

A CARTA DO DESCOBRIMENTO: CORPOS, SEXUALIDADE E PODER

THE CHARTER OF DISCOVERY: BODIES, SEXUALITY AND POWER

Irma Caputo

RESUMO: O presente ensaio, partindo das descrições dos corpos das indígenas de Pero Vaz de Caminha na carta do descobrimento (1500), tenta definir as tensões visíveis na relação que os primeiros navegadores, desembarcados no Brasil, tiveram com as populações locais. Define-se o contato/relação com a alteridade a partir dos corpos, duplo dispositivo: de filtro (o olhar do colonizador) e de filtrados (os corpos dos indígenas). Será analisada a forma como a percepção sensorial pode participar na construção da representação do mundo. As descrições dos corpos e a percepção que o escritor dará através dos seus próprios sentidos serão o ponto de partida para analisar as relações de poder e as tensões entre colonizadores e colonizados que caracterizarão a futura sociedade brasileira. Enfim, partindo da produção de desejo que esses corpos estimulam e das relações entre gêneros será analisada a sexualidade e o controle da mesma na afirmação do poder. Em última análise a percepção dos corpos será o pretexto para analisar a representação que o escritor dará da alteridade em termos de ser ou de ente.

PALAVRAS CHAVES: corpo, Carta do descobrimento, sexualidade, gêneros, alteridade, representação do mundo, poder.

ABSTRACTS: This essay, starting from the description of the indigenous in the letter of discovery of Brazil of Pero Vaz de Caminha (1500), tries to define the clear tensions in the relationship between the first seafarers went to Brazil and the local population.

It will be defined the relationship with the otherness, starting from the bodies, in their double function: they are at the same time filter (the eye of the colonizer) and filtered (the bodies of the colonized). It will be analyzed the way the sensorial perception can contribute to the construction of the representation of the world. The description of the bodies and the perception of them, that the Portuguese writer will give though his own senses, will be the basis to observe the relation of the power and the tensions between colonizers and colonized, tensions that will persist in the future Brazilian society. Finally starting from the production of desire that this bodies excite and from the relationship between genders, will be speculated the function of sexuality in the society and the way the the power tries control it for its strengthness and establishment. The perception of the body will be also the reason to analyze the representation that the Portuguese writer will give of the otherness as being or as existing being.

KEY-WORDS: body, letter of Brazil's discovery, sexuality, genders, otherness, representation of the world, power.

Pero Vaz foi, para nós o cronista do maravilhoso achado.
Paulo Prado, Retrato do Brasil, ensaio sobre a tristeza brasileira, 1928.

Pensar numa gramática da representação do corpo é coisa bem complicada especialmente se feita em relação aos textos literários mais contemporâneos e modernos, onde a carne, o corpo, o desejo, o sexo e as questões de gênero são ainda mais amplificadas, sim porque intencionais e voluntárias. Se pensarmos aos textos do passado e a evolução que o corpo e sua representação teve ao longo dos séculos na

narração literaria, não é possível excluir o primeiro relato acerca do “novo mundo”.¹ A carta do descobrimento de Pero Vaz de Caminha (1500) afirma alguns paradigmas na narração do corpo e acerca das relações de força entre os gêneros na sociedade brasileira, que apesar de ter tido algumas variações, podem ser reconhecidos ainda hoje como fundantes de conflitos e caracterizantes a sociedade. Num texto como esse último o corpo, a carne e as relações entre os gêneros aparecem como forma inconsciente, *portanto não voluntariamente consciente*, na afirmação do poder, mas revelando as dinâmicas do seu funcionamento na sociedade e inscrevendo-se entre aqueles discursos proliferados e incentivados para que se crie primariamente uma linguagem do sexo. Parafrasando Foucault, também quando o discurso acerca do sexo e do uso do corpo é “privativo” e “censurado”, é uma forma de se apropriar dele: para dominar o sexo no plano real é preciso antes reduzi-lo ao plano da linguagem [Cfr. FOUCAULT, 1976, p. 21]. De qualquer maneira o que muda é a forma e a intenção com a qual o corpo aparece nestes primeiros textos, quer dizer que se numa releitura da carta do achamento de Oswald de Andrade as índias são *meninas da gare* e para Murilo mendes viram *meninas dengosas*², nisso pode-se ler uma intenção bem precisa no uso da imagem corpórea e sexual. A carta de Pero Vaz de Caminha estabelece-se como uma primeira testemunha da literatura, se não propriamente brasileira, pelo menos com referência ao Brasil, das relações de poder entre corpo e sociedade, mostrando ao mesmo tempo como a narração do corpo seja de qualquer forma representação do poder e sua emanção, também sem querer. Poder-se-ia falar da carta de Pero Vaz de Caminha como fundante de uma certa *dialética da sexualidade* caracterizante a sociedade brasileira e por isso bem presente na literatura, espelho da sociedade.

O que é que se entenderia com a expressão dialética da sexualidade?

Com certeza o termo dialética com referência à filosofia grega tem que ser entendido na sua fertilidade em termos de produção de “logos”: palavra e raciocínio. Descopondo a palavra de um ponto de vista mais científico e etimológico, em *dilektike* encontrar-se-ão o significado *dialektos* ou seja dialogo e *teché* arte, produção técnica. Portanto poder-se-á ser identificado na dialética da sexualidade, ou seja, na narração dos corpos, da produção de desejo e das relações entre gêneros, o dispositivo (técnica, arte,

¹ Prefere-se colocar a expressão *novo mundo* entre entre aspas enquanto ela é expressão de uma visão eurocentrica; na perspectiva dos europeus a América Latina era um mundo novo, mas ele de fato já existia com suas populações. Portanto a ponto de vista da “novidade” é sim *politically uncorrect* e errado.

² Os dois textos fazem referência às releituras modernistas da carta do descobrimento por parte de Oswald de Andrade (*Meninas da gare*, 1924) e Murilo Mendes (1500, de *História do Brasil*, 1932).

produção) de diálogo entre partes diferentes que compõem a sociedade; dialogo que pode ser até conflituoso.

A primeira pergunta que pode ser colocada acerca da carta do achamento e querendo desenvolver um raciocínio segundo os princípios dialéticos, impõe individuar as partes que dialogam entre elas. Uma vez que essas partes são identificadas, será preciso, numa análise das relações de força e poder, atribuir a cada uma delas uma função nessa gramática da representação, ou seja, quem é o sujeito e quem é o objeto. Individuando essas funções o risco é o de cair numa dualidade limitativa das relações, a intenção é diferente: tenta-se entender e interpretar essas duas subjetividades no meio de várias relações, quer dizer inseridas numa realidade complexa e articulada, onde outros fatores e “elementos gramaticais” intervêm na constituição de uma dialética.

Evidentemente que na carta de Pero Vaz de Caminha o sujeito, observador e narrador, é o escrivão e os objetos, observados e calados, são de um lado as riquezas da natureza e do outro os indígenas do “novo mundo”. No escrivão identifica-se não só o Pero Vaz de Caminha na sua própria pessoa, mas o colonizador com todas suas características, então uma das forças em causa, a dominante. Ele é então portador e símbolo de uma perspectiva bem precisa, enquanto que os indígenas são a parte dominada, ofendida pela força “predadora” do colonizador, onde o olhar cobiçoso do escrivão vira outra forma de predação.

Não é por acaso que a carta de Pero Vaz de Caminha foi mantida escondida até 1817, várias eram as razões: se de um lado as descrições desses lugares ricos e amenos, podiam despertar as vontades conquistadoras de outras monarquias, do outro lado o relato acerca da sexualidade e dos corpos das mulheres índias podia ser visto como um atentado público ao pudor, ainda mais, uma vez que a carta era endereçada ao soberano e a missão conquistadora era feita em nome da santa fé. O que acomuna a descrição das belezas e riquezas da natureza e a descrição dos corpos das mulheres são a cobiça e a luxúria. Esse relato tem um reenvio visual às imagens da gênese do antigo testamento, imagens puras e ao mesmo tempo sedutoras, de fato a incontaminação despertava ainda mais o desejo de posse:

E de qualquer modo não se poderá dizer que a sedução do tema paradisíaco tivesse sido menor para os portugueses, durante a Idade Média e a era dos grandes descobrimentos marítimos, do que o fora para outros povos cristãos e de toda a Europa ou menos para Judeus e Muçulmanos. E não é menos certo pretender-se que tal sedução

explica muitas das reações a que dera lugar, entre eles, o contato de terras ignoradas do ultramar a gênese é o ponto de partida para a visão do paraíso. [HOLLANDA DE, 1959, p. 183].

Essa inocência das imagens do antigo testamento é então reproposta com um olhar desejante e cobiçoso, na forma das descrições descaradas e impudicas. Entra nas descrições uma representação do desejo, ou melhor a mesma descrição acaba sendo dispositivo de produção do desejo, chamam-se em causa as palavras do Paulo Prado “A impressão edênica que assaltava a imaginação dos recém chegados exaltava-se pelo encanto da nudez total das mulheres indígenas” [PRADO, 1928, versão digital].

O desejo na crítica Deleuziana é produção social e essa produção quer ela própria em determinadas condições assim como “A produção desejante é também objeto da repressão” [DELEUZE; GUATTARI, 1972, p. 162]. O desejo produto é despertado pela descrição da nudez das índias e é exatamente inserido nas dinâmicas do poder: de um lado existem os dispositivos de “regulamentação” da sexualidade (família), do outro lado existem as válvulas de escape, que não são forma de contrapoder, mas sim dispositivos necessários ao sustentamento da norma e do dogma. Claro que afirmando esse assioma, já pode ser desmontada a primeira afirmação do escrivão português segundo a qual “Todavia tome Vossa Alteza minha ignorância por boa vontade, a qual bem certo creia que, para aformosentar nem afear, aqui não há de pôr mais do que aquilo que vi e me parece” [CAMINHA DE, 1500, p. 91]. Não existe descrição objetiva especialmente na representação do corpo produtora de desejo, tanto é que:

E uma daquelas moças era toda tingida, de baixo a cima daquela tintura; e certo era tão bem feita e tão redonda, e sua vergonha (que ela não tinha) tão graciosa, que as muitas mulheres da nossa terra, vendo-lhes tais feições, fizera vergonha, por não terem a sua como dela. [CAMINHA DE, 1500, p. 100].

(...). E com isto andam tais e tão rijos e tão nédios que o não somos nós tanto, com o quanto trigo e legumes comemos. [CAMINHA DE, 1500, p. 114].

Considerando o desejo como produção social que se quer de uma certa forma, com certeza o filtro da narração literária (apesar de ser, nesse caso, relato de viagem) é uma contribuição a produção desse discurso, tendo bem presente os entrelaços que caracterizam a época, de fato como afirma Evando Nascimento no seu ensaio *Os entrelugar da leitura* “Na produção do discurso nenhum sentido é jamais imanente a essa

leitura – sabendo-se aliás, que nenhum sentido é jamais imanente, sendo sempre o resultado de uma articulação do texto com o repertório do leitor e com o contexto em que se faz a leitura.” [NASCIMENTO, 2006, p.94]. O contexto da carta de Pero Vaz de Caminha torna-se então concorrente a construção dessa gramática relacional.

Como se realiza então a produção de discurso sobre o sexo e o corpo por Pero Vaz? Consideram-se os seguintes trechos:

A feição deles é serem pardos, maneira de avermelhados, de bons rostos e bons narizes, bem feitos. Andam nus, sem cobertura alguma. Não fazem o menor caso caso de encobrir ou de mostrar de suas vergonhas; e nisso tem tanta inocência como em mostrar o rosto. [CAMINHA, 1500, p. 95].

Então estiraram-se de costas na alcatifa, a dormer, sem buscarem maneira de encobrir suas vergonhas, as quais não eram fanadas; e as cabeleiras delas estavam bem raoadas e feitas. [CAMINHA, 1500, p. 97].

Ali andavam entre eles três ou quatro moças, bem moças e bem gentis, com cabelos muito pretos e compridos pelas espáduas, e suas vergonhas tão altas, tão cerradinhas e tão limpas das cabeleiras que, de as muito bem olharmos, não tínhamos nenhuma vergonha. [CAMINHA, 1500, p. 100].

O corpo da mulher indígena acaba sendo o centro em torno do qual se produz uma linguagem, um discurso. Como é que se produz discurso? Principalmente através da narração, da palavra dita ou falada; no passado por exemplo a épica era produtora e fundante do mito, base da sociedade. Nesse caso o discurso sobre o sexo produz uma visão de sociedade e acaba sendo ele próprio dispositivo de controle. Através da descrição do corpo desenvolve-se o primeiro encontro com o “outro” a alteridade. Esse processo, segundo o Todorov no seu livro “A conquista da América latina: a questão do outro” (1982) pode ser caracterizado por três fases diferentes, que podem ser concorrentes ou independentes:

- A) a primeira, simples e linear, baseia-se na expressão de um juízo de valor que provem de um contato instantâneo e extemporâneo com o *desconhecido*. Tenta-se entender se o “outro” é bom ou mal, se o observador gosta ou não gosta, baseadamente nisso define-se uma relação de igualdade ou superioridade (plano axiológico). Evidentemente que esse tipo de contato, sendo ditado por impressões efêmeras e momentâneas, peca de superficialidade.

Essa fase é bem evidente no Pero Vaz quando sob o “entusiasmo do novo” ele interpreta positivamente os indígenas, pelo fato de eles mostarem suas vergonhas ele atribue-lhes a inocência: “Outra trazia ambos os joelhos, com as curvas assim tintas, e também os colos dos pés; e suas vergonhas tão nuas e com tanta inocência descobertas, que nisso havia vergonha alguma.” [CAMINHA, 1500, p. 105]. O corpo filtra o primeiro contato entre eles, sendo a comunicação verbal interdita por razões linguísticas. A atribuição de inocência gera outro pensamento superficial: a ideia de que os índios sejam de fácil dominação e que esse domínio seja, ainda por cima, necessário partindo de uma concepção “egológica” de superioridade do colonizador “Parece-me gente de tal inocência, que se homem os entendesse e eles a nós, seriam logo cristãos, porque eles, segundo parece, não tem nem entendem nenhuma crença. [CAMINHA, 1500, p. 113].

B) O segundo plano interessa o nível da ação. Ela pode ser de distanciamento ou de aproximação (plano paradigmático). Ela consiste na identificação com o *outro* ou na assimilação, impondo a própria imagem.

No caso do Pero Vaz, tendo assumido o corpo como dispositivo de conhecimento do *outro*, essa fase pode ser reconhecida no momento em que para deixar os indígenas escutarem a missa se pede para eles vestirem panos, cobrindo suas vergonhas.³ Na realidade ato desnecessários se o escrivão quisesse ficar num plano de coerência com quanto dito antes, ou seja, a inocência no mostrar as “vergonhas”.

C) O terceiro plano de conhecimento do *outro*, pode ser uma graduação dos primeiros dois, ele implica neutralidade ou indiferença. Entre cada um desses planos existem infinitas outras possibilidades e graduações.⁴

³ “Entre todos estes que hoje vieram, não veio mais que uma mulher moça, a qual esteve sempre à missa e a quem deram um pano com que se cobrisse. Puseram-lho ao redor de si. Porém, ao assentar, não fazia grande memória de o estender bem, para se cobrir. Assim, Senhor, a inocência desta gente é tal, que a de Adão não seria maior, quanto a vergonha. [CAMINHA, 1500, P. 117].

⁴ A atitude de Colombo para com os índios decorre da percepção que tem deles. Podemos distinguir, nessa última, duas componentes, que continuarão presentes até o século seguinte e, praticamente, até nossos dias, em tudo o que o colonizador diante do colonizado. Estas duas atitudes já tinham sido observadas na relação de Colombo com a língua do outro. Ou ele pensa que os índios (apesar de não utilizar estes termos) são seres completamente humanos com os mesmos direitos que ele, e aí considera-os não somente iguais, mas idênticos e este comportamento desemboca no assimilacionismo, na projeção de seus próprios valores sobre os outros. Ou então parte da diferença, que é imediatamente traduzida em termos de superioridade e inferioridade (no caso, obviamente são os índios os inferiores): recusa a existência de uma substância humana realmente outra, que possa não ser meramente um estado imperfeito de si mesmo. Estas duas figuras básicas da experiência da alteridade baseiam-se no egocentrismo, na identificação de seus próprios valores com os valores em geral, de seu eu com o universo; na convicção de que o mundo é um. Por um lado, Colombo quer que os índios sejam como ele, como os espanhóis, é assimilacionista de modo inconsciente e ingênuo. Sua simpatia pelos índios traduz-se “naturalmente” no desejo de vê-los adotar seus próprios costumes. [TODOROV, 1982, p. 49].

Individuando as primeiras duas fases como caracterizantes do relato do Pero Vaz de Caminha: de um lado a exaltação extemporânea do *desconhecido*, do outro a vontade de redução da alteridade ao “si mesmo”⁵ partindo de algumas diferenças inconciliáveis (como o andar nu), pode-se afirmar que essa descrição do novo através dos elementos da corporiedade e da fisicidade:

- insere-se em primeira instância entre a proliferação do discurso sobre o sexo como forma de domínio. Apesar de ela ser considerada impudica, ela é necessária senão não existiriam outros dispositivos de controle tais que a confissão (técnica de produção da verdade segundo Foucault [FOUCAULT, 1976, p. 59].)⁶ Dispositivos como a confissão baseiam-se num duplo movimento de controle, que é de um lado incentivo ao discurso sobre o sexo para ter o seu domínio no real (reduzindo-o à linguagem), e do outro lado castração e proibição (segundo os ditados foucaultiano as três formas de interdição são *afirmar que não é, impedir que diga, negar que exista*). Quer o primeiro caso (proliferação), quer o segundo caso (interdição) são virados à imposição de um saber canônico vincular para a intensificação dos poderes [Cfr. FOUCAULT, 1976, p. 32]. Então essa visão, essa forma cobiçosa de falar dos corpos das mulheres indígenas torna-se ela própria instrumento de afirmação das leis morais da sociedade dos colonizadores.
- Em segunda instância ela restabelece a família como centro, núcleo de controle da sexualidade. O desejo das índias é o contraponto à lei oficial de gestão do sexo. Foucault individua três códigos de controle das práticas sexuais: o direito canônico, a pastoral cristã e a lei civil que vêm agora na confissão, agora no casamento o seu exercício no plano pragmático. De fato os colonizadores em uma vontade de assimilação (o nível de ação todoroviano) levam, no intento de restabelecimento das leis compartilhadas pelo próprio grupo, os índios ouvirem a missa. A pregação é de fato um dos primeiros atos que designam o estabelecimento do poder colonial na nova terra de Vera Cruz, cujo nome não podia não ter referência à fé “Acabada a missa, desvestiu-se o padre e subiu a uma cadeira alta; e nós todos lançados por essa areia. E pregou uma solene e proveitosa pregação da história do Evangelho, ao fim da qual tratou da nossa vinda e do achamento desta terra, conformando-se com o sinal da Cruz, sob cuja obediência viemos, o que foi muito a propósito e fez muita devoção”[CAMINHA, 1500, p. 101]. Querendo parafrasar as palavras de Foucault

⁵ O próprio *ego*.

⁶ “A pretexto de dizer a verdade provocava em todo o lado medo (...)” [FOUCAULT, 1976, p. 59].

no livro “Histoire de la sexualité: la volonté de savoir” (1976) pode-se afirmar que a sexualidade sirva para construir ligações; ele reconhece na família o núcleo crucial da constituição de alianças. Apesar de Foucault fazer partir esse processo do século XVII, é bem possível fazer um paralelismo com a constituição de uma nova ordem social no Brasil que se realiza em parte através das ligações sexuais: a posse do corpo dos mais fracos faz com que se estabeleçam alguns pontos fundantes que serão individuados e discutidos depois da terceira avaliação.

- A multiplicação do discurso sobre a sexualidade é então para Foucault economicamente útil e politicamente conservadora. Portanto a estimulação do desejo, assim como na carta de Pero Vaz de Caminha,⁷ é um processo ativado pelo mesmo poder [Cfr. FOUCAULT 1976, p. 78], sendo que ele se dota quer dos dispositivos de controle, quer das válvulas de escape, ambos como sistema de vigilância.⁸ Eis aqui nas palavras de Pero Vaz o seu próprio desejo, despertador dos desejos de outrem: “E naquilo ainda mais me convenço que são como aves, ou alimárias montezinhas as quais o ar faz melhores penas e melhor cabelo que às mansas, porque seu corpo são tão limpos e tão gordos e tão formosos que não pode ser mais!” [CAMINHA, 1500, p. 107]

Mas o que é que significará em termos dialéticos essa relação entre colonizador e mulheres da nova terra expressa por Pero Vaz de Caminha? A cobiça e a luxúria da narração desses corpos deixam presentir a arrogância conquistadora do colono, que se exercitará sobre os elementos da natureza (exploração intensiva da terra e dos seus recursos), assim como sobre os corpos. Aliás o próprio Foucault ensina que é sobre os corpos que se exerce a microfísica do poder (“Surveiller e punir: naissance de la prison” 1975).

O desejo começa pelo olhar “(...) que, de as muito bem olharmos, não tínhamos nenhuma vergonha” [CAMINHA, 1500, p. 101], para depois ser atuado. Possuir sexualmente um corpo, prescindindo das vontades das índias é o mesmo tipo de expropriação que é efetuada com a terra. As índias eram expropriadas do poder de

⁷ “A sedutora mulher indígena é cobiçada pelo escrivão Caminha com os olhos desprovidos de pudor cristão”, [SANTIAGO, 2006, p. 237].

⁸ “(os psicanalistas...) Eles recusaram a maquinaria simples que facilmente se imagina ao falar de repressão; a idéia de uma energia rebelde a subjugar pareceu-lhes inadequada para decifrar a maneira como poder e desejo se articulam; eles os supõem ligados de modo mais complexo e mais original do que esse jogo entre energia selvagem, natural e viva provinda de baixo, que aumenta sem cessar, e uma ordem que tenta lhe opor obstáculos de cima; não se trata de imaginar que o desejo é reprimido, pela boa razão de que é a lei que é constitutiva do desejo e da falha que o instaura. A correlação de poder já estaria lá onde está o desejo: ilusão, portanto denunciá-lo numa repressão exercida *a posteriori*; vão, também, partir à cata de um desejo exterior ao poder.” [FOUCAULT, 1976, p. 80].

decidir sobre os próprios corpos e eram despojadas ao mesmo tempo das relações sociais pessoais. De fato agir maciçamente dentro de uma sociedade tribal significava quebrar as ligações que nelas persistiam.

O desejo descrito por Pero Vaz de Caminha se traduzia numa violação do corpo da mulher (o olhar do escrivão é vontade de posse e se traduz nos fatos). Violar uma mulher comprometida, não significava exclusivamente abusar do seu corpo, desrespeitá-la, mas também determinar uma fratura em todo o micromundo dela: ofensa do partner, ofensa do pai, desrespeito da família. Enfim quebra do intero código de honra social do índio.

O esquema *sujeito observador colonizador e sujeito observado colonizado* se repete em toda a carta, mas com as mulheres tem um traço a mais, elas nunca interagem com os marinheiros de forma direta, elas e os seus próprios corpos sofrem um processo de reificação ainda maior do que os homens índios.

Tendo elaborado essas premissas, é possível afirmar que na carta de Pero Vaz, assumindo como ponto de partida o olhar sobre o corpo e os gêneros, são presentes pontos de conflitos que caracterizarão e que serão paradigmáticos da futura sociedade brasileira:

- 1) O machismo parece ser, na carta, um elemento forte; de fato a sociedade brasileira será profundamente patriarcal. A mulher indígena, assim como escreverá a seguir o Paulo Prado, será considerada exclusivamente como *maquina de gozo e trabalho*. [Cfr. PRADO, 1928, versão digital]

A mulher nessa sociedade patriarcal, assim como deixa pressagiar o Pero Vaz, não tem um papel social relevante; a tipologia de ligação que com ela se estabelece através do sexo é de sujeitamento; os seus únicos deveres e trabalhos são conectados à esfera doméstica e agrícola, sempre planejada pelos homens. Onde se posicionam nessa dialética relacional os índios de sexo masculino? Eles também, apesar de ser de sexo biológico masculino, acabam sendo oprimidos, são atores súbucos caindo à eles o papel de vítima junto com as mulheres. Nesse encontro sexual entre colonizadores e índias (e a seguir com as escravas negras também), alguns estudiosos tais que o Gylberto Freire farão coincidir uma forma de democracia racial. Essa visão edulcorada que por muito tempo placou o conflito social, é conforme a uma sociedade patriarcal e piramidal.

- 2) Através da ruptura das ligações preexistentes entre essas mulheres e o tecido social no qual eram inseridas (ofensa do chefe da família e deshonra da esposa) fixam-se e cristalizam-se relações de força bem precisas, desequilibradas em

favor do colonizador.

- 3) Funda-se enfim uma sociedade que apesar de viver o concubinato como elemento constitutivo, aceita ao mesmo tempo a nível oficial a família como o único elemento representativo dos próprios valores. Na família, com todas as suas restrições em termos de moral, individual e funda o núcleo nevrálgico de aliança na formação das relações de poder.

Foucault, de fato, também quando trata do corpo enredado na moral cristã (religião, casamento religioso) ou na lei civil (casamento civil), fala da sua intensificação como instrumental às relações de poder.

Não somente assistimos a uma explosão visível das sexualidades heréticas mas, sobretudo – e é esse o ponto importante – a um dispositivo bem diferente da lei: mesmo que se apóie localmente em procedimentos de interdição, ele assegura, através de uma rede de mecanismo entrecruzados, a proliferação de prazeres específicos e a multiplicação de sexualidades disparatadas. Diz-se que nenhuma sociedade teria sido tão recatada, que as instâncias de poder nunca teríamos tido tanto cuidado em *finger* ignorar o que interditavam, como se não quisessem ter nenhum ponto em comum com isso. [FOUCAULT, 1976, P.40]

É importante para os fins dessa análise, que Pero Vaz de Caminha tenha escolhido as descrições dos corpos para falar do primeiro contato com o “novo mundo”. O corpo aparece portanto como um duplo dispositivo: o corpo do narrador, cujos sentidos são o filtro e os corpos dos indígenas que são o objeto filtrado. Merleau Ponty na sua “*Phénoménologie de la perception*” (1945) escreve que o corpo corresponde a sentido que damos ao mundo “*The body is our general means of having a world*” [PONTY, 1945, citado em CARMAN, 1999, p. 214]. Portanto a fisicidade através dos sentidos (particularmente estimulados são os olhos na carta do achamento), torna-se conhecimento do mundo, ou seja, nosso próprio mundo. Para Merleau Ponty então existe uma *dimensão corporea da consciência* e uma *intencionalidade do corpo*, unifica-se a dualidade entre alma e ser: o corpo torna-se a precondição da experiência (entendida como empiricidade) e vira válvula de abertura perceptiva ao mundo (Cfr. CARMAN, 1999, p. 212), ele é o percebido e o percebente. O conhecimento e a experiência empírica realizam-se através do dispositivo corpo e percebendo outros corpos. Na carta do descobrimento quer o corpo do Pero Vaz, como consciência perceptiva, quer o corpo

das indígenas, como percepção, podem ser lidos no sentido Pontiano.⁹ Portanto, assim como especulado por Merleu Ponty, com Pero Vaz de Caminha a dimensão corporea intrínseca (a sua e das percepções, ou seja, os outros seres/corpos) é fundamental para a constituição do seu *ego* (PONTY, 1945, p. 212).¹⁰ Ao mesmo tempo ele vê como os seres percebidos começam a existir para nós exatamente no momento em que começamos a desejar ou amar, portanto o olhar desejoso e cobiçoso do escrivão sobre os corpos dos índios é admissão da existência ontológica deles. Dito isso, é preciso saber que tipo de existência lhes é conferida. Trata-se de seres entendidos como realidades substanciais autônomas ou trata-se de seres entendido como reprodução especular do “*ego olhante*”?

Para responder a essa pergunta passaremos a um plano mais conectado com a percepção da alteridade em geral. Poder-se-ia fazer uma comparação entre a forma de descrever o corpo do *outro* com a forma de construir a representação dele com a ajuda da própria percepção (capacidades perceptivas). A descrição do corpo das índias resulta ser uma representação egológica da alteridade, adotando os planos interpretativos de filósofos tais que Emmanuel Lévinas e Edouard Glissant.

Através da narração dos corpos o Pero Vaz de Caminha produz discurso sobre a alteridade, uma percepção da alteridade que se realiza numa redução dela ao próprio *ego*. Porque adota-se a narração como parte explicativa da relação entre o *outro* e o próprio ser (si)? Porque a relação entre o *si mesmo* (o próprio ego) e o *outro* passa pela linguagem. Mas quem é esse *ego/si* ao qual a alteridade é reduzida e qual é o processo com que acontece essa assimiliação? Segundo Lévinas o conhecimento e o explicar-se da identidade particular de cada um de nós, é um ato de liberdade, cuja manifestação é a razão. Essa liberdade no ato e processo de conhecer, acaba sendo neutralizadora do outro, anientadora da alteridade, portanto a liberdade de fazer o que se quer acima de tudo. [LÉVINAS, 1961, p. 44] O *desconhecido* torna-se tópico, temática (como acontece para os indígenas na carta do achamento), esse tópico/objeto é interpretado, analisado e categorizado utilizando como guia aquilo que o próprio Glissant chamaria

⁹ For Merleu Ponty, that the horizons of our perceptual awareness: “My body is constantly perceived”, Merleau Ponty writes, yet “It remains marginal to all my perception”. (...) In perception, that is, we understand ourselves not as having but as being bodies. [CARMAN, 1999, p. 208].

¹⁰ “Let us try to see how a thing or being begins to exist for us through desire or love and we shall thereby come to understand better how things being can exist in general” (...) “simple representation can take the place of the natural stimuli of pleasure and pain, according to the laws governing the association of ideas or governing the conditioned reflex (...)” [PONTY, 1945, p. 137]

de transparência redutora: redução ao *si mesmo* (o próprio ego). A relação do escrivão foi a tentativa de interpretar aqueles corpos e hábitos que ele via com os próprios cânones culturais, no sentido de compreender (*com-preender*) para inglobar. Reduzir e tornar comestível através de paradigmas racionais e racionalizantes da classe/cultura dominante. Por essa razão Pero Vaz ou interpreta de forma superficial hábitos e atitudes, diminuindo a importância deles, ou tenta absorver completamente aquilo que vê nos cânones interpretativos da sua própria cultura, atribuindo significados inexistentes para o grupo tribal (como no caso do colher do capitão indicado por um indígena, ato interpretado como afirmação de existência de ouro naquela terra, quando o ouro para os índios não tinha algum valor, sendo o sistema econômico deles fundado na troca). A fisicidade torna-se o filtro de primeira conexão e através dela que se desenvolve esse processo de interpretação redutora da alteridade. O escrivão faz subseguir uma equação simples após a outra: sendo que os índios andam nus, são inocentes, sendo que pintam os seus próprios corpos, são selvagens, usam anéis que não servem, por isso são como animais e devem ser amansados. Esse tipo de encontro com a alteridade reflete muito bem as primeiras duas fases de descoberta do *outro* descritas por Todorov.

Se existem duas alteridades que se encontram (o português elaborava o contato com o índio ao mesmo instante em que o índio elaborava o contato com ele), porque considera-se exclusivamente a visão colonizadora? A resposta é simples: porque a produção de um discurso sobre o sexo e os corpos para ter seu controle no real, a operação de compreensão do *outro* (no sentido de com-preender, ou seja, inglobar, colocar dentro de um círculo fechado) é própria do poder. Pertence ao poder a faculdade de dar uma narração, a possibilidade de falar, a operação de criar mitos fundantes através da palavra.

A operação que tenta fazer Pero Vaz com esses corpos parece ser bem próxima disso tudo. Analisar e decompor a alteridade para depois unificá-la num processo racionalizante e totalizante. Para elaborar o *outro* como realidade substancial autônoma, ser ontológico, é preciso anular o processo de reificação das pessoas, dos corpos. É preciso acabar de possuir o *outro* através do desejo dos corpos e da sexualidade que deles exala. A posse implica *um eu* que pensa o *outro*, uma filosofia da egologia segundo Lévinas; parafraseando suas palavras a posse é a forma por excelência na qual o outro torna-se “Eu próprio/mesmo”, virando “meu objeto”.

Para elaborar então a impossibilidade da redução do outro ao *si mesmo/próprio ego* é preciso conferir-lhe um vulto, através de um processo de *Sinnggebung*, atribuição

de sentido e características; mais uma vez o processo passaria pelo corpo e pela carne. Atribuindo um vulto ao *outro*, segundo Lévinas, conseguiria-se finalmente abandonar os axiomas ermenêuticos da filosofia (ciência da egologia, do eu), para adoptar os cânones interpretativos da ética, que não reduz o *outro* ao próprio ego, a um objeto a fagocitar (qual que seja a forma: assimilação, aniquilamento, transparência redutora e dissolvente), mas sim a um outro ser. Voltando a Merleu Ponty citado pelo Taylor Carman “The greatest lesson of the reduction is the impossibility of the reduction” (PONTY, 1945, citado em CARMAN, 1999, p. 146).

A reificação dos corpos, a massificação das pessoas indígenas sempre apresentadas como *alguns* ou *multidão* (com signos particulares absolutizantes e generalizantes só fornecidos para a formação de uma opinião única e unitária acerca deles) impede a afirmação da prioridade do *ser* sobre o *ente*. Afirmando essa prioridade significaria pronunciar-se também acerca da filosofia: a liberdade ficaria subordinada à justiça, onde por liberdade entender-se-ia o domínio do ente (relação de saber e conhecimento) pelo *ego*, e por justiça a forma do *ego* se relacionar ao ente em qualidade de ser (relação ética). Para entender a operação que o Pero Vaz atua com os indígenas na narração, que é percepção deles, imaginemos um “diálogo entre mudos”. Pensar que os mudos dialogam é filtrar aqueles seres ontológicos através dos cânones cognitivos e sensoriais dos “falantes”, os quais normalmente dialogam através do uso da palavra falada. Tornariamos os mudos ao estado de falantes, sem reconhecer uma diferença que implica com a forma de eles se relacionarem com o mundo e na forma de eles se comunicarem com as pessoas. Portanto Pero Vaz de Caminha se mostra no seu relato incapaz de reconhecer nas diferenças desses corpos, na forma como eles se oferecerem (nus, pintados, decorados por anéis) uma ruptura. Ele é incapaz de reconhecer uma forma de opacidade: não tudo o que é *alheio* pode ser completamente entendido, haverá sempre algumas sombras, que são a aceitação da diversidade. Retomando as palavras de Todorov pode-se afirmar “Viver a diferença na igualdade: é mais fácil dizer do que fazer” [TODOROV, 1982, p. 129]. De fato, deveria ser mudada a perspectiva: o escrivão deveria ter colocado a pergunta “Porque andam nus?” e não ter explicado “Eles andam nus porque...”. O problema do escrivão da frota do Pedro Álvares Cabral é que ele não consegue Glissantamente se destacar da sua própria identidade, da raiz, única, indivisível e totalizante, ela se funda no princípio de unificação e predação do *outro*, o que acontecerá nos fatos históricos da colonização. A carta apresenta-se portanto como precursora dos conflitos da sociedade brasileira

colonial e pós-colonial, representando através dos corpos o limite sutil o limiar entre possibilidade de convivência e dominação.

REFERÊNCIAS

- CAMINHA DE, Pero Vaz. Carta de Pero Vaz de Caminha a El-Rei D. Manuel Sobre o Achamento do Brasil, Editora Martin Claret, Editora Martin Claret, São Paulo, 1999.
- CARMAN, Taylor. *The body in Husserl and Merleu Ponty*, Philosophical Topics Vol. 27, NO. 2, Fall, Columbia University, 1999.
- DELEUZE, Gille; GUATTARI, Félix. O antiédipo, tradução de Luiz B.L. Orland, editor 34, São Paulo, 2010.
- FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade – I A vontade de saber*, tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque e J.A. Guilhon Albuquerque, Edições Graal, Rio de Janeiro, 1999.
- GLISSANT, Édouard. *Poétique de la relation*, Gallimard, Parigi, 1990.
- HOLLANDA, Sérgio Buarque de. *Visão do paraíso, os motivos edênicos no descobrimento e colonização do Brasil*, Brasiliense, São Paulo, 2000.
- LÉVINAS, Emmanuel. Totalità e infinito, saggio sull'esteriorità, Traduzione a cura di Adriano Dell'Asta, Jaca Book, Milano, 1980.
- NASCIMENTO, Evando. *O entre-lugar da leitura*, Revista de Letras, São Paulo, 46 (2): 93-112, jul./dez. 2006.
- PEREIRA, Paulo Roberto. *Os três únicos testemunhos do descobrimento do Brasil, Carta de pero Vaz de Caminha, Carta de Mestre João Farsas, relação do Piloto Anônimo*, Lacerda, Rio de Janeiro, 1999.
- PONTY, Merleau. *Phenomenology of perception*, translated from French by Colin Smith, Taylor&Francis e-library, 2005.
- PRADO, Paulo. Retrato do Brasil, ensaio sobre a tristeza brasileira, São Paulo 1926-1928, versão digital
<http://www.ebooksbrasil.org/eLibris/pauloprado.html>
- SANTIAGO, Silvano. *Ora direis, puxar conversa!* Ensaio literários, Editora UFMG, Belo Horizonte, 2006.
- TODOROV, Tzvedan. *A conquista da América latina: a questão do outro*, tradução de Beatriz Perrone Moíses, Martin Fontes, São Paulo, 2003.