

Encontros coloniais na literatura de viagens no Brasil do século XVI

Thomas Bonnici¹

BONNICI, Thomas. Encontros coloniais na literatura de viagens no Brasil do século XVI. *Mimesis*, Bauru, v. 21, n. 1, p. 07-24, 2000.

RESUMO

Foram analisados textos literários (Anchieta) e relatos de viajantes (Caminha, Cardim, Gandavo, Nóbrega e Staden) escritos no século 16 sobre o encontro entre o europeu e o nativo brasileiro. As teorias pós-coloniais de Ashcroft, Bhabha, Coetzee, Said, Spivak e Todorov foram utilizadas a fim de que se re-interpretassem esses encontros e descobrisse a ideologia subjacente. Alguns textos revelam a percepção do olhar europeu sobre a potencialização e a maximização do espaço corpóreo do nativo e da terra virgem, típico do empreendimento capitalista. Outros textos preconizam a reciprocidade pela qual a hierarquização é substituída por aspectos não-comerciais.

Unitermos: encontros coloniais, indígenas brasileiros, pós-colonialismo, potencialização, reciprocidade, relatos de viagem.

O PROBLEMA DOS ENCONTROS COLONIAIS

Uma das coisas que mais impressiona no coro da catedral medieval de Naumburg, Alemanha, é a estátua-retrato de Ekkehard e sua mulher Uta, ambos de cabeça erguida, olhar decidido, perdido no infinito. Parece ser o protótipo do europeu que, já no período medieval, vislumbra países distantes e, portanto, territórios amplos e “vazios”, objeto de suas conquistas. Era necessário que a invasão européia do “Oriente” fosse acompanhada pela ideologia do outro e da alteridade para que se fabricasse a constituição do europeu como Outro e do “oriental” como diferente e subalterno (Said, 1990). Quando no século XVI avolumaram-se as viagens para a “nova terra descoberta” da América, a transferência da visão européia do outro permeou profundamente os encontros coloniais entre os europeus e os indígenas americanos (Todorov, 1991; Mello e

¹ Departamento de Letras – Universidade Estadual de Maringá
Av. Colombo, 5790
CEP 87020-900
Maringá – PR.

Souza, 1993; Raminelli, 1996). Ao contrário da experiência que o europeu teve em seu encontro com as civilizações estruturadas na América Central e na costa do Pacífico, os exploradores e viajantes quinhentistas que vasculharam a costa leste do Brasil descobriram uma população nativa relativamente esparsa, com baixa densidade populacional (Steward, 1949), a floresta tropical e subtropical intocável, mas sem o ouro e a prata, o motivo principal de suas viagens. No entanto, os encontros coloniais aconteceram e foram registrados em documentos que revelam a ideologia, a visão do mundo, o mecanismo da alteridade do europeu, por um lado, e a fabricação do outro, o mutismo e o revide, por outro.

Embora muitos autores qualifiquem esses documentos quinhentistas como mera informação, crônica histórica ou, em certos casos, a pré-história da literatura brasileira (Veríssimo, 1954) e lhes alotem pouco espaço em antologias e na crítica literária brasileira, neles se encerram os sintomas da ideologia imperial. Como são tratados de forma festiva e triunfalista ou, às vezes, de um modo não relevante, o objetivo deste artigo é analisar alguns relatos de viagem ao Brasil e textos literários produzidos no séc. 16, sob o enfoque da crítica ideológica pela qual se vê como o Brasil “nasceu” e foi exposto no universo metropolitano. Serão selecionados trechos de *travel writings* de Pero Vaz de Caminha, Pero Magalhães Gandavo, Hans Staden e dos jesuítas Fernão Cardim, Manuel da Nóbrega e Anchieta e analisados através de teorias pós-coloniais propostas principalmente por Ashcroft, Bhabha, Coetzee, Said, Spivak.

Pretende-se analisar os textos sob três aspectos: como exemplos de “zonas de contato”, de um processo de *worlding* e atitudes anti-conquista e de “expressão etnográfica”. Os textos são *zonas de contato* por serem “espaços culturais nos quais as diversas culturas se encontram, colidem, se agarram, com freqüência em relacionamentos profundamente assimétricos de dominação e subordinação, como o colonialismo e a escravidão, ou suas conseqüências, experimentadas hoje no mundo inteiro” (Pratt, 1992, p. 4). Geograficamente separados, sem nenhum contato prévio um com o outro e ignorando reciprocamente a existência do outro, os povos se encontram em situações binárias, de dominação e de dominado. Essa co-presença provoca a interatividade, a construção do colonizador e a fabricação do colonizado, práticas e entendimentos conjuntos. *Worlding*, um dos vários processos para pôr o outro na alteridade, descreve as modalidades pelas quais o espaço colonial é colocado no e exposto ao mundo, essencialmente construído pelo eurocentrismo (Spivak, 1985). É a inscrição do discurso imperial sobre o espaço colonizado através de várias atividades: (1) o europeu o mapeia e dá-lhe nome para controlá-lo; (2) o europeu supervisiona o espaço, consolidando o próprio ser europeu como o Outro, objetificando os habitantes; (3) o europeu degrada os nativos, pondo-lhes atributos depreciativos para que a entrega de suas terras seja algo obrigatório; (4) o europeu separa-se dos nativos que são homogeneizados e coletivizados pelo pronome “ele(s)” (o adulto macho padronizado). Como os nativos são caracteriza-

BONNICI, Thomas. Encontros coloniais na literatura de viagens no Brasil do século XVI. *Mimesis*, Bauru, v. 21, n. 1, p. 07-24, 2000.

BONNICI, Thomas.
Encontros coloniais
na literatura de via-
gens no Brasil do
século XVI.
Mimesis, Bauru,
v. 21, n. 1, p. 07-24,
2000.

dos pelo verbo no tempo presente, o colonizador estigmatiza as ações do colonizado em traços próprios, inatos e preconceitados. Nos conceitos envolvendo *worlding*, há uma forte dose de hipocrisia pela qual as estratégias, aparentemente inocentes, reforçam a hegemonia européia. Outrossim, a *expressão etnográfica* refere-se à inscrição do nativo pelo próprio europeu, enquanto *autoetnografia* se concentra na representação dos esforços do colonizado para que, utilizando a metodologia européia, responda ao texto europeu. É o fenômeno da história escrita pelos colonizados supostamente mudos e incultos.

Embora a crítica pós-colonial possa ser acusada de ter parâmetros formidáveis para investigar os encontros coloniais do passado, enquanto pouco se faz para analisar o imperialismo presente, o estudo e a reflexão sobre os eventos e sobre as estratégias para a construção dos eventos já se constituem os fundamentos para o desmascaramento da global objetificação de hoje. A constatação da existência do sujeito-em-processo-de-nascimento nos textos coloniais, já indica a ruptura e o questionamento da hegemonia européia e o início da subjetificação.

A *Carta*, de Pero Vaz de Caminha

Jamais pertencente à literatura portuguesa ou brasileira, a *Carta* somente foi descoberta em 1773 na Torre do Tombo, em Lisboa, e publicada em 1817 na *Corografia Brazílica* (apud Dias, 1968, p. 47). À semelhança de Colombo hermeneuta (Todorov, 1991), o relato a Dom Manuel sobre o “achamento” é farto na interpretação de sinais seja sobre as algas e os pássaros, seja sobre a existência de metais preciosos, seja sobre a docilidade dos tupinambás. Diante da inexistência de uma linguagem verbal comum, o único meio que o homem tem é a “leitura” das aparências e a disposição de seres inanimados. Todavia, como a hermenêutica é uma atividade subjetiva, reduz-se à revelação ou da fé naquilo que se quer seja a verdade ou de ideologia. Quando o tupinambá mostrou o colar de ouro de Cabral e depois indicou a terra, o gesto é interpretado por Caminha como indicador de tal possibilidade. Interpretação idêntica acontece quando os ameríndios aproximam-se dos oficiais portugueses e quando imitam os símbolos cristãos durante a celebração da derradeira missa. À interpretação subjazem a transferência desse conhecimento aos europeus, a conquista e a exploração da terra, a escravidão dos nativos, a alteridade dos não-europeus em vista à atividade comercial. O silêncio de Caminha sobre esses fatores reforça sua ideologia eurocêntrica e formula o pretexto para a posterior invasão e objetificação.

Os encontros coloniais mencionados na *Carta* começam pelo fitar (*gaze* em inglês). No dia 23 de abril de 1500, os portugueses, ainda em suas naus, olham sete ou oito homens caminhando pela praia. Seguem-se uma descrição dos tupiniquins à longa distância, as ordens de Coelho aos nativos para depor os arcos e as flechas e uma rápida troca de obje-

tos. Como a fala está ausente “polo mar quebrar na costa”, o fitar se constitui um atributo do homem em seu empreendimento para pôr o outro na alteridade, objetificando-o e fabricando-o de acordo com seus desejos (Lacan, 1968). Esse primeiro encontro, em que se descrevem os índios como “nuus sem nhuaa cousa que lhes cobrisse suas vergonhas” (um *leitmotif* no diário de Colombo, no relatório do capitão Smith e em outros), é descrito a partir de um fitar imperial pelo qual os europeus, posicionando-se vantajosamente, supervisionam o “objeto” colonizado e fixam a identidade dele.

A admiração e o estranhamento envolvem problemas de diferença e de cultura. Na *Carta*, Caminha insiste sobre a distância que os portugueses mantêm de pessoas nuas com suas naus, armas, ordens e conhecimento. Como o europeu não vê os nativos como sujeitos (Sartre, 1957), a nudez deles adquire um fator cultural, ou seja, a ausência dos códigos do saber. Portanto, a diferenciação e o vazio cultural objetificam o nativo, caracterizando-o como *tabula rasa*, fato corroborado pela impossibilidade do discurso. Duas vezes Caminha escreve sobre a impossibilidade de comunicação entre o europeu e o nativo, o que poderia significar um obstáculo mais profundo: o Outro não pode se comunicar com os tupiniquins em nível sujeito-sujeito. Apenas é operante a comunicação sujeito-objeto ou Outro-outro, a qual é demonstrada quando Coelho manda os nativos deporem as suas armas e inicia a troca de mercadorias tão característica dos encontros coloniais. O escambo é a metonímia da ideologia que objetifica os nativos e a usurpação da identidade nativa pela cultura européia. Os nativos, portanto, serão submetidos ao processo panóptico pelo qual o escritor “ou se coloca acima ou no centro das coisas, embora distante delas, para que a organização e a classificação das coisas aconteçam de acordo com o sistema de valores do escritor” (Spurr, 1993, p.16).

Ademais, a *Carta* coloca e expõe os nativos e a terra brasileira ao mundo europeu. Quando navegam pela costa brasileira, atravessam o rio, caminham pela praia, os portugueses consolidam o conceito de colonizador europeu, impondo seus termos de objetificação e de colonização. Esse fato é corroborado pela avaliação negativa dos dois tupiniquins a quem Caminha, universalizando os atributos, se refere como “gente bestial e de pouco saber e por yssso asy esqujvos” (Pereira, 1964, p. 151). Como são “bestas”, sem casas para morar, sem religião e animais domésticos, plantando apenas mantimento básico, a conclusão lógica do escritor da *Carta* é de que o rei deve intervir para trazer a salvação cristã aos indígenas, já que a “vossa terra” e seus habitantes já pertencem à sua majestade. A partir deste momento, as palavras “nós”, “eles” e “amansar” são tão repetitivas que provam indubitavelmente a construção da subalternidade.

BONNICI, Thomas. Encontros coloniais na literatura de viagens no Brasil do século XVI. *Mimesis*, Bauru, v. 21, n. 1, p. 07-24, 2000.

BONNICI, Thomas.
Encontros coloniais
na literatura de via-
gens no Brasil do
século XVI.
Mimesis, Bauru,
v. 21, n. 1, p. 07-24,
2000.

Bons selvagens

Nos séculos 16 e 17 os relatos sobre as sociedades nativas da América podem seguir o tema do bom selvagem exposto filosoficamente em *Des Cannibales*, de Montaigne, ou ser informados pelos termos de John Smith e George Sandys sobre os índios pérfidos e desumanos, bestas humanas, semelhantes aos ciclopes em sua selvageria (apud Kermode, 1990: xxxvi). Embora possa encaixar o ameríndio de Caminha na primeira hipótese devido à sua insistência sobre a inocência dos tupiniquins, as circunstâncias no relato mostram que, subjacente às aparências, há o discurso colonizador. No curto espaço de uma semana, os europeus construíram um conjunto de signos e de práticas pelos quais a natureza intocável do Brasil e a idéia do “nobre selvagem” foram postas no mundo ordenado colonizador-colonizado, a partir do qual o nativo só se compreenderá quando inserido nele. Portanto, parece que a visão de inocência inculcada por Caminha e as imagens transmitidas por europeus (como Thevet, Eckout e de Bry) estão subordinadas ao objetivo “detodo mais amãsar e apaceficar” (Pereira, 1964, p. 143).

Todavia, a *Carta* está repleta de detalhes corporais dos nativos, o que pode ser explicado pela admiração sexual, a obsessão renascentista para detalhes anatômicos e pela diferença espantosa entre europeus e nativos que saltava aos olhos (Kothe, 1997; Jane, 1988). Embora sejam descrições de significantes secundários, realçam a diversidade cultural e o exotismo, e confirmam uma das características da etnografia imperialista. Distinta da diferença cultural (a *différance* de Derrida, 1976, e a ambivalência e o hibridismo de Bhabha, 1988), a diversidade cultural, especialmente quando se refere à nudez e à região sexual do corpo dos nativos, aprofunda a noção do outro (colonizado) cuja cultura deve ser suprimida e substituída pela européia. A insistência sobre a região púbica, camuflada em termos polidos, é uma alegoria ao pretexto da violação da “nova terra” que será forçada a perder a sua “virgindade” (Raleigh, 1928). Seguindo parâmetros comuns de colonização, facilmente encontrados na literatura (Young, 1990), a detalhada descrição das mulheres tupiniquins, metonímia da sociedade colonizada e da terra recém-descoberta, as prepara para serem violentadas pelo colonizador para seus fins comerciais.

Revide

Apesar de seu discurso colonizador, Caminha registra aspectos subjetivos no nativo brasileiro. Como é de se esperar, o símbolo tipográfico, extensamente usado no séc. 16 para simbolizar a “impressão” na mulher pelo homem, é reiterado pelo escrivão português no contexto colonial. “Esta gente he boa e de boa sijnprezidade e enpremarsea ligeiramente qualqr crunho que lhes quiserem dar” (Pereira, 1964, p.163), o

que se supõe a total passividade e mudez no colonizado. Todavia, os tupiniquins reproduzem traços de subjetividade. O modo sem-cerimônias pelo qual os dois nativos brasileiros embarcam no navio de Cabral, a recusa de reconhecer o capitão como chefe, a rejeição de Afonso Ribeiro pelos nativos, o velho indígena com seu enorme enfeite na cabeça, a recusa de alguns para depor as armas e a distância que os nativos mantinham dos europeus são indicativos de subjetividade.

Ademais, despontam no discurso da *Carta* sinais de imitação (*mimicry*), indicativos da adoção dos hábitos culturais, valores, instituições dos colonizadores como uma cópia paródica que constitui uma ruptura na e ameaça à dominância colonial (Bhabha, 1994; Ashcroft et al., 1998, Vainfas, 1999). Exemplos de imitação referem-se às atividades dramáticas na primeira missa, ao levantamento da cruz, ao beijo das cruzeiras de estanho e à presença da jovem tupiniquim na missa. Caminha não percebe “a cortesia ardilosa” do nativo e, revelando mais uma vez a alegoria sexual, afirma que “omjlhor fruto que neela se pode fazer me parece que sera saluar esta jemte e esta deve seer aprincipal semente que vosa alteza em ela deve lamçar” (Pereira, 1964, p.173). A interpretação de Caminha é algo baseado na imitação de eventos dramatizados que poderiam também significar a recusa interna dos nativos de aceitar a violação perpetuada pela dominação colonizadora. Parece que “a ferocidade contida de tribos derrotadas” (Campbell, 1985, p.129) subjaz à carta triunfalista de Caminha e o revide se desabrocha umas décadas depois na “santidade” (Vainfas, 1999).

Gandavo e a ambigüidade colonial

A leitura pós-colonial que se faz da *Carta* de Caminha encerra grande parte do discurso, principalmente as estratégias de dominação e da fabricação do outro. Imbuídos pela mesma ideologia colonial, praticamente os outros escritores do séc. 16 utilizam a mesma nomenclatura e os mesmos significantes. Cerca do ano 1570, Pero de Magalhães Gandavo escreveu o *Tratado da Terra do Brasil* (que foi publicado apenas em 1826), mais tarde ampliado para *História da Província de Santa Cruz, a que vulgarmente chamamos Brasil*, publicado em 1576, em Lisboa, onde faz uma exposição “científica” da geografia, fauna e flora da costa brasileira e uma análise pretensiosa da etnografia indígena. Gandavo começa o processo de apropriação quando destrinça a terra brasileira a partir da posição no qual ele se localiza, ou seja, como representante da metrópole. Todo o seu referencial faz parte do universo cultural dominante: o mapa contemporâneo do Brasil tem forma de harpa; o clima é comparado à estação primaveril europeia (abril e maio); os rios Amazonas, Maranhão, São Francisco, Paraná ou Plata e Paraguai destacam-se pelo volume de água e pelo seu comprimento, em oposição aos minúsculos rios da Europa. Gandavo usa a mesma estratégia na descrição das frutas: a

BONNICI, Thomas. Encontros coloniais na literatura de viagens no Brasil do século XVI. *Mimesis*, Bauru, v. 21, n. 1, p. 07-24, 2000.

BONNICI, Thomas.
Encontros coloniais
na literatura de via-
gens no Brasil do
século XVI.
Mimesis, Bauru,
v. 21, n. 1, p. 07-24,
2000.

banana tem feição de pepino e pele de figo; os ananás ou abacaxis nascem como alcachofras e parecem pinhas; o cajueiro tem o tamanho de um pé de macieira ou pereira, a castanha do caju parece uma fava e é tão gostosa quanto a amêndoa. Como agente do discurso colonial, Gandavo coloca o *Weltanschauung* europeu como o centro, ao redor do qual giram os objetos encontrados no novo mundo.

Por outro lado, Gandavo usa palavras indígenas para descrever certas árvores, como a *copahiba*, a *caborahiba* e a *obirá paramaçaci* e o monstro marinho, *Hipupiara*. Ora, esse fato caracteriza a distância e a diferença cultural primordiais para a estratificação hierárquica e para a colocação do objeto colonial na alteridade. Portanto, a listagem e a explicação de Gandavo reforçam a teoria de que o sujeito colonial coloca a “terra nova” (o processo de *worlding*) no mapa europeu, expondo-a como diversa e periférica.

Assumindo o papel ambíguo do sujeito colonial, Gandavo mostra também a subjetividade e a autonomia dessa “terra nova”. No episódio do mítico monstro marinho, Gandavo fornece o nome indígena e sua equivalência em português (“Os índios da terra lhe chamam em sua língua Hipupiàra, que quer dizer demônio d’água”, Gandavo, 1980, p.120; “Também há uma certa árvore na Capitania de São Vicente, que se diz pela língua dos índios ‘obirá paramaçaci’, que quer dizer páo para enfermidades”, Gandavo, 1980, p.100). Ora, essas glosas mostram o aparecimento de palavras, estranhas ao ouvido metropolitano, que irrompem a estrutura e tomam lugar na língua colonial. Continuam mostrando a distância cultural, mas não deixam de ser a metonímia da subjetividade. Ademais, o hiato existente na justaposição das duas palavras sugere que o significado é seu referente, abrindo perspectivas para a presença latente de cultura. O vazio, portanto, é indicador de uma complexa estrutura social não percebida pelo europeus. As espécies *copahiba* (para febres reumáticas e feridas) e *caborahiba* (purgação de humores), mencionadas por Gandavo, conotam o complexo sistema de cultura medicinal e afins inerente à mentalidade da sociedade indígena.

A ociosidade

No capítulo X da *História*, Gandavo processa o *worlding* dos nativos através de estratégias essencialistas e de degradação. Logo no início, Gandavo coloca todos os índios da costa brasileira numa única categoria e lhes proporciona traços distintivos para todos os membros daquela categoria (Ashcroft, 1998). “[Os naturais] ... ainda que estejam divisos, e haja entre elles diversos nomes de nações, todavia na semelhança, condição, costumes e ritos gentílicos, todos sam huns” (Gandavo, 1980, p.122). A estratégia do essencialismo, implicando problemas de raça e gênero, foi utilizada para reforçar a idéia de inferioridade do colonizado e do controle hegemônico do colonizador. Se o objetivo da descrição es-

sencialista é reforçado pela descrição física dos índios, como “bem dispostos, rijos e de boa estatura; gente mui esforçado, e que estima pouco morrer, temerária na guerra” (Gandavo, 1980, p. 122), pode-se deduzir que o colonizador descobriu a mão-de-obra apropriada para seu empreendimento capitalista. A potencialidade do ameríndio no mecanismo da espoliação da “nova terra” é revelado ao universo metropolitano.

A justificativa de intervenção aparece subliminarmente quando os índios, forçados a existir como parte do mundo construído pelo eurocentrismo, são depreciados e degradados na sua inscrição. Além de catalogar os índios brasileiros como inconstantes, vingativos, ateus, polígamos, acéfalos, atributos comuns e inerentes à estratégia colonial usada por tantos viajantes, Gandavo dá grande ênfase à ociosidade do colonizado. Enquanto os adultos “vivem todos mui descansados sem terem outros pensamentos senam de comer e beber ... e por isso engordam muito”, os filhos, seguindo seu exemplo, “nem se ocupam noutra exercício senam em granjear com seus pais o que hão de comer” (Gandavo, 1980, p. 128). O discurso colonial em que o nativo vive “à custa de pouco trabalho” (Gandavo, 1980, p. 128) equivale ao “discurso do Cabo”, definido por Coetzee (1988), em que o hotentote não alcançou o ideal de trabalho, esforço e empreendimento posto pelo europeu. Portanto, o nativo brasileiro, condenado pela sua “preguiça”, é excluído do paraíso que o europeu queria construir. Embora considerado humano, ele se desvia, através do ócio, do padrão humano preconizado pelo europeu, o qual se deleita no lazer após o trabalho.

Nóbrega e o “panóptico”

Os atributos do “vil gentio”, com seus costumes “intoleráveis” de poligamia, canibalismo, vingança e nudez, requeriam os préstimos intervencionistas não apenas do poder colonial metropolitano, mas também da catequese. Esta podia eliminar os obstáculos que os europeus achavam inerentes nos índios em sua inclinação para o cristianismo, nessa época, sinônimo da fé do colonizador. Diante do espanto pela presença do outro no “novo mundo”, avolumavam-se as indagações sobre a humanidade dos ameríndios. Por um lado, os relatos de viagens falavam dos costumes religiosos dos índios e de sua crença em um ser superior (Aguar para os índios da Flórida; Tupã para os índios brasileiros); por outro lado, suas barbáries, interpretados de acordo com parâmetros medievais (Mello e Souza, 1993; Bonnici, 1996) exigiam uma intervenção cristã nos trópicos. É redundante falar da importância da atuação dos jesuítas no Brasil e de sua correspondência com seus superiores, na qual analisam os problemas religiosos sob o ponto de vista da Contra-reforma e da espiritualidade barroca.

Autor de um vasto epistolário, Manuel da Nóbrega destaca-se pelo *Diálogo sobre a Conversão do Gentio*, escrito em 1557, mas impresso

BONNICI, Thomas. Encontros coloniais na literatura de viagens no Brasil do século XVI. *Mimesis*, Bauru, v. 21, n. 1, p. 07-24, 2000.

BONNICI, Thomas.
Encontros coloniais
na literatura de via-
gens no Brasil do
século XVI.
Mimesis, Bauru,
v. 21, n. 1, p. 07-24,
2000.

pela primeira vez em 1880. Tentando imitar a metodologia socrática, cria dois personagens fictícios, Mateus Nogueira (ou seja, o próprio Nóbrega) e Gonçalo Álvares, que mantêm um diálogo sobre a abertura que os indígenas têm para a conversão ao cristianismo. Indagado sobre a natureza dos índios americanos, Nóbrega afirma a igualdade do nativo com o europeu, a existência da alma no ameríndio, a universalidade do pecado original que atingiu os “civilizados” e os “bestiais”. Explica a desigualdade de cultura entre aqueles que “sabem ler, escrever ... souberam a filosofia” e os que “nunca souberam mais que andarem nus e fazerem uma flecha” (Nóbrega, 1954, p. 64-65) pelo vício mítico da maldição de Cam por Noé. Apesar desses defeitos inatos, Nóbrega insiste que os índios estão mais dispostos a aceitar o cristianismo do que os soberbos filósofos. Alguns nativos ainda estão em processo de conversão por terem abandonado “o principal pecado e que lhes mais estranham ... que é matarem ... e comerem carne humana” (Nóbrega, 1954, p. 69); outros, mencionados nominalmente, já receberam a fé e deram testemunho dela. Se a graça divina ainda não atingiu a muitos, Nóbrega não culpa os índios, dizendo que o substrato natural deles é tão viciado quanto era de todos os primitivos povos europeus que só mais tarde aceitaram o cristianismo.

Por mais singular que seja, o discurso teológico de Nóbrega se resume a um diálogo no qual o outro é reduzido à mudez. É o europeu que decreta que há alma no ameríndio, interpreta a sua cultura segundo estereótipos míticos e assume a posição de possuir a verdade e de falar autoritariamente sobre a necessidade da conversão. É um discurso derivado da “supervisão”, uma das estratégias mais poderosas de dominância. Posicionado em lugar vantajoso, o supervisor tem o poder de processar e compreender o que se vê e, portanto, objetifica o outro. A opinião oficial emitida por Nóbrega classifica o nativo entre aquele que aceitou o regime do cristianismo ou aquele que está na potencialidade de fazê-lo. Para Nóbrega, todos os índios, cedo ou tarde, devem seguir a religião dominante. Caso contrário, ficariam excluídos dos benesses da civilização. A “canonização” dos índios Pero Lopes, Cayobi e Fernão Correia pelo missionário se reduz à aceitação do nativo para cumprir exatamente o que o poder colonial espera dele (os “mimic men” de Naipaul). A atitude panóptica de Nóbrega, portanto, é a representação de conhecimento e poder sobre a alma como espaço colonial, conferindo ao colonizador uma posição invulnerável. O missionário “se coloca ou acima ou no centro das coisas, embora distante delas, para que a organização e a classificação delas se realize conforme seu próprio sistema de valores” (Spurr, 1993, p.16).

Nota-se também que já no início Nogueira é um “ferreiro de Jesus Cristo” que prega com marteladas, “martelando naquele ferro duro”. As almas, ele diz, podem ser “ferro frio sem proveito” (Nóbrega, 1954, p. 62), já que nele não se imprime nada. Todavia, continua, “quanto mais se esquentar no fogo, tanto mais fazeis dele o que quereis”. A metáfora do ferro remete o leitor à metáfora tipográfica acima mencionada (inclusive por Shakespeare, Bonnici, 1993) pela qual queria mostrar o poder do fer-

reio (europeu, superior, ativo) que imprime sua forma no ferro (nativo, inferior, passivo). O preâmbulo de Nóbrega confirma a hierarquização da sociedade colonial. “Os participantes são fixados num relacionamento hierárquico no qual o oprimido é trancado em sua posição pela superioridade moral assumida pelo grupo dominante” (Ashcroft, 1991, p. 172).

Parecem contraditórias as afirmações acima: a objetificação do índio se contrasta com a argumentação e o equilíbrio, quase à moda de Montaigne (se não fosse anacrônico), mostradas por Nóbrega quando coloca os ameríndios como sujeitos (“assim Portugueses, como Castelhanos, como Tamoios, como Aimurés”) e em pé de igualdade aos europeus. O discurso de Nóbrega parte de um pressuposto metanarrativista e, portanto, essencialista, sobre o preceito da universalidade da conversão ao cristianismo. Esse fator já coloca o europeu no centro e o ameríndio na periferia. Constitui-se este último com a incumbência de aceitar passivamente os ditames da religião e, portanto, do regime colonial português. Esta hipótese é provada pelo fato de que Nóbrega nada menciona da história, religião e cultura do nativo, nem como substrato do cristianismo. O nativo deve continuar mudo, processando a erradicação profunda daquilo que o caracterizava como habitante do “Novo Mundo”. “No contexto da produção colonial, o subalterno não tem história e não pode falar”, escreve Spivak (1985, p. 28). A possibilidade de fala do nativo (discutida por autores pós-coloniais, especialmente por J. M. Coetzee em *Foe*) é dirimida por Nóbrega por causa de suas posições essencialistas. O nativo é elogiado porque se apropriou do discurso e dos parâmetros do europeu, não para ser ouvido mas para se confirmar em sua subalternidade. Por outro lado, insistindo nas dificuldades de se fazer conversões e jogando a responsabilidade sobre a graça divina que atinge o nativo quando Deus quer, Nóbrega utiliza-se dos vícios da “gente bestial” para enobrecer a missão difícil e dura da Companhia de Jesus. A ab-rogação da história do ameríndio é a fabricação da história dos missionários, o que corrobora as estratégias coloniais mascaradas no discurso humanista.

Cardim e o essencialismo

A estratégia colonial que o jesuíta Fernão Cardim utiliza no tratado *Do clima e terra do Brasil* (publicado em português em 1885) é muito semelhante à de Gandavo. A minuciosa descrição da terra, da fauna e da flora do Brasil remete o leitor ao conceito de *worlding*, especialmente pelo fato de que essa informação foi transferida e exposta ao mundo europeu quando o texto foi publicado em inglês em 1625, na famosa coleção *Purchas his Pilgrimes*, de Samuel Purchas (1577-1626). A taxinomia indígena é acompanhada por “equivalências” portuguesas ou se refere ao universo metropolitano europeu que a explicam. Qual Adão e Linnaeus, Cardim considerava a natureza como uma imensa coleção de objetos ao redor da qual ele girava, colocando rótulos. “Na língua brasílica”, diz Car-

BONNICI, Thomas. Encontros coloniais na literatura de viagens no Brasil do século XVI. *Mimesis*, Bauru, v. 21, n. 1, p. 07-24, 2000.

BONNICI, Thomas.
Encontros coloniais
na literatura de via-
gens no Brasil do
século XVI.
Mimesis, Bauru,
v. 21, n. 1, p. 07-24,
2000.

dim, o veado se chama *sugoçu*; os *acutis* parecem coelhos da Espanha; as pacas são como leitões; os *sarigués* parecem como as raposas da Espanha; a *canduaçu* é o porco-espinho de África; a *eirara* parece com o gato de Algália; o *coati* parece com os texugos de Portugal; os *iaguaruçus* são os cães do Brasil; o *iaguacini* é como a raposa de Portugal. Tais “equivalentes”, qualificados com o verbo “parece” e com a preposição “como”, apostos ao objeto descrito, mostram mais uma vez a diferenciação e a autonomia do Novo Mundo. Enquanto se realça o eurocentrismo, paradoxalmente, o universo indígena assume a forma de sujeito.

Todavia, Cardim (1978) menciona a fauna e a flora trazidas de Portugal e que se adaptaram bem no Novo Mundo. A lista comprida e seu comentário revelam a radical, embora fácil, adaptação de plantas e animais na nova terra. Escrevendo uns 50 anos após a efetiva colonização, percebe-se a ideologia do colonizador que veio para ficar. Como os seres alienígenas florescem e produzem frutos em abundância, assim também, ou *a fortiori*, os colonizadores vão se adaptando na conquista de uma terra “de ninguém”. Ademais, percebe-se que o ideal em Cardim será a transformação do Brasil em outro Portugal e considera este objetivo como mera questão de tempo. Falando da região sudeste, afirma que apenas faltam “muitas comodidades” para que “este Brasil já [seja] outro Portugal” (Cardim, 1978, p. 66). Nas outras capitânicas, todavia, este desejo já é a realidade porque “são servidas de todo gênero de panos e sedas, e andam os homens bem vestidos, e rasgam muitas sedas e veludos” (Cardim, 1978, p. 66). Portanto, o fator edênico e paradisíaco é freqüentemente substituído por elementos capitalistas manifestados nos empreendimentos de um “homem que tem quinhentas ou mil cabeças [de vacas]”, na fabricação de marmeladas e das conservas feitas de frutos cítricos e de açúcar, na produção de mais de sessenta alqueires de cevada a partir de um punhado do cereal. A produção ocupa extensa parte do relato de Cardim e quase constitui o *industrial reverie* analisado por Pratt (1992, p. 150). Embora a potencialização da terra ocupada e apropriada pelo europeu seja algo surpreendente, em contraste, nenhuma menção é feita sobre o aproveitamento da mesma pelo índio. Esta ausência revela que a terra e o clima, considerados por Cardim como excelentes, jamais foram transformados pelos indígenas em “mercadoria”, que se vende e dela se obtém lucro. As poucas vezes que Cardim menciona os índios nos relatos dos produtos naturais trazidos de Portugal para o Brasil, parece querer mostrar a imbecilidade deles. Pelo relato, somente as galinhas e os cães são estimados pelos índios. Embora não sejam alcunhados explicitamente de ociosos, especificamente imputa-lhes a inata desordem de não poderem racionalizar, especializar e maximizar a sua produção. A maximização, o paradigma do capitalismo, emudece o regime de subsistência e comportamentos não-cumulativos de riquezas. Essa estratégia tem um objetivo específico de legitimar a intervenção capitalista dos europeus. Querendo ou não, Cardim é um dos representantes da ideologia eurocêntrica com a finalidade clara de reinventar o Brasil e os nativos como fatores cultural-

mente atrasados, necessitando a urgente codificação de sua sociedade não-capitalista pela racionalização trazida pelo europeu.

Quando Cardim escreve sobre o índio brasileiro em *Do princípio e origem dos índios do Brasil*, a radical distância entre o colonizador europeu e o indígena confirma a ideologia acima. De acordo com o jesuíta, o indígena brasileiro desconhece o mito da criação (mas admite que têm algumas noções sobre o mítico dilúvio universal), o criador (mas admite que acreditam em Tupã, senhor dos relâmpagos, que lhes deu a enxada) e a recompensa ou castigo na vida após a morte (mas admite que acreditam em campos idílicos onde os ancestrais bailam para sempre). Embora tenham medo do demônio (denominado por quatro vocábulos), desconfiem dos feiticeiros (os *caráibas*), pratiquem a poligamia, o divórcio e a propriedade comunitária, os índios possuem um sistema complexo de rituais pré-matrimoniais, festas e instruções sobre suas tradições. Esta organização cultural é remetida a um segundo plano diante da enumeração de exemplos de gula (“este gentio come em todo o tempo”), bebedeira (“bebem sem regra, nem modo e até caírem”), sujeira (“não lavam as mãos antes de comer”) e impiedade (“não dão graças a Deus”) (Cardim, 1978, p. 104). Conseqüentemente, a apologia da missão civilizadora do europeu está inequivocamente posta e as aparentes contradições não parecem constituir um problema aos olhos europeus. Isso explica porque, no mesmo capítulo em que se fala do “ateísmo” dos tupinambás, Cardim menciona seres espirituais da mitologia indígena sem “perceber” a contradição. O essencialismo da visão imperialista européia generaliza para toda uma população o que se vê num único indivíduo e assim, diante da pretensão de ter identificado as “tendências essenciais”, passa a ser o objeto da missão civilizadora.

Anchieta e a demonização

Mais do que em outros autores quinhentistas, nos encontros coloniais representados por Anchieta em suas peças dramatológicas, percebe-se que a cultura superior opõe-se à *natura* do povo americano, na medida em que a nomenclatura e a taxinomia caracterizam o *outro* através de elementos detratores produzidos pela visão européia do mundo (Todorov, 1991). Em *Na festa de São Lourenço* (escrita em 1587) (Anchieta, 1977), o jesuíta estabelece a alteridade do povo colonizado através de estereótipos que manifestam a anatomia do poder e seu exercício. A peça teatral polariza os demônios-índios Guaixará, Aimberê e Saravaia (homônimos tamoios aliados aos franceses e contra os portugueses), por um lado, e Lourenço, Sebastião e o Anjo, por outro. Como o texto é ficcional e, portanto, diferente dos textos analisados acima, Anchieta utiliza recursos, de modo especial, a demonização, em sua transferência ao indígena de estereótipos de grande complexidade do imaginário europeu existentes nos séculos XVI e XVII.

BONNICI, Thomas. Encontros coloniais na literatura de viagens no Brasil do século XVI. *Mimesis*, Bauru, v. 21, n. 1, p. 07-24, 2000.

BONNICI, Thomas.
Encontros coloniais
na literatura de via-
gens no Brasil do
século XVI.
Mimesis, Bauru,
v. 21, n. 1, p. 07-24,
2000.

Semelhante ao recurso shakespeariano na construção de Calibã em *The Tempest* (exibida em 1611) (Kermode, 1990), a descrição dos índios é fabricada através do conceito do homem-besta e da fera na *Política*, de Aristóteles (1984) ou na *Arte Poética*, de Horácio (1984). De fato, viajantes contemporâneos como George Sandys (apud Kermode, 1990) e Walter Raleigh (apud Hakluyt, 1985) esperavam encontrar monstros no Novo Mundo (Jane, 1988). O conceito de monstro e o complexo demoníaco medieval ou renascentista são muito semelhantes e a demonização é imediatamente transferida ao nativo do Novo Mundo. Na mentalidade religiosa de Anchieta, a demonização do índio se concretiza pela dança e pela bebida. Aimberê identifica a dança, o ócio e a bebida como blasfêmia, agravo e ultraje às leis de Deus. Ademais, a língua usada pelos diabos contrasta-se com os cantos e o diálogo em espanhol pelos anjos e santos. Parece que a língua tupi está a serviço da transmissão da maldade, da raiva, da perversão e do castigo (Anchieta, 1977). A ideologia de Anchieta subjaz a esse contraste. “A primeira reação espontânea em relação ao estrangeiro é imaginá-lo inferior porque ... não fala a nossa língua [européia], ou porque não fala língua nenhuma, ou porque não sabe falar, como pensava ainda Colombo” (Todorov, 1991:73).

A comparação dos índios aos animais confere-lhes o estatuto selvagem e, logo, não-humano. Qual Próspero que denomina Calibã por uma série de apelidos animais, Anchieta identifica Guaixará, Aimberê e Saravaia (os grandes demônios na peça, mas realmente, nomes de tamoiós) com boicininga (cascavel), jaguar, andirá-guaçu (morcego), jibóia, taguató (gavião), tamanduá, rata, gambá, larva, cururu (sapo) e sanguessuga. Na literatura medieval, o animal e o monstro identificam-se com o demônio, um protagonista essencial na cosmologia medieval. Conseqüentemente, na descoberta do Novo Mundo, a fabricação do nativo envolve a repetida construção do monstro com seu aspecto ambíguo e aterrorizante (Mello e Souza, 1993).

Além da construção radical da alteridade, o projeto colonial e o encontro colonial exigem a aceitação da condição de dominado efetivada pelo silêncio e pela passividade. Mas, apesar da objetificação, o nativo se envolve para recuperar a sua subjetividade, o qual implica a rebeldia. Guaixará considera todos os índios brasileiros seu domínio intocável, contra o qual os jesuítas fazem guerra. Rebelando-se a tal invasão, ele expressa sua revolta contra a dominação estrangeira. Porém, é precisamente na revolta que se processa a sua subjetificação. É interessante notar que justamente no último quartel do século 16, num período de revivamento dos conceitos demoníacos e, paradoxalmente, o aprofundamento de etapas civilizadoras importantes, a demonologia adquire tremenda força (Trevor-Roper, 1988) e faz que o colonizador europeu, ávido por terras e riquezas, justifique, através desse aparato filosófico-religioso, a sujeição do nativo americano.

Hans Staden e a reciprocidade

Embora a edição alemã de *A verdadeira história dos selvagens, nus e ferozes devoradores de homens*, em duas partes, fosse publicada em 1557 em Marburg e logo traduzida para várias línguas européias, a tradução em português apareceu somente em 1892. O relato de Hans Staden (1999) diferencia-se das narrativas dos viajantes mencionados acima pelo fato de que nestas a terra e a população indígena são codificadas como rudes e primitivas, necessitando de melhoramentos que somente o europeu pode dar. Os habitats corporais e territoriais de subsistência, vistos como desnudados, possuem um futuro apenas através de sua potencialidade em produzir algo comerciável. O que diferencia o relato de Staden é que ele mostra a costa brasileira cheia de tribos indígenas, organizadas hierarquicamente, com rituais e crenças, envolvidas em lutas inter-européias, autônomas, determinadas e corajosas. Até certo ponto, contrasta-se com a escrita informativa, panóptica e de rotulação da terra, fauna e flora brasileiras dos demais autores. *A verdadeira história* destaca-se pela experiência, julgamento e desejos sensoriais do agente humano. Os pronomes dêiticos (“eu” ou “nós”) são conspícuos, a informação é relevante enquanto envolve o autor, a esfera privada abrange o desejo, o sexo, a espiritualidade, o individualismo é primordial. Segue-se que o sujeito das aventuras, embora continue eurocêntrico, revela-se inocente e passivo diante de eventos hostis abundantes. O viajante sobrevive por causa de sua vulnerabilidade e de sua submissão.

As cenas de chegada descrevem apropriação mútua nas quais há um relacionamento necessário entre o aventureiro e os nativos. A cena da chegada de Hans Staden, prisioneiro dos tupinambás, na aldeia de Ubaituba mostra essa reciprocidade. Enquanto o aventureiro alemão foi deixado no meio das mulheres que o levaram em procissão à caiçara, bateram nele e puxaram sua barba, ele analisava a fortificação índia, as mulheres e a linguagem usada (Staden, 1999, p. 62-63). A luta diária de Hans Staden é negociar essa reciprocidade para se manter vivo. A grande questão sobre o dia de seu moquém, o corte da barba, a discussão vital sobre sua nacionalidade, a informação sobre a invasão pelos inimigos tupiniquins e as rezas para curar as pessoas doentes na aldeia constituem o drama da reciprocidade. Prisioneiro dos tupinambás, sem nenhum bem comerciável, ele negocia sua caminhada para a libertação. Não se pode ver a força absoluta (não-recíproca) do capitalismo europeu nesse homem abatido pelo sofrimento e aterrorizado pelo medo de ser devorado. Carente de tudo, inexistente o olhar melhorador dos outros viajantes europeus. Negocia apenas através das palavras e não se define através das comodidades européias. Destaca-se, portanto, como o homem branco, nu, essencial e poderoso.

A narrativa de Staden, centralizada no sujeito, confirma a reciprocidade através do olhar. A visão que o alemão adquire da costa brasileira é barganhada pelo olhar minucioso dos nativos. As mulheres inspecionam

BONNICI, Thomas. Encontros coloniais na literatura de viagens no Brasil do século XVI. *Mimesis*, Bauru, v. 21, n. 1, p. 07-24, 2000.

BONNICI, Thomas.
Encontros coloniais
na literatura de via-
gens no Brasil do
século XVI.
Mimesis, Bauru,
v. 21, n. 1, p. 07-24,
2000.

o corpo dele, é constantemente vigiado e fitado pelos chefes tribais (Guaratinga-açu, Ipiru-guaçu, Cunhembebe). “Quando todos na aldeia já me haviam visto e demonstrado sua supremacia, Cunhembebe disse aos meus vigias para ficarem atentos” (Staden, 1999, p. 74). Contudo, o fitar se organiza ao redor do gênero. Staden é o principal objeto das índias que agressivamente o feminizam: raspam suas sobrancelhas, o enfeitam com chocalhos, fazem-no dançar e cantar. Staden utiliza a tipologia da “cena do harém” para realçar o fitar do nativo. “Depois conduziram-me a uma cabana, onde tive de me deitar novamente numa rede. As mulheres se espremiavam em torno para bater-me e puxar minha barba; também me ameaçavam de ser devorado” (Staden, 1999, p. 63).

A reciprocidade estende-se à cultura e ao conhecimento. A cura da dor de dente de Staden “curada” por “um aparelho de madeira” dos tupinambás (Staden, 1999, p. 71) é reciprocada pelas orações, pela imposição da mão e pelo poder persuasivo do alemão que “cura” os doentes. Aceitam-se tanto o fingimento da cura indígena quanto a suposição do remédio supernatural europeu. A inversão é tanta que provavelmente Staden reconhece mais a eficácia do instrumento indígena do que a inocuidade de sua orações. Portanto, no lugar da supremacia do poder europeu, prova-se o poder da “solução médica” tupinambá.

Ademais, a gratuidade e o aspecto não-comercial das aventuras de Staden no meio dos tupinambás reforçam a busca “inocente” do conhecimento. Embora os índios conheçam os europeus exclusivamente em função do comércio (tesouras, facas, machados, espelhos, pentes e pólvera *versus* pau-brasil, algodão e pimenta), no caso do alemão, vítima do naufrágio, que nada possui, não existe nenhum indício de barganha. Staden (1999, p. 156) recupera a sua inocência diante da tendência preponderantemente escambadora dos negociantes franceses. A marca do capitalismo é a falta da reciprocidade, enquanto as sociedades não-capitalistas realçam a comunidade. Esses fatos são corroborados pela confissão de que “os selvagens não praticam, entre eles, nenhum tipo de comércio e não conhecem nenhum dinheiro ... cada família possui sua própria plantação de mandioca, que lhes basta para viver”.

CONCLUSÃO

Os relatos de viajantes e os textos literários de autores do século 16 sobre os encontros coloniais no Brasil podem ser catalogados sob as tipologias do olhar capitalista e da reciprocidade. A aventura mercantil iniciada pelos portugueses em suas incursões à África e à Índia estigmatizou o protótipo da exploração da terra e da gente encontradas ao sul dos trópicos. Jamais o olhar europeu subjetificou o outro, o qual sempre foi considerado subalterno porque diferente. A alteridade sistemática e programada constituiu a ideologia dominante para que o enriquecimento europeu fosse levado a um termo bem sucedido. Há muitos indícios de que os

relatos de viagens do século 16 vislumbram a terra brasileira como um potencial, algo inaproveitado pelos indígenas, do qual somente o europeu tinha o conhecimento, possuía a ciência e podia maximizar. Nos séculos seguintes, é esse olhar, incipiente mas predominante, que continua influenciando outros autores (como Antonil no século XVIII, por exemplo) para mostrar o melhoramento das terras virgens sob o domínio exclusivo do europeu empreendedor. Por outro lado, há indícios de outro viés em que o europeu encarna a *kénosis* ou o despojamento. Na execução desta vertente, abandona-se a hierarquização absoluta e destaca-se a reciprocidade na qual a subjetificação do ameríndio é possível. Provavelmente nesse viés surgem vestígios de uma leitura pós-colonial, do relacionamento sujeito-sujeito e da re-humanização da cultura não-eurocêntrica.

BONNICI, Thomas. Colonial Encounters in Travel Literature in 16th Century Brazil. *Mimesis*, Bauru, v. 21, n. 1, p. 07-24, 2000.

BONNICI, Thomas. Encontros coloniais na literatura de viagens no Brasil do século XVI. *Mimesis*, Bauru, v. 21, n. 1, p. 07-24, 2000.

ABSTRACT

Sixteenth century literary texts (Anchieta) and travelers' reports (Caminha, Cardim, Gandavo, Nóbrega and Staden) on colonial encounters between the native Brazilian and Europeans were analyzed. The post-colonial theories of Ashcroft, Bhabha, Coetzee, Said, Spivak and Todorov were employed for the reinterpretation of these encounters and for the discovery of the underlying ideology. Some texts reveal the European gaze, typical of the capitalist enterprise, on the potentiality and maximization of the natives' body space and of unviolated land. Other texts undertake the reciprocity aspect in which non-commercial attitudes substitute othering.

Key Words: *colonial encounters, Brazilian natives, post-colonialism, potentiality, reciprocity, travelers' reports.*

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ANCHIETA, J. *Teatro de Anchieta*. São Paulo: Loyola, 1977. Vol. 3.
- ARISTÓTELES. *The complete works of Aristotle*. Princeton: Princeton UP, 1984.
- ASHCROFT, B. GRIFFITHS, G. TIFFIN, H. *Key concepts in postcolonial studies*. London: Routledge, 1998.
- ASHCROFT, B. GRIFFITHS, G. TIFFIN, H. *The empire writes back: theory and practice in post-colonial literatures*. London: Routledge, 1991.

BONNICI, Thomas. Encontros coloniais na literatura de viagens no Brasil do século XVI. *Mimesis*, Bauru, v. 21, n. 1, p. 07-24, 2000.

- BHABHA, H. The commitment to theory. *New Formations*. v. 5, n.1, 5-23, 1988.
- BHABHA, H. *The location of culture*. London: Routledge, 1994.
- BONNICI, T. Demonização do Novo Mundo em *The Tempest*, de Shakespeare, e em *Na Festa de São Lourenço*, de Anchieta. *Revista UNIMAR*. v. 18, n.1, 99-106, 1996.
- BONNICI, T. Feminist criticism of Shakespeare in the Eighties. *Revista Unimar*. v.15, n.1, 59-64, 1993.
- CARDIM, F. *Tratados da terra e gente do Brasil*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1978.
- CAMPBELL, R. *Collected works I*. Johannesburg: Donker, 1985.
- COETZEE, J. M. *White writing: on the culture of letters in South Africa*. New Haven: Yale UP, 1988.
- DERRIDA, J. *Of grammatology*. Trans. G.C. Spivak. Baltimore: Johns Hopkins UP, 1976.
- DIAS, M. N. A expansão européia e o descobrimento do Brasil. In: COSTA, J. C. *Brasil em perspectiva*. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1968, p. 19-51.
- GANDAVO, P. M. *Tratado da Terra do Brasil - História da província de Santa Cruz*. Belo Horizonte: Itatiaia, 1980.
- HAKLUYT, R. *Voyages and discoveries: the principal navigations, voyages, traffiques and discoveries of the English nation*. Harmondsworth: Penguin, 1985.
- HORÁCIO, Q. F. *Arte poética*. Lisboa: Inquérito, 1984.
- JANE, C. *The four voyages of Columbus*. New York: Dover, 1988.
- KERMODE, F. (ed) *The Arden Shakespeare: The Tempest*. London: Routledge, 1990.
- KOTHE, F. R. *O cânone colonial*. Brasília: UnB, 1997.
- LACAN, J. *The language of the self: the function of language in psychoanalysis*. Baltimore: Johns Hopkins UP, 1968.
- MELLO E SOUZA, L. *Inferno atlântico: demonologia e colonização. Séculos XVI – XVIII*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.
- NÓBREGA, M. *Diálogo sobre a conversão do gentio*. Lisboa: Comissão do IV Centenário da Fundação de São Paulo, 1954.
- PEREIRA, S. B. *Vocabulário da Carta de Pero Vaz de Caminha*. Rio de Janeiro: MEC, 1964.
- PRATT, M. L. *Imperial eyes: travel writing and transculturation*. London: Routledge, 1992.

- RALEIGH, W. *The discoverie of the large rich, and bewtifull empyre of Guiana*. London: Argonaut, 1928.
- RALEIG, W. apud HALUGT, R. *Voyages and discoveries: the principal navigations, voyages, traffics and discoveries of English nation*. Harmondsworth: Penguin, 1985.
- RAMINELLI, R. *Imagens da colonização: a representação do índio de Caminha a Vieira*. Rio de Janeiro: Zahar, 1996
- SANDYS, G. apud KERMODE, F. (ed.). *The Arden Shakespeare: the tempest*. London: Routledge, 1990.
- SAID, E. W. *Orientalismo: O Oriente como invenção do Ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras, 1990
- SARTRE, J-P. *Being and nothingness: an essay in phenomenological ontology*. London: Methuen, 1957.
- SPIVAK, 1985. "The Rani of Simur". In: BAKER, F. *et al.* (eds.). *Europe and its others*. ESSEX CONFERENCE ON THE SOCIOLOGY OF LITERATURE, Colchester: Univ. of Essex 1985. Proceedings.
- SPURR, D. *The rhetoric of empire: colonial discourse in journalism, travel writing and imperial administration*. Durham: Duke UP, 1993.
- STADEN, H. *A verdadeira história dos selvagens, nus e ferozes, devoradores de homens*. Trad. Pedro Sússekind. Rio de Janeiro: Dantes, 1999.
- STEWART, J. H. (ed.) *Handbook of South American Indians*. Smithsonian Institution. Bureau of American Ethnology Bulletin 143 Wash. D.C. p. 655-668, 1949.
- TODOROV. T. *A conquista da América: a questão do outro*. São Paulo: Martins Fontes, 1991.
- TREVOR-ROPER, H. R. *The European witch-craze of the sixteenth and seventeenth centuries*. Harmondsworth: Penguin, 1988
- VAINFAS, R. *A heresia dos índios: catolicismo e rebeldia no Brasil colonial*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.
- VERÍSSIMO, J. *História da Literatura Brasileira*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1954
- YOUNG, R. J. C. *White mythologies: writing history and the West*. London: Routledge, 1990.

BONNICI, Thomas. Encontros coloniais na literatura de viagens no Brasil do século XVI. *Mimesis*, Bauru, v. 21, n. 1, p. 07-24, 2000.