas simbólicas.

Ao salientar que as histórias do *corpus* analisadas parecem relatos em códigos duplos, Garramuño demonstra que as narrativas foram escritas como se fossem outras, como no caso da história dos antropófagos e a do grumete da expedição de Solís em *O enteado*; a história de Cláudio Manuel da Costa, a de Wladimir Herzog e a de Graciliano Ramos na *Em Liberdade*; a de Clarke e a do filho de Cafulcurá onde, embora se trate da mesma personagem, as histórias resultam diferentes em *La liebre*; a de Bernabé Rivera e a de Josefina Péguy, em *Bernabé, Bernabé!*.²⁰⁵

²⁰⁴ JELIN, 2002, p. 2.

²⁰⁵ GARRAMUÑO, 1997, p. 103.

De acordo com o que ela sinaliza, a característica básica que desponta nessas reescritas é a estrutura temporal peculiar a elas. A repetição de acontecimentos similares no tempo evidencia a persistência do passado no presente e, talvez, o que se intenta com esse tipo de construção é modificar tal persistência a partir de uma nova inscrição no presente. Na verdade, estas narrativas são releituras do passado que não o negam. No tocante à obra *O enteado*, a ensaísta propõe:

Son tres, en realidad, los relatos que emanan de la misma experiencia del enteado entre los indios colastiné del Río Paraná: la *Relación de Abandonado*, escrita por el Padre Quesada, la comedia y el discurso final del enteado – el texto de la novela – que abarca a los otros dos. En cada uno de esos tres discursos aparece una representación diferente, no sólo de los indios colastiné, sino también de la vida misma del enteado.²⁰⁶

A respeito dessa proliferação de textos relativos à experiência do enteado, Garramuño atenta para a ocorrência de perspectivas diferentes sobre um mesmo passado, uma vez que foram construídos em diferentes presentes. Para ela, cada uma das três representações une de maneira diferente os dois pólos do discurso (experiência e escrita) marcando, assim, uma diferente relação entre presente e passado. Nesse sentido, conforme propõe, esse passado que o enteado postula narrar é diferente em cada caso, porque um presente distinto o modela de maneira diferente.

No que se refere a uma possível correlação das três reescritas, oriundas da experiência do enteado, com textos quinhentistas, a ensaísta salienta que, com exceção da comédia, aquelas distaram dos escritos dos cronistas ao provocarem o deslocamento de algumas categorias, reincidentes nos mesmos, como o significado de selvagem, o sentido da antropofagia e de outros costumes dos índios. Outro fator que reitera esse distanciamento diz respeito à “objetividade”, que os viajantes cronistas acreditavam alcançar por se convencerem portadores da suposta verdade.

Ainda sobre a questão da objetividade, se se pretendesse fazer uma equiparação entre as três representações, conforme sugere a ensaísta, para se captar a evolução demarcada por elas nesse sentido, ainda que o relato do protagonista se proponha mais “completo”, nenhuma delas se encontra despojada de fragmentação, de parcialidade. Baseada nessa inferência,

²⁰⁶ São três, na realidade, os relatos que emanam da mesma experiência do enteado entre os índios *colastiné* do Rio Paraná: a *Relação de abandonado*, escrita pelo Padre Quesada, a comédia e o discurso final do enteado – o texto do romance – que abarca os outros dois. Em cada um desses três discursos aparece uma representação diferente, não só dos índios *colastiné*, senão também da vida mesma do enteado. (GARRAMUÑO, 1997, p. 106). (Tradução nossa).

Garramuño argumenta: “A pesar de la detallada descripción de los ritos y costumbres de los indios colastiné, el entonado no deja de consignar su desconfianza ante la posibilidad misma de representación de esos antropófagos”.²⁰⁷

No que diz respeito a essa afirmação, especificamente à descrição detalhada dos ritos, gostaria de fazer uma ressalva. No meu entender, o protagonista atenta para seu real deslocamento na tribo, quando desperta para o fato de ter passado ao largo da tradição dos *colastiné*, da questão totêmica, da organização clânica, aspectos esses sobre os quais ele não sabia opinar e partiu da aldeia confuso. Embora o mesmo não possa ser afirmado em relação a alguns costumes, uma vez que ele captou dos índios o seu modo de trabalhar, o motivo dos seus traslados, a sua relação com a natureza, as atividades compatíveis às mulheres, as brincadeiras das crianças etc., sua incerteza extravasa para o texto. Uma constatação de que ele ficou desinteirado de várias questões, pertinentes à cultura dos *colastiné*, pode ser avaliada na sua afirmação: “Souberam, isso sim, deixar-me à margem de suas festas desmedidas”.²⁰⁸

O protagonista quase não trata de outros ritos, apesar de suas suspeitas quanto às mudanças operadas no comportamento de entes da tribo, como a ocorrida com os adolescentes. Estes partiam com os caçadores para ilhas distantes e delas retornavam homens feitos, detentores de uma certa austeridade dos guerreiros, em decorrência dos ritos de passagem.

No que tange aos deuses, o enteado dá notícia do deus Onã, aquele que é contemplado no ritual antropofágico, cuja ocorrência se dava a cada ano, demandando a captura e a morte de prisioneiros em guerras ou motins como aquele que vitimou seus companheiros. Desse ritual, só não lhe escapou uma das regras, a qual impunha aos captores dos prisioneiros a abstinência da carne. O protagonista faz alusão, também, ao deus Leviatã, cujas reaparições se davam, periodicamente, do fundo do oceano. Tudo leva a crer que essa informação fora captada por ele de algum gesto dos índios, cuja confirmação não se dera: “embora nunca tenha visto, em tantos anos, esses índios adorarem um deus”.²⁰⁹

A propósito da descrição detalhada de ritos e costumes, conforme apontou anteriormente Garramuño, gostaria de enfatizar que no livro *O enteado*, de Juan José Saer, não houve um detalhamento de ritos, mitos e costumes, o que pode ser visto em *Maíra*, do

²⁰⁷ Apesar da detalhada descrição dos ritos e costumes dos índios *colastiné*, o enteado não deixa de assinalar sua desconfiança ante a possibilidade mesma de representação desses antropófagos. (GARRAMUÑO. 1997, p. 107). (Tradução nossa).

²⁰⁸ SAER, 2002, p. 102.

²⁰⁹ SAER, 2002, p. 78.

antropólogo Darcy Ribeiro, conforme análise feita por Haydée Ribeiro Coelho, que fundamenta sua tese²¹⁰ no estudo dos ritos indígenas mairuns.

O protagonista da narrativa *O enteado*, diferentemente de Isaías, em *Maíra*, não possui a memória da tribo. É um branco que se insere na aldeia dos *colastiné*, por vias do confronto sucedido na bacia do Prata. No espaço indígena, ele se porta como um observador atento, cujo olhar passeia para captar sentidos, uma vez que permanece alheio à cultura deles e sente dificuldade de entender a língua. Quanto a esta, decorridos quase dez anos, ele está convicto de que uma palavra podia abarcar vários significados, podendo alguns ser até mesmo contraditórios.

Nesse sentido, é dado verificar que se foi possível a Isaías lançar um olhar de dentro da tribo e discorrer sobre a tradição dos índios mairuns, o mesmo não se deu com o protagonista da obra *O enteado*, motivo que o levou a se despedir da tribo dos *colastiné* com muitas incertezas.

O ENTEADO E OUTROS RELATOS DE VIAJANTES

Com base no relato da viagem do protagonista, é possível estabelecer pontos de semelhança e diferença entre as narrativas estudadas no primeiro capítulo desta dissertação e o que ocorre no romance de Juan José Saer, ao dialogar com os relatos de viagem do século XVI.

Colombo, como foi o primeiro a pisar no solo americano, serviu de referência aos demais e à grande maioria dos exploradores. Durante suas quatro viagens, não diferenciou os índios, a não ser os *caribes*, pela tarja em um dos tornozelos, nem tampouco suas línguas. Considerou-os selvagens, por não vê-los inseridos em categorias que dessem suporte para compará-los com os europeus. Enxerga-os como “formosos”, mas pobres de tudo, a começar pela nudez do corpo que, para ele, remete a outras como a falta de formas de governo, de seitas, de armas, pois não considerava o arco e a flecha nem suas casas como tais. Quando soube do temor que os *caribes* causavam às outras tribos, em função das capturas de prisioneiros para suas práticas canibais, coloca-os no mesmo patamar de homens monstros citados nos relatos de Marco Pólo.

²¹⁰ COELHO 1989.

Vespúcio, apesar de ter-se distanciado de Colombo, pelo fato de ter identificado (a superioridade das mulheres em relação aos homens na natação; a ajuda das mesmas nas guerras no guarnecimento de armas; o tratamento de suas doenças com ervas medicinais; rituais funerários; outras armas além do arco e da flecha, tipos de convicção religiosa, estratégia de guerra), não os liberta dos estereótipos negativos a eles atribuídos. O viajante, ao conferir hábitos de alguns dos povos contatados, chega a caracterizar de bárbaros certos costumes pela maneira como os índios se davam à devoração da carne humana, para não dizer da sua preferência por ela, como ele mostra em uma das suas crônicas.

A perspectiva de Caminha, em relação aos índios, reforça a de Colombo, pois ele os vê pelo prisma da falta: sem roupa, sem crença, sem costumes, sem casas, pois desconsidera suas “choupaninhas” e, igualmente, sem princípios. Esse último fator é ressaltado em sua crônica, por meio de referências que faz a certos comportamentos desde o primeiro contato. Enxergando o índio pela perspectiva da desigualdade, como os demais, esse cronista se precipita em registrar que aqueles povos seriam beneficiados com a chegada dos portugueses naquelas terras, visto a premência de serem civilizados e catequizados. Assim, de gentios eles passariam a ser súditos do rei e fiéis da Santa Igreja.

No que diz respeito a Alvar Núñez Cabeza de Vaca, ele efetua um deslocamento das impressões registradas nos relatos desses três viajantes, ao mostrar um outro lado do índio, ainda não suspeitado por nenhum explorador. No caso, ele revela ao Ocidente a face que retrata o índio como um homem, portador de sentimento. Para tanto, ele se vale do episódio ocorrido entre os espanhóis e os *dakota*, quando estes deram uma verdadeira demonstração de solidariedade para com os sobreviventes espanhóis de um dos naufrágios sofridos. Em sua crônica, espécie de relatório, cujas informações têm um endereço certo, Cabeza de Vaca faz a relação dos diversos povos visitados, de línguas, de costumes, de crenças e de dados geográficos, para apresentá-la ao imperador Carlos V.

No que diz respeito aos costumes, Cabeza de Vaca se desculpabiliza por não referir-se a certos hábitos como os alimentares. Em contrapartida, é ele próprio quem insinua aos europeus a possibilidade de uma outra reflexão sobre julgamento de atos e costumes refutáveis dos nativos, ao registrar um fato ocorrido com cinco espanhóis. Estes, ao se encontrarem numa condição de extrema fome durante o inverno, acabaram se alimentando da carne dos companheiros que morriam. O ato antropofágico, praticado sem o ritual, causou estupefação nos *criks* e comprometimento quanto à estada dos espanhóis junto deles. Nesse sentido, Cabeza de Vaca atenta para esse aspecto, até então, não assinalado por outros cronistas.

O fato de sua crônica ter sido endereçada ao imperador Carlos V denotou a intencionalidade de correspondência com os imperativos do império. Nesse particular, ela está comprometida ideologicamente como as dos três viajantes, acima mencionados, os quais estiveram a serviço da Corte. O principal motivo dela consistiu num pedido dissimulado de Cabeza de Vaca, para ser reconhecido como um sobrevivente que triunfou de uma expedição tida por malograda. Disto, ele pôde dar provas com o direcionamento de medidas encetado na Flórida e ultimado com seu retorno à Espanha numa embarcação carregada de pérolas. Dessa iniciativa, pode-se inferir que ele quis demonstrar ao imperador os resultados da sua exploração aos moldes do esperado de uma expedição: contraiu denso conhecimento da cultura dos nativos, colocou-os de prontidão para a catequese e práticas ocidentais e adquiriu certa riqueza em pérolas.

Avaliando a relação desse viajante com povos da Flórida, pode-se deduzir que a perspectiva de Cabeza de Vaca se aproxima mais da do protagonista da obra *O enteado*, em função dos seguintes aspectos: em primeiro lugar, o tempo de permanência junto aos índios norte-americanos, que lhe proporcionou a aprendizagem de técnicas primitivas, costumes e línguas, dentre as quais aprendeu a falar cinco. Em segundo, esse tempo, também, propiciou ao viajante voltar o seu olhar para as necessidades e limitações dos índios. Em decorrência desses aspectos, ambos os viajantes manifestaram o sentimento de compaixão para com os índios. No caso de Cabeza de Vaca, isto se deu, principalmente, quando da sua mudança de posição de escravo a médico-curador. Exercendo as curas, deparou-se com o lado frágil do índio e com sua humanidade, demonstrada por aqueles que buscavam doentes para apresentá-los ao “filho-do-sol” como passou a ser chamado.

No que tange ao protagonista, sua visão, em relação aos índios, se alterou durante a convivência com eles. Se, no princípio, ele se posicionou em nível de correspondência com o dos demais exploradores, aos poucos, a observação do comportamento dos índios lhe propiciou a mudança de perspectiva. No percurso desse olhar, dois fatores foram determinantes para o enteado: o sentimento de solidariedade entre os entes da tribo e o motivo que os conduzia à captura de prisioneiros para seu ritual, que era considerado diabólico pelos europeus. Nesse aspecto, a transmutação do seu olhar o distanciou da perspectiva dos três viajantes: Colombo, Vespúcio e Caminha e, em parte, da de Cabeza de Vaca, porque enquanto este tenciona se valer da experiência para emancipar-se, o protagonista se vale dela, para desvelar a outra face do índio para o seu meio cultural.

Os viajantes Colombo, Vespúcio e Caminha documentaram as viagens para a Corte. Cabeza de Vaca, embora tivesse manifestado amizade aos índios, retomou seus primeiros

objetivos com a expedição. Já o protagonista tornou-se amigo dos índios e deles se despediu, convicto de que os trazia consigo. O seu retorno à Espanha não significou o abandono à tribo, considerando sua inferência de que “os índios, comigo, não se equivocaram, eu não tenho, exceto essa centelha confusa, nenhuma outra coisa para contar”.²¹¹

Pela escrita, o protagonista assume a função que os *colastiné* dele aguardavam, ou seja, a de testemunha da existência e da vida deles. Pautado na observação quotidiana dos índios, em seu relato, registrado depois de participar da comédia, a que já me referi, os índios são caracterizados como sujeitos sóbrios, equilibrados, portadores de civilidade e de afeição pelo próximo. Assim, verifica-se que o autor, por meio do seu protagonista, coloca em diálogo o século XVI, ampliando os ângulos de visão sobre os índios.

Considerando o que se expôs, é possível refletir sobre a questão do contato entre brancos e os índios à luz de uma perspectiva política como aquelas trazidas por Mary Louise Pratt e Edward Said.

Mary Louise Pratt, em sua obra,²¹² ao analisar o contato entre o viajante e o nativo, associado ao fenômeno da “zona de contato”, problematiza a interação entre colonizador e colonizado e as práticas de subordinação e resistência resultantes do processo do expansionismo político e econômico imperialista. A partir das suas reflexões sobre o contato entre o branco e os nativos, pode-se avaliar aspectos como a preponderância do discurso do colonizador sobre os povos subordinados, as dimensões interativas e improvisadas entre os “sujeitos anteriormente separados por discontinuidades históricas e geográficas”,²¹³ as práticas de representações dos europeus e a legitimação da ideologia imperialista pelas narrativas de viagem.

Para a ensaísta, o contato, que se estabeleceu a partir da intervenção do outro, se intensificou na medida em que as metas previstas pelos exploradores ditavam medidas para a exploração da terra. A partir da necessidade do relacionamento entre os sujeitos, oriundos de culturas díspares, é que instaura a condição da “zona de contato”. Ao trabalhar com esse conceito, ao longo da sua obra e em momentos diversos do expansionismo europeu, Pratt o define como:

²¹¹ SAER, 2002, p. 165.

²¹² PRATT, 1999.

²¹³ PRATT, 1999, p. 32.

espaços sociais onde culturas díspares se encontram, se chocam, se entrelaçam uma com a outra, frequentemente em relações extremamente assimétricas de dominação e subordinação – como o colonialismo, o escravagismo, ou seus sucedâneos ora praticados em todo o mundo²¹⁴.

De acordo com a ensaísta, o fenômeno da “zona de contato” viabilizou não somente o conhecimento do outro por parte do europeu e o conhecimento de si próprio como também a ressignificação de modos de representação da cultura dominante por parte dos nativos, ditada pela necessidade de entrosamento. Nessa direção, pode-se avaliar de que maneira se deram as apropriações relativas à cultura do europeu por parte dos índios, uma vez que determinadas práticas de comportamento do explorador foram impostas aos povos dominados.

Tomando como base os registros constantes dos relatos de viagem, analisados nesta dissertação, pode-se avaliar o nível de exigências do colonizador, quando se depara com um tipo de comentário como o feito por Colombo, no seu *Diario del primer viaje*,²¹⁵ ao se referir aos índios das ilhas visitadas. O viajante se surpreende de não ter visto, dentre os que trazia consigo à força, nenhum deles fazer oração. Numa outra dimensão, verifica-se como os povos da Flórida se apropriaram do deus de Cabeza de Vaca, o *Aguar* e de que maneira o reverenciavam. Embora os exemplos citados se reportem às imposições de ordem religiosas, há inúmeras outras que se relacionam a modos de comportamento em outras instâncias como o trabalho forçado.

Ao abordar a viagem, Pratt realiza uma crítica aos textos dos viajantes, ressaltando o contexto histórico nos quais estes foram produzidos, à ideologia imperialista, perpassada por eles, aos contratos assumidos pelos cronistas que, legitimavam posturas e intenções do império em relação aos povos dominados. Dentro desta configuração, apontada por ela, as viagens do século XVI como as de Cristóvão Colombo, Américo Vespúcio e Pero Vaz de Caminha foram concebidas e, em parte, a de Alvar Núñez Cabeza de Vaca que, apesar de este viajante ter aproximado dos índios e ter despertado os espanhóis para outra maneira de lidar com aqueles, ao invés da violência, o cronista tenta atingir, na Flórida, as metas desejadas pela Corte espanhola.

Nesse sentido, Pratt, ao abordar a viagem associada ao conceito da “zona de contato”, trata das relações entre colonizadores e colonizados não em termos de separação, mas em

²¹⁴ PRATT, 1999, p. 27.

²¹⁵ COLOMBO, 1825, p. 46.

termos da presença comum, da interação e das práticas interligadas, frequentemente, dentro de relações de desigualdade de poder.²¹⁶

O crítico Edward Said, ao realizar uma leitura de textos produzidos por escritores oriundos de territórios colonizados, aborda a viagem sob a perspectiva da “historiografia contrapontual”.²¹⁷ Ao compenetrar-se na hibridação das culturas, uma vez que as concebe como constituídas de “geografias sobrepostas” e “histórias entrelaçadas” de povos em disputa, ele atenta para as diversas experiências em contraponto semelhantes à ocorrida com o protagonista da obra *O enteado*.

Refletindo sobre as formas de atuação dos europeus, o crítico evidencia o traço predominante do discurso do colonizador, cujo objetivo era o controle e a civilização dos povos tidos por “bárbaros” por meio de metas, que resultassem em dominação. Nessa direção, ele evidencia:

O que há de marcante nesses discursos são as figuras retóricas que encontramos constantemente em suas descrições do “Oriente misterioso”, os estereótipos sobre o “espírito africano” (ou indiano, irlandês, jamaicano, chinês), as idéias de levar a civilização a povos bárbaros ou primitivos, a noção incomodamente familiar de que se fazia necessário o açoitamento, a morte ou um longo castigo quando “eles” se comportavam mal ou se rebelavam, porque em geral o que “eles” melhor entendiam era a força ou a violência; “eles” não eram como “nós”, e por isso deviam ser dominados.²¹⁸

Relativamente às viagens de descobrimento, Said pontua que das narrativas dos cronistas da Renascença e dos etnógrafos do século XIX emergia o tema da viagem, com base no qual o controle e a autoridade ressoavam ininterruptamente.²¹⁹ Atentando para àqueles territórios colonizados, o crítico destaca o discurso do colonizador como a pedra angular na construção do processo de dominação, tendo em vista uma das estratégias da qual os europeus mais se valeram para dar prosseguimento às ações, que se respaldavam em interesses imediatistas e no convencimento de si próprios de que aqueles povos estavam sendo beneficiados.

Pelo exposto, verifica-se, portanto, que as narrativas de viagem nas molduras de relatos, cartas e mapas, eram meios de reunir, para explorar, as regiões estranhas e convertê-las em uma espécie de extensão domiciliar, ao mesmo tempo em que o branco realizava a expropriação do nativo.

²¹⁶ PRATT, 1999, p. 31

²¹⁷ SAID, 1995, p. 27.

²¹⁸ SAID, 1995, p. 11.

²¹⁹ SAID, 1995, p. 267.

A propósito da “historiografia contrapontual”, Said salienta que, quando se volta ao arquivo cultural, a sua revisão ou releitura não é feita de forma “unívoca, mas em *contraponto*, com a consciência simultânea da história metropolitana que está sendo narrada e daquelas outras histórias contra (e junto com) as quais atua o discurso dominante”.²²⁰

Com base nas reflexões de Mary Louise Pratt e Edward Said, que abordaram a viagem associada aos conceitos da “zona de contato” e da “historiografia contrapontual”, é possível perceber que Juan José Saer realiza, também, uma re-leitura do arquivo cultural, refletindo sobre o processo expansionista europeu, a imposição da ideologia imperialista aos povos dominados, ao mesmo tempo que propicia pensar sobre o contato do branco com o índio sob à luz de uma perspectiva diversa da colonialista.

²²⁰ SAID, 1995, p. 87.

CONCLUSÃO

Os textos, produzidos pelos viajantes selecionados, para esta dissertação, como os de Cristóvão Colombo, Américo Vespúcio, Pero Vaz de Caminha e Alvar Núñez Cabeza de Vaca, com os quais a obra *O enteado* dialogou sob uma perspectiva contrapontual, revelaram a problemática do século XVI, em decorrência de um contexto de transição, o qual resultou numa busca ambiciosa de expansão política e econômica da Europa. A descoberta do Novo Mundo, por Colombo, implicou mudanças significativas que repercutiram em todas as esferas do saber. Bem a propósito da Idade Moderna, as narrativas de viagem representaram um lugar privilegiado de cruzamentos de intenções, do imaginário, de ideologias (utilitarista e religiosa) e de sonho de poder.

Cristóvão Colombo proporcionou à Europa as primeiras imagens da América, retratando-a como um paraíso terreno em função da beleza da flora, da fauna e da abundância de recursos naturais. Em contrapartida, representou os índios como seres destituídos de princípios e valores, em razão de uma ausência que, na sua concepção, fora reforçada pela nudez do corpo.

Desde as primeiras ilhas visitadas, no Caribe, o viajante se enveredou por uma busca incessante pelas famosas cidades do império asiático, descritas por Marco Pólo, cujos índios *caribes*, por serem canibais, foram o elo que se lhe afigurou mais convincente como constatação de que estava em solo asiático, tendo em vista a narração de Pólo sobre homens que comiam gente. Contudo, a incerteza, oriunda da impossibilidade de situar aquelas cidades ocupou sua atenção, só vindo a ser dissipada quando da sua terceira viagem à América, em 1498, ano em que Vasco da Gama tinha descoberto o único caminho das Índias.

Américo Vespúcio, que refez o percurso de Colombo nas ilhas caribenhas, quando da sua primeira viagem para a Corte espanhola, identifica, também, a América como detentora de uma paisagem paradisíaca. Relativamente aos índios, o viajante e geógrafo teve uma visão mais ampliada que a de Colombo, descrevendo os índios como seres portadores de aspectos, não detectados por aquele, como habilidades, convicções religiosas, estratégia de guerras, armas, além do uso do arco e da flecha, costumes que lhe causaram interesse, como o método da cura com ervas medicinais e outros, os quais considerou estranhos como os rituais funerários e os de sacrifício. Contudo, as observações desse viajante causaram surpresa à

Europa pelos detalhes, enfatizados em suas cartas enviadas aos amigos, cujas cópias foram apropriadas de forma diversa pelos europeus.

Da cópia de uma das cartas de Vespúcio, enviada ao amigo Lorenzo de Médici, cujas informações retratavam a natureza paradisíaca da ilha de Santa Cruz e dos costumes “bárbaros” dos seus nativos, editores interessados recriaram textos com notícias do nativo e de “seitas” macabras, para despertar a atenção do público-leitor metropolitano. Juntamente com a cópia de outra carta, a *Lettera*, enviada a Piero Soderini, geógrafos confeccionaram mapas legendados, enquanto eruditos compilaram todas as informações possíveis, para transformá-las em fonte de conhecimento. Contudo, um outro movimento, surgido na área intelectual - as ficções, intituladas *Utopias* - direcionou o europeu às reflexões de ordem existencial. Para além da curiosidade, era possível imaginar-se em espaços diferentes, utópicos, mais perfeitos ou exóticos, como ilhas.

Pero Vaz de Caminha não fez um percurso de escrita diferente do de Colombo, construindo a imagem do índio como um ser que se assemelhava aos animais. Para tanto, se valeu de comparações que viabilizaram essa suposta equivalência. Sob o crivo da ideologia religiosa, interpretou a nudez do índio como ausência de religiosidade. Nessa direção, Caminha sugere ao monarca, D. Manuel, duas medidas imprescindíveis àqueles seres pagãos: a civilização e a catequese.

Alvar Núñez Cabeza de Vaca, embora tivesse revelado características pertinentes aos índios, ainda não destacadas por nenhum viajante e, portanto, sequer reconhecíveis pelos europeus, não conseguiu desautomatizar-se da perspectiva colonialista. Sua expedição, que a Espanha supunha extraviada, foi recuperada por ele, de alguma forma, por meio do prestígio alcançado junto aos índios em decorrência das suas curas. Reconhecido por vários povos da ilha “Mal Hado” e da região costeira como “filho-do-sol”, esse viajante triunfou como médico-curador em menos de dois anos, sobrepondo-se à condição de escravo à qual fora submetido por mais de seis anos.

Retirando-se da Flórida, após ter dialogado com os espanhóis, ali fixados, a respeito da melhor forma de lidar com os índios, sua crônica passa a ser o testamento que lhe assegura, também, o prestígio da Espanha. Em forma de relatório, Cabeza de Vaca concede informações preciosas a Carlos V, que lhe permitiram traçar diretrizes, para dar seguimento à ocupação de novas áreas naquele litoral. Desses três viajantes, Alvar Núñez Cabeza de Vaca demarca um distanciamento ao retratar o índio como homem, portador de sentimento de solidariedade.

As iniciativas tomadas pelo explorador, se foram vistas de forma positiva pelas Cortes peninsulares, o mesmo não se pode dizer em relação aos índios. O estabelecimento dos focos de exploração e a dependência do colonizador da mão-de-obra escrava determinaram a vinculação do branco com o índio. Este passou a guiá-lo às minas de ouro, a abrir frentes de batalhas ao seu lado contra os povos que manifestavam resistência e a construir assentamentos. Se acaso os índios não se submetessem às imposições, sua aldeia era invadida, transformando-se numa instância de confronto.

O surto das conquistas propiciou ao explorador o amortecimento da culpa pelas atrocidades cometidas ao outro. A vontade de poder apaga as seqüelas deixadas pelo processo da colonização, enquanto o colonizador o interpretou como uma necessidade dos povos “primitivos”, os quais precisavam de aprender novas práticas e de desfrutar do progresso.

O protagonista, quando partiu da Espanha como grumete na expedição do Rio da Prata, nutria o mesmo pensamento dos demais viajantes em relação às Índias e ao sonho de enriquecimento rápido. Encontrando-se instalado na aldeia, ele se posiciona como um observador distanciado, mas atento, e tem, para os índios, um olhar reprovador em função dos acontecimentos que se sucederam a partir do confronto entre eles e seus companheiros. As mortes e a celebração do ritual antropofágico concorreram, para ele, com a legitimação do que vinha sendo comentado em toda a Europa concernente às “seitas” bárbaras dos índios realizadas em meio à beberagem e à orgia.

Pautado nos princípios ético-religiosos da sua cultura, o enteado se espelha na visão dos demais viajantes do século XVI, que viam os índios em proximidade com os animais. Nessa postura, ele se mantém até que o convívio com os índios promova a mudança do seu olhar: a luta pela sobrevivência; a relação entre eles e os seres animados e inanimados; a solidariedade manifestada diante das dificuldades e a maneira como lidavam com as contingências ocorridas no seu espaço foram alguns dos componentes que pesaram nessa alteração.

Já envelhecido, objetivando escrever sua experiência vivida com os *colastiné*, fixou-se numa cidade do sul europeu. Em função do rompimento das atividades com a trupe de comediantes, ele parte na companhia de três crianças, participantes daquela, que haviam ficado órfãs. Uma vez instalado numa “casa branca”, mais precisamente no seu quarto, ele busca o passado, convivendo com uma temporalidade múltipla: desloca-se do presente e transita pelos espaços da memória, os quais lhe devolvem as sensações, vozes, gestos, imagens e cicatrizes, criando-lhe, ao mesmo tempo, expectativas de desvendar os sentidos dos

acontecimentos. Nessa busca, verificou-se a interseção temporal, tendo em vista o passado/presente em direção ao futuro.

No decorrer da dissertação, tomei como base os dois tipos de narrador, estudados por Walter Benjamin, para mostrar como essas categorias se estendem ao narrador-protagonista de *O enteado*. Ele tanto narrou sua experiência quanto se fez todo ouvidos para as narrações de marinheiros com os quais procurava se avistar nos portos, quando já fixado na Europa. No que diz respeito a esse último aspecto, sua intenção foi a de obter notícias de supostos remanescentes dos *colastiné*, depois daquele massacre testemunhado.

O protagonista, ao narrar a história dos *colastiné*, narra sua própria história. Por meio do ritual da escrita, procedimento pelo qual celebra a memória dos índios, ele demonstra ter-se apropriado à sua maneira de uma prática cultural dos *colastiné*. Se os índios o celebravam com a finalidade de contornar as mudanças ou contingências que alteravam a ordem primeira, o enteado dela se apropriou para lidar com as lembranças amargas que irrompiam durante o processo da rememoração.

A prática ritualística que antecipa a escrita, todas as noites, propicia ao narrador a retomada do passado, e não propriamente a sua inserção nele como se processava com os índios, tendo em vista a forma fragmentada com que esse passado se lhe apresenta. Nesse caso, ele lida com a multiplicidade de tempos, de lembranças que se configuram nos espaços da memória. Os rastros desse passado, deixados no corpo da sua escrita, expressaram um modo de resistência do narrador à ideologia colonizadora e à concepção do europeu em relação ao índio.

Com o gesto da escrita, percebe-se que o enteado não esgotou o passado, mas escreveu para se passar a limpo, curar suas feridas, desconstruir estereótipos utilizados para caracterizar os índios e conceber novas perspectivas em relação à alteridade. Nessa direção, sua narrativa tornou-se um espaço de inserção da memória e de transmissão da cultura do outro.

À luz das considerações feitas, verifica-se que a postura do enteado, no ato de rememoração, remete à de Saer, uma vez que o autor, por meio de seu personagem/protagonista pensou a prática autobiográfica como uma escrita crítica da experiência histórica, relacionando a história individual com a história do outro. Juan José Saer, embora não tivesse vivido a experiência do outro no passado, propiciou um espaço para a reflexão, voltado a outras abordagens, diálogos e indagações sobre a relação do presente com o passado, sobre o contato do europeu com os índios, as estratégias e os modos de dominação levados a termo pelo colonizador e sobre os conflitos culturais, que resultaram em inúmeras mortes e na dizimação da cultura indígena.

Nesse sentido, o texto de Juan José Saer está em consonância com a perspectiva política de Mary Louise Pratt e Edward Said que, ao analisarem a viagem, fizeram uma crítica à expansão colonizadora e imperialista e às formas de dominação praticadas pelos exploradores no curso de alguns séculos.

Redimensionar a colonização feita pelos europeus constitui rediscutir um tema que perpassa a História das Américas.

REFERÊNCIAS

REFERÊNCIAS DO AUTOR

SAER, Juan José. *Cicatrices*. Buenos Aires: Espasa Calpe / Seix Barral, 1994.

_____. *El arte de narrar*. Caracas: Fundarte, 1977.

_____. *El concepto de ficción*. Buenos Aires: Espasa Calpe, 1997.

_____. *El entenado*. Buenos Aires: Alianza, 1983

_____. *El limonero real*. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina, 1981.

_____. *El río sin orillas*. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina, 1982.

_____. *En la zona*. Santa Fe: Castellví, 1960.

_____. *Glosa*. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina, 1985.

_____. *La mayor*. Buenos Aires: Planeta, 1976.

_____. *La narración objeto*. Buenos Aires: Planeta, 1999.

_____. *La ocasión*. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina, 1986.

_____. *La pesquisa*. Buenos Aires: Espasa Calpe / Seix Barral, 1994.

_____. *La vuelta completa*. Rosario: Biblioteca Popular Constancio C. Vigir, 1966

_____. *Las nubes*. Buenos Aires: Seix Barral, 1997.

_____. *Lo imborrable*. Buenos Aires: Alianza, 1993.

_____. *Lugar*. Buenos Aires: Seix Barral, 2000.

_____. *Nadie nada nunca*. México: Siglo XXI, 1980.

_____. *Narraciones*. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina, 1983. 2 v.

_____. *Palo y hueso*. Buenos Aires: Camarda Junior, 1965.

_____. *Responso*. Buenos Aires: J. Álvarez, 1962.

_____. *Trabajos*. Buenos Aires: Seix Barral, 2006.

_____. *Una literatura sin atributos*. Santa Fe: Universidad Nacional del Litoral, 1988

_____. *Unidad de lugar*. Buenos Aires. Seix Barral, 1996.

SAER, Juan José; PIGLIA, Ricardo. *Diálogo*. Santa Fe: Universidad Nacional del Litoral, 1995.

REFERÊNCIAS SOBRE O AUTOR

CORBATTA, Jorgelina. En la zona, gérmen de la praxis poética de Juan José Saer. In: CONGRESO DE LA ASOCIACIÓN INTERNACIONAL DE HISPANISTAS, 10., 1992, Barcelona. *Actas...* Barcelona: Promociones y Publicaciones Universitarias, 1992.

DE GRANDIS, Rita. El entenado de Juan José Saer y la idea de historia. *Revista Canadiense de Estudios Hispánicos*, Ottawa, p. 417-426, Spring 1994.

_____. The first colonial encounter in *El entenado* by Juan José Saer, paratextuality and history in postmodern fiction. *Latin American Literature Review*, p. 30-38, jan.-jun. 1983.

DÍAZ-QUIÑONES, Arcadio. *El entenado*: las palabras de la tribu. *Hispanamérica*, n. 62, p. 3-14, dec. 1992.

GARRAMUÑO, Florência. *Genealogías culturales: Argentina, Brasil y Uruguay en la novela contemporánea (1981 – 1991)*. Rosário: B. Viterbo, 1997.

GIORDANO, Alberto. *La experiência narrativa: Juan José Saer, Felisberto Hernández, Manuel Puig*. Rosário: B. Viterbo, 1992.

GIUCCI, Guillermo. Duas interpretações da imortalidade: “El inmortal” e El entenado. In: CONGRESSO ABRALIC, 2., 1990, Belo Horizonte. *Literatura e memória cultural*. Belo Horizonte, Associação Brasileira de Literatura Comparada, 1990. v.1.

GOLLNICK, Brian. “El color justo de la patria: agencias discursivas en El entenado de Juan José Saer”. *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*. Ano XXIX, nº 57. Lima-Hanover, 1er. Semestre de 2003, p. 107-124.

GRAMUGLIO, Maria Teresa. La filosofía en el relato. *Punto de Vista*, Buenos Aires, n. 20, p. 35-36, 1984.

_____. Juan José Saer: el arte de narrar. *Punto de Vista*, Buenos Aires, n. 6, p. 3-8, jul. 1979.

JITRIK, Noé. Destruição e formas nas narrações. In: FERNÁNDEZ MORENO, C. (Coord.). *América Latina en sua literatua*. São Paulo: Perspectiva, 1979.

_____. Entre el corte y la continuidad: Juan José Saer: una escritura crítica. In: _____. *La vibración del presente: trabajos críticos y ensayos sobre textos y escritores latinoamericanos*. México: Fondo de Cultura Económico, 1987. p. 169-181.

MERBILHAÁ, Margarita. Juan José Saer en el sistema de lecturas de Punto de Vista. *Tramas para leer la literatura Argentina*, Córdoba, v. 5, n. 9, p. 109-115, 1998.

MONTELEONE, Jorge. Eclipse de sentido: de Nadie nada nunca a El entenado de Juan José Saer. *Sitio*, Buenos Aires, n. 4-5, p. 153-175, maio 1985.

PEREIRA JÚNIOR, Antônio Davis. *Glosas e silêncio em Juan José Saer*. 2006. Dissertação (Mestrado em Estudos Linguísticos) – Universidade Estadual de Campinas, UNICAMP, São Paulo, 2006.

RAVETTI, Graciela. Narrativas performativas. In: RAVETTI, G.; ARBEX, Márcia. (Org.) *Performance, exílio, fronteiras: errâncias territoriais e textuais*. Belo Horizonte: Departamento de Letras Românicas - Faculdade de Letras. UFMG: Pós- Lit., 2002.

RAVIOLO MASCARÓ, Martha F.; RAFAELLI, Graciela; GUZMAN, Raquel del Valle. *Crítica literaria*. Córdoba: Ecomor, 1937.

RODRÍGUEZ, Susana Alicia Constanza. *Cartografaiada leitura: a percepção e a representação da alteridade em El entenado*, de Juan José Saer. 2000. Dissertação (Mestrado em Comunicação e Semiótica) – Pontifícia Universidade Católica. PUC. São Paulo, 2000.

SPERANZA, Graciela. Conversación con Saer. *Espacios*, n. 13, dez. 1993.

_____. Juan José Saer. In: _____. *Primera persona: conversaciones con quince narradores argentinos*. Barcelona: Norma, 1995.

STERN, Mirta E. El espacio intertextual en la narrativa de Juan José Saer: instancia productiva referente y campo de teorización de la escritura. *Revista Iberoamericana*, Pittsburgh, n. 49, p 965-981, 1983.

_____. Juan José Saer, construcción y teoría de la ficción narrativa. *Hispanamérica*, p. 15-30, abr. 1984.

THOMAZ, Paulo César. *El entenado: a práxis poético-narrativa de Juan José Saer*. 2001. Dissertação (Mestrado em Teoria Literária e Literatura Comparada) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. USP. São Paulo, 2001.

THUESEN, Evelia Romano. El entenado, relación contemporânea de las memórias de Francisco del Puerto. *Latin Amecan Literary Review*, Pittsburgh, p. 44-45, jan. 1995.

TORRE, Maria Elena. Juan José Saer en la zona crítica. In: GIORDANO, Alberto, VÁSQUEZ, Maria C. (Org.). *Las operaciones de la crítica*. Rosário: B. Viterbo, 1998.

_____. Una poética política? Perspectivas sobre Saer. *Tramas para ler la literatura Argentina*, Córdoba, v. 5, n. 9, p.120-128, 1998.

REFERÊNCIAS GERAIS

ACHUGAR, Hugo. Repensando la heterogeneidad latinoamericana (a propósito de lugares, paisajes y territórios). *Revista Iberoamericana Critica Cultural y Teoria Literária Latinoamericana*, v. 62, n. 176-177, p. 845-861, Jul-Dez. 1996.

AGAMBEN, Giorgio. *Homo sacer*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2002.

ALMEIDA, Maria Cândida Ferreira de. *Tornar-se outro o topos canibal na literatura brasileira*. 1999. Tese (Doutorado em Estudos Literários) - Faculdade de Letras, UFMG, Belo Horizonte, 1999.

ANDRADE, Oswald. *Do pau-brasil à antropofagia e às utopias: manifestos, teses de concursos e ensaios*. 2. ed. Rio de Janeiro, 1978. (Obras completas, 6).

BACHELARD, Gaston. *A poética do espaço*. Tradução de Antônio da Costa Leal e Lídia do Valle Santos Leal. Rio de Janeiro: Eldorado Tijuca, [198-].

BACHELARD, Gaston. *A poética do espaço*. Rio de Janeiro: Rocco, 1995.

BAKHTIN, Mikail M. *Problemas da poética de Dostoievski*. Trad. Paulo Bezerra. Rio de Janeiro: Forense, 1981.

BARTHES, Roland. *O prazer do texto*. São Paulo: Perspectiva, 1987.

BAUDRILLARD, Jean. *A troca simbólica e a morte*. Trad. Maria Stela Gonçalves e Adail U. Sobral. Belo Horizonte: UFMG, 1996.

BENJAMIN, Walter. *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. Trad. Sérgio Paulo Rouanet. 7. ed. São Paulo: Brasiliense, 1994.

BERGSON, Henri. *O riso: ensaio sobre a significação da comicidade*. Trad. Ivone Castilho Benedetti. São Paulo: M. Fontes, 2001.

BHABHA, Homi K. *O local da cultura*. Trad. Myriam Ávila *et al.* Belo Horizonte: UFMG, 1998.

BIBLIA. O velho e o novo testamento. 1983. *Bíblia sagrada: o velho e o novo testamento*. Trad. João Ferreira de Almeida. 58. ed. Rio de Janeiro: Imprensa Bíblica Brasileira, 1983.

BORGES, Jorge Luis. *Ficciones*. Buenos Aires: Emecé, 1956. (Obras completas).

_____. *Inquisiciones*. Buenos Aires: Proa, 1925.

_____. Pontos de confluência: América Latina em diálogo com o Oriente - conversa com Haroldo de Campos. In: SANTOS, Luís Alberto Brandão; PEREIRA, Maria Antonieta. *Trocas culturais na América Latina*. Belo Horizonte: Pós-Lit/ FALE. UFMG; Nelam/FALE/UFMG, 2000.

BORNHEIM, Gerd A. *et al.* *Cultura brasileira: tradição contradição*. Rio de Janeiro: J. Zahar: Funart, 1987.

BOSI, Alfredo. *Dialética da colonização*. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

BOURGEOIS, André. A ironia romântica. In: DUARTE, Lélia M. Parreira. (Org.). *Algumas traduções de textos sobre ironia e humor na literatura*. Belo Horizonte: UFMG, 1994. (Cadernos de pesquisa; 22).

BUENO, Antônio Sérgio. *Vísceras da memória: uma leitura da obra de Pedro Nava*. Belo Horizonte: UFMG, 1997.

BUENO, Eduardo. *Capitães do Brasil: a saga dos primeiros colonizadores*. Rio de Janeiro: Objetiva, 1999. v. 2. (Coleção Terra Brasilis, 3).

_____. *Náufragos, traficantes e degredados: as primeiras expedições ao Brasil*. Rio de Janeiro: Objetiva, 1998. v.1 (Coleção Terra Brasilis, 2).

_____. *Novo mundo: as cartas que batizaram à América*. São Paulo: Planeta, 2003.

CABEZA DE VACA, Álvar Nuñez. *Naufraios y comentarios con dos cartas*. Buenos Aires: Espasa-Calpe, 1942.

CALOMENI, Tereza Cristina B. (Org.). *Foucault: entre murmúrio e a palavra*. Campos: Faculdade de Direito de Campos, 2004.

CAMINHA, Pero Vaz de. *A carta de Pero Vaz de Caminha: reprodução fac-similar do manuscrito com leitura justalinear*. 2. ed. São Paulo, Humanitas, 2001.

CAMUS, Albert. *O estrangeiro*. Trad. Antônio Quadros. São Paulo: Abril, 1971.

CASTILLO, Bernal Diaz del. Historia verdadera de la conquista de La Nueva Espana, 1955 *apud* TODOROV, Tzvetan. *A conquista da América Latina: a questão do outro*. São Paulo: M. Fontes, 1999.

COELHO. Haydée Ribeiro. Antropologia e história na interlocução entre o feminino e a literatura. *Revista de Estudos de Literatura*. Belo Horizonte, v. 4, p. 199-209, out. 1996.

_____. (Org.). *Darcy Ribeiro*. Belo Horizonte: Centro de Estudos Literários/UFMG, 1997.

COELHO. Haydée Ribeiro. *Exumação da memória*. 1989. Tese (Doutorado em Teoria Literária e Literatura Comparada) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, USP, São Paulo, 1989.

_____. O jogo dos sentidos e a memória. In: CONGRESSO ABRALIC, 2., 1990, Belo Horizonte. *Literatura e memória cultural*. Belo Horizonte, Associação Brasileira de Literatura Comparada, 1991. v. 2, p. 301-308.

_____. O mito e suas encruzilhadas. In: MARY, Hugo *et al.* *Fundamentos e dimensões da análise do discurso*. Belo Horizonte: C. Borges, 1999.

_____. Múltiplas Identidades / textos peregrinos. In: VASCONCELOS, Maurício Sales; COELHO, Haydée Ribeiro (Org.). *1000 rastros rápidos*. Belo Horizonte: Autêntica, 1999.

_____. Representação feminina, travessia e memória. In: FUNCK, Susana Bornéo (Org.). *Trocando idéias sobre a mulher e a literatura*. Florianópolis: UFSC, 1994.

_____. A retórica da morte e sua contrapartida em *Maíra*, de Darcy Ribeiro e *Concerto carioca*, de Antônio Callado. *Boletim do Centro de Estudos Portugueses*, Belo Horizonte, Faculdade de Letras da UFMG, v. 15, n. 19. jan.-dez. 1995.

COLOMBO, Cristóvão. Carta de 15 de fevereiro de 1493 a Luis de Santángel. In: VARELA, Consuelo. *Textos y documentos completos*. Madrid: Alianza, 1984.

COLOMBO, Cristóvão. Diario del primer viaje. In: NAVARRETE, Martín Fernandez de. *Colección de los viajes y descubrimientos, que hicieron por mar los españoles en Índias*. Madrid: En la Imprenta Real, 1825, t. 1 e 2.

CORTÁZAR, Julio. *La rayuela*. Caracas: Biblioteca Ayacucho, 1988.

DELEUZE, Gilles; GUATARI, Félix. *Kafka, por uma literatura menor*. Trad. Júlio Castañon Guimarães. Rio de Janeiro: Imago, 1977.

_____; _____. *Mil platôs*. São Paulo: Ed. 34, 1997. v. 5.

DUARTE, Lélia M. Parreira. (Org.). *Algumas traduções de textos sobre ironia e humor na literatura*. Belo Horizonte: UFMG, 1994. (Cadernos de pesquisa; 22).

_____. *Resultados da pesquisa ironia e humor na literatura*. Belo Horizonte: UFMG, 1994 (Cadernos de pesquisa; 15).

ELIADE, Mircea. *Mito do eterno retorno*. Trad. Manuela Torres. Lisboa: Edições 70, 1985.

_____. *O sagrado e o profano: a essência das religiões*. Trad. Rogério Fernandes. São Paulo: M. Fontes, 2001.

FAUSTO, Boris. *História do Brasil*. 12. ed. São Paulo: Edusp, 2006.

FOUCAULT, Michel. *Michel Foucault: estética: literatura e pintura, música e cinema*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2001.

_____. *Microfísica do poder*. Org. e trad. Roberto Machado. Rio de Janeiro: Graal, 1978.

_____. *As palavras e as coisas*. Trad. Salma Tannus Muchail. São Paulo: M. Fontes, 1981.

FREITAS, Marcus Vinícius de. *Charles Frederick Hartt: um naturalista no império de Pedro II*. Belo Horizonte: UFMG, 2002.

_____. *A descoberta da ficção: crônica no Brasil do século XVI*, 1990. Dissertação (Mestrado em Literatura Brasileira) – Faculdade de Letras, UFMG, Belo Horizonte, 1990.

GENETTE, Gérard. *Discurso da narrativa*. Trad. Fernando Cabral Martins. 3. ed. Lisboa: Veja, 1995.

GIUCCI, Guillermo. *Viajantes do maravilhoso: o novo mundo*. Trad. Josely Viana Baptista. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

GONÇALVES, Gláucia Renate; RAVETTI, Graciela. (Org.). *Lugares críticos: línguas culturas literaturas*. Belo Horizonte: Orobó, 1998.

HERRERA Y TORDESILLAS, Antonio de. *Historia general de los hechos de los castellanos en las islas, y tierra-firme de el Mar Oceano*. Assunção: Guaraniá, 1944.

HUYSSSEN, Andreas. En busca del tiempo futuro. *Puentes*, v. 1, n. 2, dic., 2000 *apud* JELIN, Elizabeth. *Los trabajos de la memoria*. Madrid: Siglo XXI de Espana, 2002.

JELIN, Elizabeth. *Los trabajos de la memoria*. Madrid: Siglo XXI de Espana, 2002.

KIRKIPATRICK, Frederick Alexander. *Los conquistadores españoles*. Trad. Rafael Vasquez Zamora. 2. ed. Buenos Aires: Espasa- Calpe Argentina, 1942.

KOTHE, Flávio. R. *A alegoria*. São Paulo: Ática, 1986.

KRISTEVA, Júlia. *Estrangeiros para nós mesmos*. Trad. Maria Carlota Carvalho Gomes. Rio de Janeiro: Rocco, 1994.

LAGES, Susan Kampff. *Walter Benjamin: tradução e melancolia*. São Paulo: EDUSP, 2002.

LE GOFF, Jacques. *História e memória*. Campinas. UNICAMP, 2003.

LEONARD, Irving A. *Viajeiros por la América Latina colonial*. Trad. Juan José Utrilla. México: Fondo de Cultura Econômica, 1992.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *As estruturas elementares do parentesco*. Trad. Mariano Ferreira. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1982.

_____. *O pensamento selvagem*. Trad. Tânia Pellegrini. 4. ed. Campinas: Papirus, 2004.

LINS, Osman. *Lima Barreto e o espaço romanesco*. São Paulo: Ática, 1976.

LISBOA, Karen Macknow. Viajar, relatar. In: _____. *A Nova Atlântida de Spix e Martius: natureza e civilização na viagem pelo Brasil (1817- 1820)*. São Paulo: Hucitec, Fapesp, 1997.

LUMMIS, Carlos F. *Los exploradores españoles del siglo XVI: vindicación de la acción colonizadora española en América*. Trad. Arturo Cuyás. Buenos Aires: Espasa-Calpe Argentina, 1945.

MACHADO, Roberto. *Foucault, a filosofia e a literatura*. Rio de Janeiro: J. Zahar, 2000.

MAGASICH-AIROLA, Jorge; BEER, Jean-Marc de. *América mágica: quando a Europa da Renascença pensou estar conquistando o paraíso*. Trad. Regina Vasconcellos. São Paulo: Paz e Terra, 2000.

MORE, Thomaz. *A utopia*. Pref. Mauro Brandão Lopes; trad. Luís de Andrade. Rio de Janeiro: Tecnoprint, [19-].

MOREIRA, Terezinha Taborda. *O vão da voz: a metamorfose do narrador na ficção moçambicana*. 2000. Tese (Doutorado em Letras – Literatura Comparada) FALE/UFMG, Belo Horizonte, 2000.

MORNER, Magnus. *Actividades políticas y económicas de los jesuítas en el Rio de la Plata: la era de los Habsburgos*. Trad. Dora D. Halperin. Buenos Aires: Paidós, 1968. v. 1. (Mayor).

NOVAES, Adauto (Org.). *O olhar*. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

OTTE, Georg. Vestígios de um materialismo estético em Walter Benjamin. In: DUARTE, Rodrigo; FIGUEIREDO, Virgínia (Org.). *Mímesis e expressão*. Belo Horizonte: UFMG, 2001.

PRATT, Mary Louise. *Os olhos do império: relato de viagem e transculturação*. Trad. Jézio Hernani B. Gutierrez. Bauru: EDUSC, 1999.

PROUST, Marcel. *No caminho de Swann*. Trad. Mário Quintana. 2.ed. Porto Alegre: Editora Globo, 1956.

RAMA, Angel. *A cidade das letras*. Trad. Emir Sader. São Paulo: Brasiliense, 1985.

RAVETTI, Graciela. Autoficção e testemunho: a interseção literatura / estudos culturais. In: OTTE, Georg; OLIVEIRA, Silvana Pessoa de (Org.). *Mosaico crítico: ensaios sobre literatura contemporânea*. Belo Horizonte: Autêntica, 1999.

_____. Narrativa feminina latino-americana de final de milênio. In: GONÇALVES, Gláucia Renate; RAVETTI, Graciela. (Org.). *Lugares críticos: línguas, culturas, literaturas*. Belo Horizonte: Orobó, 1998.

_____. Performances autoficcionais. *Revista Margens/ márgenes. Caderno de cultura*, Belo Horizonte, Mar del Plata, n. 1, maio, 2001.

REIS, José Carlos. *Tempo história e evasão*. Campinas: Papyrus, 1994.

RIBEIRO, Darcy. *Maíra: um romance dos índios e da Amazônia*. 14. ed. Rio de Janeiro: Record, 2001.

_____. *Utopia Selvagem: saudades da inocência perdida*. 3. ed. Rio de Janeiro: Record, 1986.

RICOEUR, Paul. *Tempo e narrativa*. Trad. Constança Marcondes Cesar. Campinas: Papyrus, 1994. t. 1.

RIEDEL, Dirce Côrtes. (Org.). *Narrativa, ficção e história*. Rio de Janeiro: Imago, 1988.

SAGASTIZÁBAL, Patrícia. *En nombre de Díos: la cruzada de un jesuíta em tierra americana*. Buenos Aires: Sudamericana, 1997.

SAID, Edward. W. *Cultura e imperialismo*. Trad. Denise Bottman. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

SANTAELLA, Lúcia. *O que é a semiótica*. São Paulo: Brasiliense, 1983.

SANTIAGO, Silviano. *Uma literatura nos trópicos: ensaios sobre a dependência cultural*. São Paulo: Perspectiva, 1978.

_____. *Nas malhas da letra: ensaios*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

_____. *Viagem ao México*. Rio de Janeiro: Rocco, 1995.

SARLO, Beatriz. *Jorge Luís Borges: un escritor en las orillas*. Buenos Aires: Ariel, 1995.

SCHMIDL, Ulrico. *Derrotero y viaje a Espana y las Índias*. Trad. Edmundo Wernick. Buenos Aires: Espasa Calpe Argentina, 1944.

SELIGMANN-SILVA, Márcio. (Org.). *História, memória, literatura: o testemunho na era das catástrofes*. Campinas: UNICAMP, 2003.

STADEN, Hans. *Viagem ao Brasil*. Trad. Alberto Lofgren. Rio de Janeiro: Officina Industrial Gráfica, 1930.

SUSSEKIND, Flora. *O Brasil não é longe daqui: o narrador, a viagem*. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

TODOROV, Tzvetan. *A conquista da América Latina: a questão do outro*. São Paulo: M. Fontes, 1999.

VAINFAS, Ronaldo. *América 1492: encontro ou desencontro?* Rio de Janeiro: Ao Livro Técnico, 1993.

VARELA, Consuelo. *Textos y documentos completos*. Madrid: Alianza, 1984.

VASCONCELOS, Maurício Salles. Rituais e virtuais: a literatura como evento. In: GONÇALVES, Gláucia Renate; RAVETTI, Graciela. (Org.). *Lugares críticos: línguas, culturas, literaturas*. Belo Horizonte: Orobó, 1998.

VESPÚCIO, Américo. Carta a el rei de España. In: NAVARRETE, Martín Fernández de (Cord.). *Colección de los viajes y descubrimientos que hicieron por mar los españoles desde fines del siglo XV: con vários documentos inéditos concernientes á la historia de la marina castellana y de los establecimientos españoles en Índias*. Madrid: En la Imprenta Real, 1825, t. 3.

_____. Carta ao amigo Lorenzo de Medici. In: BUENO, Eduardo. *Novo mundo: as cartas que batizaram à América*. São Paulo: Planeta, 2003.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Arawaté: os deuses canibais*. Rio de Janeiro: J. Zahar, 1986.

_____. O espelho do Ocidente. *Folha de S. Paulo*, São Paulo, 21 ago. 2005. Mais!, p. 4-6.