

A LITERATURA DE VIAGENS COMO HETEROTOPIA LITERÁRIA: CORPO E GÊNERO EM EXPERIÊNCIAS LITERÁRIAS E DIÁLOGOS INTERDISCIPLINARES

Carlos Eduardo Bezerra*

RESUMO: Neste artigo, apresento os resultados de uma pesquisa bibliográfica, qualitativa e interdisciplinar sobre a literatura de viagens, considerada uma heterotopia literária (Foucault, 2013). Na primeira parte do artigo, faço a revisão de literatura e visito aspectos gerais da literatura citada. Na segunda, tratando das representações de corpo e gênero, compreendo o corpo como um lugar (Corbain, 2008) e como um texto (Certeau, 2014; Preciado, 2014), que pode ser submetido a esquemas de interpretação próprios de seu tempo e do tempo atual. Trato a literatura de viagens como um lugar/momento/texto fundador da observação do outro, como uma heterotopia literária fundadora dos modos de lidar com a alteridade no Brasil.

PALAVRAS-CHAVE: Literatura de viagens. Heterotopia. Utopia. Corpo. Gênero.

ABSTRACT: In this article, we present the results of a literature, qualitative and interdisciplinary research on travel literature, considering it a literary heterotopia (Foucault, 2013). In the first parts, I conduct a literature review and revisit general aspects of the literature cited. In the second, addressing body and gender representations, understanding the body as a place (Corbain, 2008) and as a text (Certeau, 2014; Preciado, 2014), which can undergo interpretation schemes based on circumstances, their time and the current time. I address travel literature as a founding place/time/text for the observation of others and a founding literary heterotopia of the ways of dealing with otherness in Brazil, which can give clues about the current situation regarding the subjects of this research.

KEYWORDS: Travel literature. Heterotopia. Utopia. Body. Gender.

A “natureza” da literatura de viagens e a heterotopia literária

A (re)construção da identidade cristã (Vainfas: 1995, p. 23) proporcionada pelas viagens ultramarinas certamente passou por outros saberes e fazeres como a ciência, a literatura e áreas mais específicas do conhecimento aparentemente distantes da literatura como a química (Pinto, 1995), bem como pela visão de mundo em geral, como demonstraram Augustin (2009) e Giucci (1992), no que procurarei me deter priorizando corpo e gênero como temas de minha análise na pesquisa citada.

Para Maria Cândida Ferreira de Almeida (2002), o que impulsionou os/as viajantes, tanto quanto a busca de riquezas e a propagação da fé cristã, foi “o desejo de ver”. Assim, segundo Almeida, “O desejo de ver lançou-os ao mar e os levou ao encontro da estranheza

* Professor de Teoria da Literatura da Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira (Unilab)

de um mundo por desvendar.” (2002, p. 11). Interessam-me dessa citação de Almeida as referências ao ver, ao lançar-se e, especialmente, à “estranheza”.

Além disso, a citada (re)construção parece-me ter-se dado pelo fato de que, sendo a colônia uma heterotopia (Foucault, 2014), e a literatura sobre ela ser o registro de (des)construção de utopias e de heterotopias ou mesmo uma heterotopia literária, ela acabou por gerar o desafio e o incômodo no estabelecimento do contato com o outro, com a alteridade no dizer de Vainfas, com a “estranheza” no dizer de Almeida, o que significa em termos de experiência literária olhá-lo, senti-lo, significá-lo, compará-lo, narrá-lo, escrevê-lo, traduzi-lo, editá-lo, censurá-lo, torná-lo exótico ou invisível, bem como controlar os meios de torna-lo público como o fez o estado português no período colonial através do que Daher chamou de “política de sigilo” (2014, p. 391), e também matá-lo, cultural e fisicamente, como atesta a historiografia a esse respeito (Oliveira, 2014). Enfim, significa regula-lo através de condutas, de “rotinas”, que já eram conhecidas dos europeus para o controle dos desejos (Turner, 2014, p. 46). Dito isto tento refletir e discutir as categorias expostas acima.

Foi também pelo incômodo de lidar com o desconhecido e o estranho, assim como pelo desejo de dominá-los, no âmbito mais amplo do pacto colonial, que todo esse processo se deu e, guardadas as devidas especificações do contexto da época, ainda se dá, mesmo que, de formas obviamente diferentes ele ocorra, atualmente, com outros corpos a que chamarei, com referência em Butler (2013), herdeira de Kristeva (1980), de “abjetos” (Prins, Meijer, 2002). Assim, para principiar a pesquisa elaborei questões que a nortearam: Qual o histórico dos modos que o Estado e/ou os sujeitos hegemônicos lidam com os corpos considerados abjetos no Brasil? 2. No primeiro contato ou no “encontro colonial” (Oliveira, 2014, p. 168) ou na “era do encontro” (Russell-Wood, 2014, p. 41), quais foram os registros de corpo e de gênero feitos dos povos que aqui e lá estavam? 3. Como estes registros ancestrais perpetuaram a si e aos corpos abjetos do passado e de hoje em “um lugar subalterno” (Oliveira, 2014, p. 169)? Para tentar responder a estas questões, escolhi como fonte de pesquisa a *Carta de Pero Vaz de Caminha* (doravante *CPVC*), analisada na segunda parte deste artigo, sem deixar de fazer referências a outras fontes coetâneas.

Assim, num exercício crítico e de diálogo interdisciplinar, sobretudo com a História e a Filosofia, especialmente a partir de Foucault, propus uma compreensão da literatura de viagens como sendo o registro de (des)construções de utopias e de heterotopias e também como sendo uma heterotopia literária, que se caracteriza por aprisionar corpos em lugares-comuns, um espécie de correspondente do que já era o comércio de mercadorias e pessoas (Russel-Wood, 2014, p. 31), em estereótipos, em tipos, em metáforas, sendo o corpo “[...] a fonte mais próxima de metáforas para se conhecer a sociedade [...]” (Turner: 2014, p. 35), metáforas que se tornaram gastas com o tempo e com o uso (catacreses), que das letras saíram e se repetiram em desenhos, em pinturas, em imagens, realizadas por operações

linguísticas em *corpi* literários católico e protestante, tornando, primeiramente, os indígenas em “exemplos de seres humanos exóticos” (Russell-Wood, 2014, p. 31) que se repetiram ao longo de séculos que, através da literatura de viagens, entraram na “sociedade escriturística” (Certeau, 2014, p. 201) ou na “máquina escriturária” (Daher, 2014, p. 398) através da “conversão” do corpo empírico em corpo representado, que acabaram por lhes agrupar em uma espécie um coletivo – os indígenas – homogeneizando-os, tomando-os como sinônimos de primitivos ou caracterizando-os como “isolados”, termo este que Manuela Carneiro da Cunha recomenda cautela no seu uso (2012, p. 12). Os conflitos aos quais me referi acima se apresentaram, em certa medida, na mundividência cristã em voga (Giucci, 1992, p. 197), no conhecimento teológico, nos modos de vida dos colonizadores em contato com os povos que habitavam o território recém “achado”, que os portugueses trataram de modo adâmico (Cunha, 2012, p. 8).

Na leitura que proponho, apresentando os dados resultantes de uma pesquisa bibliográfica, qualitativa e interdisciplinar, esta (des)construção atua como um espelho em que a alteridade é vista e quem a vê se reflete nele (o espelho) e nela (a alteridade) num exercício compulsório de (auto)estranhamento (Muzart, 2008; Augustin, 2009, p. 11 – 12). No dizer de Belluzo, tratam-se de “triangulações do olhar” (1996, p. 10). Possivelmente, Georges Didi-Huberman foi quem melhor traduziu essa compreensão ao dizer: “O que vemos só vale – só vive – em nossos olhos pelo que nos olha.” E acrescentou: “[...] o ato de ver só se manifesta ao abrir-se em dois.” (1998, p. 29). No caso da literatura de viagens, como heterotopia literária, ela é exatamente isso: um olhar aberto em dois olhares, um olhar para o outro e o segundo olhar para si mesma, porém através do outro.

Mais adiante demonstrarei como isso se deu em relação aos temas já citados e que me serviram de recorte na pesquisa, sendo possíveis constatar na *CPVC* e em outros exemplares deste tipo de literatura. Dito isto, exponho os conceitos de utopia e de heterotopia, segundo Michel Foucault em *As palavras e as coisas*:

As utopias consolam: é que, se elas não têm lugar real, desabrocham, contudo num espaço maravilhoso e liso, abrem cidades com vastas avenidas, jardins bem plantados, regiões fáceis, ainda que o acesso a elas seja quimérico. **As heterotopias inquietam,** sem dúvida porque solapam secretamente a linguagem, porque impedem de nomear isto e aquilo, porque fracionam os nomes comuns ou se emaranham, porque arruinam de antemão a sintaxe, e não somente aquela que constrói as frases – aquela, menos manifesta, que autoriza ‘manter juntos’ (ao lado e em frente umas das outras) as palavras e as coisas. Eis porque **as utopias** permitem as fábulas e os discursos: situam-se na linha reta da linguagem, na dimensão fundamental da fábula; **as heterotopias** dessecam o propósito, estancam as palavras nelas próprias, contestam, desde a raiz, toda possibilidade de gramática (Foucault, 2005, XIII) [**negritos meus**]

Se a citação pode levar a crer que a literatura de viagens não se enquadra nas heterotopias, porque, entre outras características, ela traria em si, além do consolo como se pode ver, por exemplo, em Pohl (1976, p. 30, 48), a tentativa de ordenar, de colocar par e passo as palavras e as coisas, inspirada nas diversas tentativas de classificação de espécies animais e vegetais, que antecederam o modelo de taxonomia de Carl Lineu e pela própria taxonomia lineana (Lisboa: 2009; Prestes et al: 2009), como é possível observar na bibliografia e nos prefácios dos livros de viagens, é preciso citar aqui o que diz a respeito Mary Del Priore (2000, p. 79):

Os primeiros ‘descobridores’, quer se tratasse dos portugueses na África ou na Índias, dos espanhóis, franceses ou italianos na América, todos obedeciam a uma tendência natural do espírito humano, que consiste em **trazer o desconhecido para o conhecido**. Diante do novo, ele tende a **apegar-se aos raros elementos que lhe permitem evocar realidades familiares**. Faz-se, então, **referência** ao que se conhece pessoalmente ou indiretamente, pelos **textos de outrem**. Assim, **as realidades raramente são descritas por si mesmas, mas em termos de semelhança ou diferenças, quer dizer, comparação**. [negritos meus]

Assim, fiz algumas considerações quanto à literatura de viagens: 1. Compreendo que ela não somente diverte e instrui. Ela também questiona ou, no dizer de Foucault, ela incomoda e coloca em discussão certezas das mais diversas ordens; 2. Não a considero unitária, uma vez que ela sofreu alterações ordenadas pela recepção “[...] à medida que a ciência europeia e sua metodologia se renovavam e evoluíam [...]” (Domingues, 2008, p. 134); 3. Ela não é formada por uma trama narrativa com afirmações certeiras; 4. Não considero que ela somente console, como o fazem as utopias segundo Foucault, e, assim, que ela produza somente uma nova possibilidade de existir, um novo paraíso, um Novo Mundo, um novo mercado a ser explorado e para o qual se olhou sem inquietação, desconfiança, medo, receio, preocupação, muito pelo contrário; 5. A literatura de viagens também gerou lucros editoriais, como as quatro edições do livro de Hans Staden publicadas em um único ano (Cunha, 1986, p. 96). Portanto, ela não está fora do desenvolvimento econômico do sistema colonial. Ela o alimenta e é alimentada por ele, considerando, no entanto, que “Do ponto de vista editorial, da segunda metade do século XVI até as primeira décadas do século seguinte foram impressos mais livros em língua francesa contendo informações sobre o Brasil do que em língua portuguesa.” (Daher: 2014, p. 390); 6. Assim, a literatura de viagens era produto e produtora do sistema de exploração em que se assentavam as colônias. Ela era a propagandista deste sistema, uma vez que, assim como o Brasil, narrativas sobre outras colônias eram simultaneamente escritas, como a de Azurara (1989), bem como a longa narrativa ficcional portuguesa de temática marítima (Russell-Wood, 2014, p. 73 – 87); 7. Ela sobretudo inquieta, perturba, incomoda a todos os envolvidos

na sua produção e recepção. Ela perturba as suas verdades (Giucci, 1992, p. 194, p. 195) sem que estes não tenham feito esforços para conservá-las e até referendá-las mesmo diante das dúvidas; 8. A literatura de viagens inquietou as certezas ao olhar para o outro e para si. E, por último: 9. A literatura de viagens, assim como qualquer escrita feita em uma “*página em branco*” (Certeau, 2014, p. 204), no Ocidente moderno, é “[...] um espaço ‘próprio’ [que] circunscreve um lugar de produção para o sujeito.” (Idem), [acréscimo meu]. Ela é um “lugar de escritura” (Idem), ou seja, sua compreensão como lugar é reforçada e como heterotopia ela é um *topos* no qual se aprisiona o outro através dos recursos da linguagem.

Se o que sai da “ilha da página” (Certeau, 2014, p. 205) são produtos e se “Os livros são apenas as metáforas do corpo” (Certeau, 2014, p. 211) os livros, que são produtos, o são sobre os corpos, em especial no caso da literatura de viagens, sobre os corpos que até então eram desconhecidos. Além disso, a literatura de viagens, como os demais gêneros literários, estava submetida a um pacto com quem a lia e ao pacto colonial. Nele, ela precisava figurar também como mercadoria e figurou. Com o fim deste pacto, ela talvez serviu para tratar e definir, em momentos diferentes da história brasileira, o que era nacional. Toda literatura traz em si pactos e se estabelece por combates a serem travados através da leitura e dos demais atos que a compõem, das experiências literárias diversas que a transforma ao longo de sua recepção como a sua transformação em filmes como o foi com *Caramuru, a invenção do Brasil* (2001), mas também das demais estéticas e dos sujeitos que compõem o sistema literário (Candido, 2000), inclusive os “intermediários esquecidos da literatura” (Darnton: 2010, p. 150 – 167), e que pode se expandir para a vida. No caso da literatura de viagens, tratava-se de um pacto referencial (Lejeune, 1996; Klinger, 2007), sem deixar de abrir mão de recursos ficcionais em passagens que se podem constatar em autores diversos (Pohl, 1976, p. 25) ou do que Giucci chamou de “estratégias retóricas” (1992, p. 196), além de ser uma das formas de “escrita de si”.

Em alguns casos, além do pacto referencial, havia um pacto de veracidade, que era embasado no que Domingues chamou de “garantia de fiabilidade” (2008, p. 135). Esta, por sua vez, se liga aos modos de como se produzia conhecimento na época: a observação *in loco* (o trabalho de campo), marcado pela concepção humboldtiana da natureza (Kury, 2001, p. 865) ou o trabalho de gabinete (Kury, 2001; Lisboa, 2009) para o qual a viagem era apenas uma etapa da produção científica. No entanto, nessa produção do conhecimento do período das navegações, a “experiência pessoal” ou a “experiência americana” (GIUCCI, 1992, p. 200, 202) passaram a contar fortemente.

Este pacto se ligava também ao viajante que desejava ter publicado os seus escritos. Porém, não bastava escrever para ser publicado, não bastava ter vindo ao Brasil, observado, vivido e anotado. Por que não bastava? Porque havia diferenças entre quem escrevia e quem publicava. Homens escreviam e publicavam. Já as mulheres... Elas podiam escrever e talvez pudessem publicar, vivenciando experiências literárias diferentes. Essa era uma das

diferenças entre viajantes. Muzart deu como exemplo prático dessa diferença o uso do termo “Relatos históricos” como subtítulo da publicação de Madame van Langendonck: *Uma colônia no Brasil*. Por que do uso desse termo? Porque Madame van Langendonck queria participar de um mundo dos homens e não eram quaisquer homens, mas homens de ciência e para isso ela precisava escrever num “gênero sério” (2008, p. 1066). Vê-se que a literatura de viagem estava atravessada pela categoria gênero, que não se desenlaça do corpo, pois é nele que o gênero está no mundo, e que fazia homens e mulheres realizarem-na de modo diferente.

“Relatos históricos” eram chaves conceituais ou uma tecnologias de escrita literária ficcional e de gênero a serem usadas na porta de entrada de uma seara majoritariamente masculina. Eram como a senha a ser escrita, manuscrita, o pedágio a ser pago no caminho que levava ao mundo masculino da publicação. A experiência com a literatura era, já neste caso específico, diferente par homens e mulheres. Este era um ato de modéstia eloquente? Talvez. Mas era, ainda assim, uma forma de entrada. Tratam-se de “artimanhas nas entrelinhas” (Muzart:1990). Eram o modo de recepção das obras no círculo fechado dos escritores, uma recepção tocada por atravessamentos próprios de sua época como as diferenças de raça, de etnia, de gênero, além dos protocolos de produção do conhecimento embasados na experiência enciclopédica ou na classificação lineana. Nem todos os homens tinham a mesma preocupação de Madame van Langendonck e um exemplo disso pode ser constatado no prefácio de *Viagem ao interior do Brasil*, de Johann Emanuel Pohl (1976, p. 14). Homens também realizavam o rito de passagem da escrita para a publicação através da modéstia, mas se dirigiam especialmente ao rei e aos nobres como o fizeram John Mawe (1978, p. 21) e Auguste de Saint-Hilaire (1974, p. 15).

Voltando ao tema da inquietação e da perturbação das certezas de então, um exemplo disso presente na literatura de viagens se deu em relação ao conhecimento teológico, que estava fortemente em voga nas interpretações da origem da vida e de como se deu a ocupação da superfície terrestre, o que pode ser constatado no prefácio da edição original do livro de Hans Staden (2010, p. 23). As viagens marítimas causaram muita perturbação nas certezas e nas verdades de determinados conhecimentos e seus sujeitos praticantes. A literatura de viagens registrou essas perturbações, esses incômodos, uma vez que as “descobertas” da América e, posteriormente, do Brasil “[...] exerceram pouco impacto imediato sobre essas lucrativas trocas entre África e Europa [...]” (Russell-Wood, 2014, p. 32). Alguns deles eram incômodos físicos literalmente como as recorrentes referências ao calor extremo, às doenças (Pohl, 1976, p. 41 – 42) fosse na viagem ou na estadia, ou seja, no exato momento em que a utopia se desfazia, e daí decorre conceituá-las (viagem e estadia) como um registro de (des)construção de utopias e de heterotopias, sendo elas mesmas heterotopias registradas pela experiência literária. Se homens como Santo Agostinho e Firmiano Lactâncio, “[...] dois santos, muito sábios [...]” (Staden, 2010, p. 22; Giucci, 1992, p. 205) não reconheciam a

existência de antípodas, isto é, de “homens que moravam nas duas extremidades diagonais da Terra [...]” (Staden, 2010, p. 22-23) e se outros achavam que “[...] as zonas tórridas eram inabitáveis.” (Bernand, Gruzinski, 2001, p. 439) eles erraram ao produzirem este não reconhecimento (Giucci, 1992, p. 195), pois é fato que as viagens marítimas provocaram uma revisão de paradigmas, o que não significa a derrubada total da catedral de verdades até então produzidas.

O argumento final desta revisão é irrefutável, porque ele era material e atendia a um dos principais objetivos das navegações e da colonização: o comércio de especiarias e de tudo e todos que pudessem ser negociados ou que circulassem como exemplo da chegada de potências econômicas europeias no Novo Mundo. O comércio de especiarias era a evidência material da existência de um “Novo Mundo” e com ele “novos” modos de vida passaram a ser conhecidos. No dizer de Giucci, passamos “[...] do quietismo ao movimento, da religião à ciência, da teologia à astronomia, da tradição bíblica ao cosmo matemático.” (1992, p. 206).

Não é por acaso que há nos relatos dos viajantes grandes partes dedicadas à localização exata através da medição de latitudes e longitudes, das distâncias medidas em léguas ou milhas, do estudo da toponímia, ainda que futuramente se constatassem erros ou enganos, um nome característico de um lugar atribuído a outro, a preocupação e o investimento no registro de dados precisos e traduzidos em números. Destacam-se também os registros de mudanças climáticas, de temperaturas medidas em graus, tudo muito bem anotado e, em especial, a temperatura da água durante a viagem. O registro de dados precisos não se dão somente nos números e nem somente na América. À medida que o comércio entre a África e as nações europeias se intensificava, sobretudo na segunda metade do século XV, foi quando a precisão dos nomes de povos africanos ocupou o lugar de termos genéricos. (Russell-Wood, 2014, p. 43)

No que diz respeito à produção do conhecimento, contestar foi uma das principais experiências das viagens ultramarinas e das estadias no Novo mundo. Os relatos apresentavam, de vários modos, estas contestações. Porém, mesmo com todas as contestações, isso “[...] não invalidou a idéia da prefiguração, da dependência desse novo continente em relação à história europeia: a América fora anunciada pelas vozes de sábios e profetas.” (Giucci, 1992, p. 196). Não faltando dos antigos explicações como “aperfeiçoamento da Bíblia”, “o prolongamento no tempo e no espaço da mensagem de Deus”, “a possibilidade de encarnação da utopia” (Giucci, 1992, p. 197).

Se a existência de antípodas foi questionada, via-se comumente a crença na existência de monstros (Del Priore, 2000). Estes foram parte da heterotopia (des)construída do lado de cá do Atlântico, pois as heterotopias podem ser diluídas, desfeitas, refeitas, sendo este o segundo princípio da ciência que Foucault denominou de heterotopologia: “[...] no curso de sua história, toda sociedade pode perfeitamente diluir e fazer desaparecer uma heterotopia

que constituirá outrora, ou então, organizar uma que não existisse ainda.” (2013, p. 22). Estas ideias e conceitos, “[...] que remontavam aos primórdios da Era Cristã e à Idade Média.” (Russel-Wood: 2014, p. 52) também eram atribuídas à África: “Outro conceito era de que a África fazia parte de um hemisfério meridional ou inferior (em contraste com o superior, ou europeu e circum-mediterrâneo) que estava associado a regiões infernais ou povoadas por monstros.” (Idem) E acrescentou Russel-Wood: “Esses legados desempenhariam um papel crucial na estruturação do discurso português e suas atitudes em relação aos negros da África Ocidental e Central” (Idem), assim, se a literatura é um tipo de discurso, vê-se que o discurso português quanto à África não foi totalmente diferente do discurso português referente aos povos da América.

A literatura de viagens estava aberta para a construção de imagens, de imagens do outro, do lugar do outro, como também de imagens do outro que produzam questionamentos a quem e sobre quem escreve, até que, posteriormente, esse outro passe a compor outros gêneros textuais sejam estes ficcionais ou não. Nos casos aqui recortados, as viagens alcançaram vários resultados (Kury, 2001, p. 869), sendo a literatura um deles. A literatura resultante delas, por exemplo, é aqui compreendida como um “local” onde outros puderam existir para outros, de modo coercitivo, pela primeira vez, ambos desconhecidos entre si, porém interpretados por sujeitos das mais diversas formações, do “[...] naturalista viajante ao sedentário” (Kury, 2001, p. 864; Duarte, Muzart, 2008, p. 1005 – 1006), o que significa uma experiência literária.

O público europeu, receptor desse tipo de literatura, estava ávido por ler sobre o que e quem existia do lado de cá do Atlântico (Domingues, 2008, p. 134) e isso só era possível com a experiência da viagem, sem ela a experiência da escrita literária era atravessada por terceiros que faziam o papel de ponte entre mundos. O que não significava que tudo que fosse escrito e publicado era, obrigatoriamente, verdade, uma vez que os autores de literatura de viagens, descoberta como um filão a ser explorado pelo mercado editorial da época, carregavam nas tintas da imaginação, como o fizera, por exemplo, André Thévet (Cunha, 1990, p. 95). Cada viajante-escritor ou somente escritor deste tipo de literatura deixou a sua contribuição para pensar o sistema atlântico luso (Fragoso, Krause: 2014, p. 7) como o fizera Jean de Léry (Daher, 2014. p. 405).

Tendo a considerar que a literatura de viagens pelo seu conteúdo é uma espécie de heterotopia literária, ou seja, mais do que somente o registro de (des)construção de utopias e heterotopias. Dito isto, questiono: como se deu, então, a criação dessa heterotopia literária? Quais experiências a originaram? Primeiro, é preciso destacar que ela se deu em rede “[...] de informação e de conhecimento [...]” (Domingues, 2008, p. 146), rede análoga as redes marítimas de rotas comerciais, rotas insulares, “conexões intercoloniais” (Russel-Wood, 2014. p. 112), que o império português estabeleceu para o seu funcionamento no Oceano Atlântico (Russell-Wood, 2014, p. 47 - 48) e que “[...] convergiam e cruzavam com outras

assediadas por navios espanhóis, holandeses, ingleses, franceses.” (Russell-Wood, 2014, p. 113). Essas redes de mercadorias, de povos, cujos portos eram pontos importantes de contato, eram também redes de circulação de informação (Russell-Wood: 2014, p. 112).

Segundo, foi através da evocação de elementos como memórias, experiências, sensações, necessidades e desejos que foram construídas e que puderam tornar conhecida uma realidade desconhecida, uma aproximação do outro e de si mesmo no outro, ou seja, ela se deu com novas experiências para o corpo, seja de quem a produzia ou de quem era “produzido” por ela. Terceiro, isso se deu através de recursos específicos da linguagem, como as já citadas “estratégias retóricas” (Giucci, 199, p.196). Só após feita esta aproximação é que este gênero textual avançou para gêneros textuais ficcionais mais “nobres” com destaque para o romance que foi “o gênero por excelência da modernidade.” (Lima, 2009, p. 19).

Os indígenas foram primeiramente representados na literatura de viagens e, só posteriormente, passaram para Anchieta, Basílio da Gama, Gonçalves Dias e José de Alencar com seus romances indianistas: *O Guarani* (1857), *Iracema* (1865) e *Ubirajara* (1874), sem deixar de passar pela história, cujos autores criaram variadas imagens deles (Raminelli, 1996), o que se expressa com base em vários estudos como (Santos, 2009; Cunha, 1990; Belluzzo, 1996, p. 14).

Mas, voltando a Del Priore, questiono: como seria possível perceber na escrita o que ela afirma? Entram nos espaços da trama narrativa da literatura de viagens os diversos recursos de linguagem num autêntico esforço de comunicação, sobretudo esforços de descrição e comparação, que são em ambos os casos estratégias textuais e de linguagem, como é possível constatar, por exemplo, no *Tratado da terra do Brasil* e na *História da província Santa Cruz*, de Pero de Magalhães Gandavo, sobretudo quando se fala de alimentação.

Uso a palavra esforço porque é isso que constato no trabalho com a linguagem e com a experiência literária. Parece-me que se quer desenrolar um novelo, enrolando outro, sobretudo em temas urgentes para os leitores europeus, que eram os receptores e os consumidores de suas traduções amplamente publicadas por sociedades e editoras, constituindo uma “política científica editorial” de então (Domingues, 2008, p. 147 - 148). Percebo estes temas como urgentes devido à recorrência com que são tratados por diferentes autores e épocas. Desse modo, não creio ter sido por acaso que a alimentação fosse tratada com tanta atenção e, assim, alguns víveres fossem constantemente descritos e, posteriormente, desenhados e pintados, das batatas às frutas, dos animais de criação aos de caça, daqueles que tem algum parentesco com similares europeus aos mais desconhecidos.

Ao que chamei de “esforço de comunicação”, resultado da experiência de viagem transposta para a experiência literária, José Aderaldo Castello, ao falar da *CPVC*, chamou de “soluções de comunicação” (2004, p. 55). Assim, vê-se o quanto há de construção, de

criação de imagens, de cá e de lá, obrigando os leitores dessa literatura a fazer o exercício compulsório de (auto)estranhamento para chegar ao conhecimento, processo ao qual me referi anteriormente, e ao qual, paulatinamente, o leitor europeu foi-se habituando. Estes recursos são vistos em toda a literatura de viagens, porém com maior uso, destacadamente, nos primeiros escritos.

Feitas estas considerações quanto à literatura de viagens e a sua “natureza” literária para além da referencialidade, passo a algumas considerações sobre o conceito da heterotopia aqui empregado. É importante pensar que ele possui uma genealogia (Defert: 2013), que vai de 1966, no prefácio da primeira edição de *As palavras e as coisas*, a 1984, quando a conferência de Foucault foi pronunciada em 14 de março de 1967 no Círculo de Estudos Arquiteturais de Paris, até ser definitivamente “introduzida *in extremis* no *corpus* de seus escritos autorizados.” (Defert: 2013, p. 33).

Na conferência citada, Foucault afirma: “é doce o gosto das utopias [...]” (2013, p. 19). Parece-me que a literatura de viagens não tem somente o gosto doce das utopias, ainda que haja muito de utopia nela. Tanto ou mais do que o doce, seu gosto é o amargo, o travoso do estranhamento e isso pode ser percebido em muitas passagens de diversos autores que escreveram à época. O que esta literatura fez foi também registrar heterotopias das sociedades, dos grupos, das cidades que conheceram, pois, como afirma Foucault: “[...] não há, provavelmente, nenhuma sociedade que não constitua sua heterotopia ou suas heterotopias.” (2013, p. 19), inclusive as sociedades consideradas primitivas (2013: p. 21)

Nos textos da literatura de viagens há passagens que contemplam as heterotopias e os sujeitos “em crise biológica” de que trata Foucault. Da rica fortuna crítica sobre a literatura de viagens, Imara Bemfica Mineiro faz uso do conceito de heterotopia ao escrever o artigo “Palavras que inquietam: a heterotopia da literatura do rio da Prata”. Além deste artigo, não encontrei outro que usasse o conceito, o que demonstra que minha abordagem, se não é inédita, ao menos propõe uma nova possibilidade de leitura e de interpretação para este rico conjunto de textos que Jean Marcel Carvalho França chama “corpus discursivo” “[...] imprescindível para compreender o processo de construção do Brasil e dos brasileiros no e pelo vocabulário europeu dos séculos XVI, XVII e XVIII.” (2012, p. 10).

Creio que seja também a linguagem que faz dessa literatura um exemplo de heterotopia literária, tomando o literário também no sentido estrito, ou seja, de experiência de escrita, e não somente como ficção. O que pode não me parecer um desdobramento conceitual incorreto, uma vez que o próprio Michel Foucault, ainda que circunscrevesse o conceito de heterotopia ao espaço, e não a qualquer espaço, não deixou de pensar e citar, literalmente, o conceito de heterocronia (2013, p. 25), de “heterotopias não eternitárias, mas crônicas.” (2013, p. 25). Talvez o período de férias seja ao mesmo tempo heterotopia e heterocronia. No mesmo texto, Foucault falou de heterotopias biológicas, de heterotopias de crise, de desvio. No que me interessa neste artigo, analisando a literatura de viagens nos contextos

colonial e pós-colonial, destaco o fato de Foucault referir-se à colônia como exemplo de heterotopia (2013, p. 18, p. 28 – 29)

Após descrever o que seria a vida na colônia, ele concluiu: “Com a colônia, temos uma heterotopia que, de certo modo, é ingênua demais para querer realizar uma ilusão.” (2013, p. 29). A literatura de informação é filiada a esta heterotopia e ela é também filha direta do barco ou das caravelas (Foucault: 2013, p. 30), sendo estas resultantes da tecnologia que possibilitou a experiência das viagens ultramarinas desenvolvidas por Portugal. Colônia e literatura de viagens são filhas, portanto, da tecnologia da época.

Assim, a heterotopia literária é filiada a duas heterotopias: a colônia e o barco, uma é a heterotopia político-mercantil-geográfica e a outra é a heterotopia tecnológica, ambas prontas a atender objetivos no contexto específico: aumentar o comércio e propagar da fé cristã. Filha direta da tecnologia, a literatura de viagens é também tecnologia, especialmente tecnologia de informação, de escrita, de transporte, de um modo de socialização do conhecimento em rede, em fluxo de barcos, de travessias de oceanos, de corpos indo e vindo, corpos que mandavam, que ordenavam, que compravam e que vendiam outros corpos, sobre os quais não faltavam mecanismos de controle, vigilância e punição, destacadamente por parte do estado. A heterotopia literária é filha de experiências diversas. Feitas essas considerações sobre o conceito de heterotopia, dando origem ao conceito de heterotopia literária, na segunda parte do artigo passo a alguns registros de diferenças, de outros, tendo como recorte dois temas: corpo e gênero.

Corpo e gênero na heterotopia literária

Se, “o corpo é o lugar das sensações” (Corbain, 2008, p. 7), ou seja, se o corpo é um lugar, portanto um *topos*, e se ele ocupa um lugar no espaço, indo para além do físico e constituindo-se também como uma ficção (Corbain, 2008, p. 9) é fato também que “[...] é preciso tornar mais complexa essa noção de corpo, mostrar o papel que nele desempenham as representações, as crenças, os efeitos de consciência...: (Corbain: 2008, p. 8)

Antes de Corbain, Michel Foucault afirmara que: “O corpo é o ponto zero do mundo [...]” (2013, p. 14). E dissera também: “[...] o corpo ocupa um lugar.” (p. 15). Estas citações, sobretudo pela compreensão e expressão do que seja o corpo, acabam por reforçar a ideia de Foucault de que “o corpo é uma ficção” (2008, p. 9) e, sendo também um lugar, o que significa dizer que é também um lugar constituído de/pela linguagem, pela experiência literária, sendo uma ficção construída e reconstruída no tempo e no espaço, o que me permite estabelecer relações entre ela (a ficção) e o pensamento de Judith Butler, sobretudo com o seu conceito de “ficção política”, que também está associado ao corpo, seja em *Problemas de gênero* (2013) e em outras de suas obras, o que me leva a dialogar com Preciado, ao tratar do sistema sexo/gênero (Rubin, 1975), que foi conceituado como “[...] um sistema de

escritura.” (Preciado, 2014, p. 26). Preciado afirma também que: O corpo é um texto socialmente construído, um arquivo orgânico da história da humanidade...” (Idem)

Então, passei a analisar as representações de corpo na literatura de viagens, considerando que, mesmo sendo mais ligada à referencialidade do que à ficcionalidade, a literatura citada apresenta algum nível de criação, de uso de recursos e de efeitos ficcionais. Fora isso, o corpo, como afirmou Michel de Certeau, é um “teatro de operações” (2002, p. 407), ou seja, ele não é dado e acabado com um princípio que lhe destina a um fim. E acrescentou Certeau: “[...] recortado conforme os quadros de referências de uma sociedade, ele fornece um cenário às ações que esta sociedade privilegia – maneira de se comportar, de falar, de se lavar, de fazer amor, etc.” (Idem).

Detive-me em exemplos de como o corpo dos indígenas foi percebido, visibilizado e invisibilizado, ao ser representado pelos viajantes europeus, constituindo uma experiência literária de escritores que, não obrigatoriamente, profissionais da escrita. Interessou-me analisar também como os europeus se percebiam e se representavam, considerando que nesta percepção do corpo do outro estão inseridos os discursos, entre eles a literatura de viagens, que era toda a literatura do primeiro século da colonização portuguesa na América.

Não só da exploração de pau-Brasil se ocuparam os portugueses aqui chegados, bem como os demais viajantes europeus vindos posteriormente. As narrativas criadas, a partir dessas chegadas e partidas, dessa rede de tecnologias e de corpos em movimento, davam-lhes a matéria-prima necessária para transformar textos em livros, que eram editados, traduzidos, e vendidos em diversos países, movimentando, plenamente, o mercado editorial europeu da época como qualquer outra especiaria que fosse levada daqui. A literatura escrita sobre o Brasil estava em relação direta com o mercado. A tecnologia da escrita movimentava a tecnologia da edição e vice-versa. Ela era tão comercial quanto o pau-Brasil, porém pouco se fala da literatura de viagens nesses termos e circunstâncias, ou seja, como uma experiência literária que foi parte da economia da época.

Além de matérias-primas, as colônias americanas “alimentaram” as metrópoles europeias com muitas narrativas, algumas muito comprometidas com o esforço de descrever a realidade, já outras mais comprometidas com o esforço de construir o maravilhoso, o exótico, o diferente, o monstruoso, o abjeto, porém uma e outra eram, igualmente, produtos a serem comercializados, eram “alimentos” e produtos da imaginação. Dito isso, privilegiei a análise da *CPVC* e passei a pensa-la com um conjunto de registros de heterotopias e de utopias, destacando mais detidamente as primeiras. Pareceu-me que, se a literatura de viagens é filha direta do barco e da colônia, ela é filha também da própria viagem e da incerteza da chegada.

Manuela Carneiro da Cunha, ao referir-se à *CPVC*, chamou a de “[...] a belíssima carta de 1500 [...]” (1990, p. 92) que, ainda segundo ela, ficou “[...] inédita e soterrada até 1773 nos arquivos portugueses.” (Idem). Se o primeiro registro da chegada dos portugueses no

Brasil ficou esquecido, com o território lusitano na América não foi diferente, pois “[...] o Brasil passou em grande parte despercebido durante os primeiros cinquenta anos de seu contato.” (Cunha, 2012, p. 28). Além desses esquecimentos, o que colocava o território numa espécie de limbo ou de excedente territorial a ser usado posteriormente, o nome do território, que variou de 1500 até definitivamente se chamar Brasil, foi um exemplo de incerteza, sempre aliada ao fato de não se saber, ao certo, se se tratava de uma ilha ou de um continente, ou se tinham chegado à foz de um rio ou em uma baía. Sobre a América, o Brasil, José Murilo de Carvalho chama atenção para esta incerteza em relação “à natureza da coisa” (2007)

A incerteza da “natureza da coisa” foi acompanhada da incerteza do nome, no caso específico do Brasil, ao ponto de Carvalho afirmar que “A disputa sobre como grafar Brasil estendeu-se até o século XX e alguns desses nomes, como por exemplo *Mundus novus*, figurou em edições de uma carta de Américo Vesúcio escrita no primeiro semestre de 1503”, segundo Carvalho (2007), enviada a Lorenzo de Médici, o que comprova o impacto e a recepção da literatura de viagens entre os europeus da época.

As incertezas da natureza e da nomeação, que se configuram como um contínuo ato adâmico, me fazem lembrar do que afirmara Foucault sobre as heterotopias, citado no começo deste artigo. Nas heterotopias não parece haver garantias, sejam de vida, de saúde, de bem-estar, para todos os envolvidos nelas, e não parece haver sobretudo para os corpos abjetos (Butler) e subalternizados que algumas heterotopias necessitam para existir como o hospital, o asilo, o manicômio, a clínica e outras mais recentes ou os demais corpos que, no capital em sua fase atual (Turner, 2014), vão compor o que tenho chamado de “corpos de reserva da máquina de morte do capital”, pagando assim sua existência não lucrativa ou não capaz de endividar-se, ou seja, não sendo sequer “homem endividado da sociedade contemporânea” (Sibilia: 2015, p. 38). Além disso parece haver isolamento, como os portugueses desejavam deixar o seu território na América, um isolamento inclusive literário, por não publicarem nada a respeito dele, como já citei, referenciando-me em Domingues (2008) e França (2007, p. 12 – 14).

Às incertezas sobre a natureza e o nome da coisa “descoberta” ou “achada”, seguem as incertezas quanto à natureza dos seres que existiam por aqui. A literatura tratou de representá-lo como já indiquei neste artigo ao citar rapidamente o trabalho de Santos (2009). Não é de espantar, por exemplo, que acreditassem que se tratava de uma terra de monstros ou, como afirmou a já citada Mary Del Priori, onde viviam “povos infelizes e bárbaros” (2000, p. 82).

Do suposto “achamento” chega-se à natureza e ao corpo do outro. Porém, inevitavelmente ocorrem aquelas “triangulações do olhar” (Belluzzo, 1996, p. 10) as quais me referi no início deste artigo e, com elas, está-se dentro de uma das influências do pensamento cartesiano: a dicotomia entre cultura e natureza. Não parece ser acaso que se

faça este percurso e estas relações dicotômicas e binárias, justificando, assim, o “estranhamento” do uso das tintas e das cores nos corpos indígenas, as mesmas a que Caminha faria referência em sua carta: “Aí andavam outros, quartejados de **cores**, a saber, metade sua **própria cor**, e metade de tintura **preta**, como **azuladas**; e outros quartejados de **escaques**.” (Castro, 2010, p. 96). Juntem-se às cores, as penas e tem-se, então, a descrição de um novo corpo, de um corpo “estranho” aos portugueses, de um outro *topos* de existência para continuar a pensar o corpo como um lugar ou o corpo como um texto que não era escrito, mas pintado, como farão futuros pintores viajantes ao representar os indígenas. Sobre o uso das penas, lê-se em Caminha: “Esse que o agasalhara era já de idade e andava por galanteria cheio de **penas pegadas pelo corpo**, de tal maneira que parecia um São Sebastião cheio de flechas.” (Castro, 2010, p. 96). [**negritos meus**] Observar o corpo não era objetivo apenas dos viajantes ou navegadores que se destinaram à América como afirmou Russell-Wood, pois o mesmo faziam aqueles cujo destino era a África (2014, p. 43).

O que reforça a ideia de que a heterotopia literária pertencia a um pacto com o colonialismo, pois na América ou na África os registros do corpo do outro são os mesmos, salvo, obviamente, as especificidades. No caso americano da heterotopia literária, por algum tempo o indígena e seu corpo foram personagens importantes, especialmente pela sua nudez e pelos recursos de se pintar com tintas e de se enfeitar com penas, ou seja, de fazer uso da natureza para compor o corpo, enquanto os colonizadores usavam a cultura (Turner, 2014, p. 20). O tingimento do corpo indígena foi descrito recorrentemente na *CPVC* e em outros similares coetâneos dela. Tingir o corpo, que era um ato de incorporação da cultura indígena, passa a ser também um ato de “excorporação” (Ferreira, 2007, p. 3, p. 4) da diferença, tornando a estética indígena, ao longo de um processo histórico e da produção de uma escrita ou tecnologia literária que a exotizou e a estigmatizou, numa espécie de ancestral brasileira da “estética da divergência” ou “estética da dissidência” como a conceituou Ferreira (2007, p. 1, p. 6) frente à “corporeidade modal”, (FERREIRA: 2007, p. 4), que no caso era portuguesa, branca e católica. Exotização, estigmatização, dissidência, que levarão à perda do “modo de governo do corpo” (Ferreira, 2007, p. 10) por parte dos indígenas e que, na literatura, acabaram por aprisionar esse corpo na heterotopia literária e mesmo em outros gêneros, feita de lugares comuns, estereótipos, metáforas gastas, tipos, preconceitos, etc.

As recorrências produzem o registro do estranhamento, por parte dos portugueses, e, ao mesmo tempo, da busca de reconhecimento, o que se deu, por exemplo, numa situação descrita na *CPVC*, quando um índio mais velho foi comparado a São Sebastião e também no momento em que, ao olhar para a genitália dos demais índios que corriam na praia, o narrador imediatamente parece olhar para si, se comparando a eles ao dizer que: “Nenhum deles era circunciso, mas ao contrário, todos eram assim **como nós**.” (Castro, 2010, p. 97) [**negrito meu**]. Este comentário não foi feito por acaso, pois, comprometidos que estavam em propagar a fé cristã, como um dos objetivos da empresa colonial, os colonizadores, ao se

encontrarem com corpos de genitais não circuncisos, se referiam, certamente, à inexistência de práticas corporais judaicas ou semelhantes. A princípio, os portugueses cristãos não viram nos indígenas outros semelhantes aos que eles combateram e expulsaram da Península Ibérica. Portanto, aproximando as suas experiências da nova realidade. No entanto, isso não significava a inexistência de motivos para algum combate e expulsão no lado de cá do Atlântico como posteriormente veio a ocorrer. A *CPVC* fez o duplo registro do estranhamento e da comparação. Em várias situações, desde as mais comezinhas, como a observação de reações a práticas culturais que os portugueses parecem acreditar não existir entre os indígenas como a dança, o conhecimento musical: “Logo meteu-se (Diogo Dias) com eles a dançar, tomando-os pelas mãos; e eles folgavam e riam, **e o acompanhavam muito bem ao som da gaita.**” (p. 103) (**negritos meus**).

O narrador registrou alguma surpresa ao ver que Diogo Dias era bem acompanhado pelos indígenas, mas também registrou os espantos dos indígenas com o salto mortal dele. Ao final do trecho citado, vê-se que o modo tido como “retraído” ou “esquivo” dos indígenas é comparado ao dos animais. Essa comparação é reafirmada, logo em seguida, quando o narrador diz que alguns “[...] fatos que me induzem a pensar que se trate de **gente bestial** e de **pouco saber**, e por isso mesmo tão **esquivas.**” (p. 104). No entanto, a suposta bestialidade indígena é confrontada com os cuidados corporais deles, pois, se o que se diz do comportamento é sempre tido como reprovável, o que se diz do corpo é admirável, ou seja, o corpo é simultaneamente utopia e heterotopia, pois se apresenta como lugar de consolo e de inquietação, para retomar aqui os conceitos de Foucault sobre a heterotopia (2005, p. XIII).

Na *CPVC*, o corpo é lugar de leitura e escrita do outro, feitas pelos sujeitos envolvidos na observação, que é uma experiência importante na produção da literatura de viagens. Manuela Carneiro da Cunha refere-se a ela como “[...] corpo canônico de saber sobre o Novo Mundo, [como] realimentador da observação.” (2012, p. 30) (acréscimo meu). Voltando à *CPVC*, sobre o corpo indígena Caminha afirmou: “Mas apesar de tudo isso (ele se refere ao comportamento), andam muito bem curados e muito limpos.” (p. 104) (acréscimo meu). No entanto, isso não faz com que a suposta animalidade indígena deixe de ser novamente presumida ainda que Cunha (1990, p. 101) afirme que a humanidade deles não era uma dúvida à época.

Caminha a este respeito dos indígenas afirmou: “E naquilo sempre mais me convenço **que são como aves ou animais montesinhos**, aos quais faz o ar melhor pena e melhor cabelo que aos mansos, porque os seus **corpos são tão limpos, tão gordos e formosos, a não mais poder.**” (p. 104) [**negritos meus**]. As aves e os animais montezinhos foram usados para construir uma comparação como exemplo daquele esforço comparativo ao qual já me referi na primeira parte desde artigo, esforço que acaba por resultar numa representação do corpo indígena e apontar para a suposta animalidade, que, na visão de Caminha, é reforçada pela

inexistência de moradias, pois, até aquele dia os portugueses ainda não viram as ocas indígenas, o que os fazia crer que estes vivessem na natureza, sem o resguardo de construções como os animais, certamente devido ao “pouco saber” já citado ou por supostamente fazerem parte dela, diferentemente dos portugueses que, dominando técnicas de construção e a natureza, habitavam em casas. Esse registro recoloca o conteúdo da carta na tensão entre natureza e cultura e em seus desdobramentos. A vida na natureza, como a influência do ar na compleição corporal, foi cogitada pelo escritor: “Tudo isso faz presumir que não têm casas nem moradas a que se acolham; e o ar em que se criam os faz tais. Nós até agora não vimos nenhuma casa ou coisa que com ela se pareça.” (p. 104)

Ainda que fosse desmentido por ele mesmo, Caminha insiste na inexistência de casas, o que dá a entender que a ideia supostamente preconcebida de tal inexistência fosse tão fortemente arraigada na leitura que Caminha fazia do real em sua volta no território recém descoberto que, mesmo vendo casas ou algo equivalente, ele as negasse. Fato este que pode se expandir para outras crenças equivocadas do missivista. Portanto, algumas afirmações tratam-se de “[...] uma série de duradouros e etnograficamente duvidosos lugares-comuns.” (Cunha, 2012, p. 31) e foi também através desses lugares-comuns que as representações do corpo indígena foram aprisionadas na heterotopia literária.

Por não operarem a mesma tecnologia de construção dos portugueses, os indígenas, na visão de Caminha, pertenciam à natureza, ainda que seu *design* corporal os assemelhassem aos homens, assim como a ela pertenciam os animais, distinguindo-se dos portugueses, de um modo ou de outro, que não se viam como animais e eram construtores de casas, isto é, eram operadores de tecnologias. O mesmo aconteceu em África, pois “Zurara definiu os critérios que distinguiam a humanidade dos animais: alimentos, vestimentas, fala e viver de acordo com leis sociais. Ao deixar de seguir esses critérios, os africanos eram pecadores, bestiais e, assim, por natureza condenados à escravidão.” (Russell-Wood, 2014, p. 60).

Um olhar semelhante pode ser constatado na observação do corpo indígena, pois, mesmo visualizando um corpo igual ao seu, o critério visual não foi suficiente para que Caminha conferisse humanidade ao corpo indígena, mesmo estabelecendo comparações com os corpos que ele reconhecia como humanos, inclusive o seu, o que, na história do corpo não chega a ser um caso único, pois, segundo Turner, “Gabriel Marcel admitia que os escravos (sic) tinham menos controle de seu corpo do que os cidadãos livres.” (2014, p. 93). Além dos escravizados, Turner relaciona também as mulheres casadas, as crianças e os insanos, que “[...] não governam, em nenhuma medida importante, o próprio corpo porque lhe é negada a plena cidadania e, em parte, são excluídos do âmbito público”. (2014: p. 94).

Se para Caminha havia humanidade nos indígenas, esta parecia ser uma humanidade híbrida com a animalidade e com a natureza. Esta relação ainda será vista no século seguinte, por exemplo, no Sermão da Sexagésima, de Vieira, ao dizer que os apóstolos em sua

pregação a todas as criaturas, haviam de achar “[...] homens homens, haviam de achar homens brutos, haviam de achar **homens troncos**, haviam de achar **homens pedras**”(1965) (**negritos meus**), ou seja, o homem a ser convertido era o homem híbrido com a natureza e ao dizer que havia “homens homens, Vieira parece criar uma ambiguidade ou chamar a atenção para o fato de que havia também homens a serem convertidos na Europa, ainda que sua humanidade fosse reconhecida, porém não estavam mais no âmbito da natureza ou do hibridismo com ela, o que torna ainda mais complexa a sua linguagem e o significado do hibridismo que ele propõe entre homem e natureza, entre natureza e cultura, um dos mais antigos e longos debates realizados.

O critério visual não confere humanidade compulsória ao corpo humano sobretudo quando a sua atribuição parte de um lugar hegemônico e patriarcal. Para os portugueses, não bastou ver que os corpos indígenas eram iguais aos seus. Talvez também porque, aquilo que Mauss chamou de “técnicas corporais”, variem de sociedade para sociedade (2015, p. 399). Assim, o que Preciado, quanto ao gênero, chamou de “ontologia escópica” (2008, p. 85) ela também não é compulsória. Creio que o mesmo se possa dizer do corpo, pois, ainda segundo Preciado, “O gênero [...] não se dá senão na materialidade dos corpos.” (2014, p. 29).

Vale lembrar aqui, novamente, de Marcel Mauss, que já considerava, antes de Preciado, a “materialidade dos corpos, usando o conceito de “técnica corporal”, devido ao crescente desinteresse pela carnalidade corporal ou do que Turner chama de “condição carnal” (2014, p. 90), nas pesquisas realizadas pela Sociologia do corpo. Também Foucault, ao falar do cadáver e do espelho, certamente chamava atenção para o fato de que o corpo não era somente uma utopia: “Graças a eles, graças ao espelho e ao cadáver, é que nosso corpo não é pura e simples utopia.” (2015, p. 15).

Quais seriam, então, os critérios que, no caso específico da *CPVC*, foram usados para não conferir, de imediato, ontologia ao corpo indígena? Na narrativa de Caminha não tomaram parte o biológico e o visual, o espaço, a natureza, a fauna em particular, além, evidentemente, dos valores do narrador daquele momento de (des)encontro consigo e com outros, que eram desconhecidos. Há, na narrativa da *CPVC*, um reforço do que era ser humano e do que não ser humano, do que era um corpo dito, narrado, escrito, visto como humano e portador de humanidade, isto é, um corpo capaz de gerar atenção, desejo, cuidado, preservação, segurança, etc. e o seu avesso.

Escrevendo ao rei, certamente Caminha o fazia tendo a expectativa da compreensão prévia de sua carta, dada pelo fato de serem homens de um mesmo tempo, ainda que marcados por diferenças, e uma profunda “vontade de verdade” (Noto, 2010, Foucault, 2012) ao dizer, por exemplo, no começo da *Carta*: “[...] nada porei aqui, para embelezar ou enfeiar, mais do que vi e me pareceu.” (p. 88). Há, nesse sentido, a mobilização de um “quadro de referências”, de um “sistema de escolha” (Certeau, 2002, p. 407) ou um “quadro de observação” (Mauss, 1934) para, com os esforços comparativos e os descritivos,

representar o corpo indígena. O “teatro de operações”, já aqui citado, não se faz sem as referências, sem as escolhas e sem as observações das mais diversas ordens.

A suposta inexistência de domesticação de plantas e animais ao dizer que “eles não lavram nem criam.” (Castro, 2011, p. 111), a insistente e errônea afirmação da falta de moradia, bem como a não existência de tecnologias mais eficazes na derrubada de árvores (certamente porque não era uma necessidade deles, como o era dos colonizadores e da empresa colonial exploradora) ainda que usassem de canoas para se moverem, e, sobretudo, a fé ou a sua pretensa inexistência: estes parecem ter sido os critérios usados, ou fizeram parte do já citado “quadro de referências”, para não conferir, integralmente, a humanidade ao corpo indígena e pensar em uma humanidade em simbiose com a animalidade.

Somente após algum tempo de experiência e convívio foi que os portugueses viram as ocas, quando o degredado Afonso Ribeiro e o já citado Diogo Dias, sempre apresentado como muito divertido, foram ter com os indígenas “[...] em um povoação composta de nove ou dez casas, as quais eram muito compridas como a nossa nau-capitânia.” (p. 106) e, mesmo assim, Caminha não deixou de citar a “inexistência” de “casas”. Portanto, vê-se que o esforço de comparação se deu imediatamente, dessa vez entra as ocas e a nau-capitânia, certamente num esforço de dar ao rei a dimensão do que era visto.

Na experiência literária em análise, o esforço de comparação, segue o de descrição, pois as ocas são descritas internamente, passando pela existência do fogo, o que desfaz a “ilusão de primitivismo” (Cunha, 2012, p. 11) da qual sempre se acusa as sociedades indígenas, dos hábitos alimentares, da hospitalidade, mas considerando o fato de que, se houve estranhamento dos portugueses em relação aos indígenas houve também estranhamento dos indígenas em relação aos portugueses, como narrou o próprio Caminha em diversas situações, mas nessa em específico ao dizer que: “E, como já anoitecia, fizeram com que eles (os portugueses) logo retornassem, pois não queriam que lá (nas ocas) ficasse ninguém.” (p. 106) [acréscimo meu].

O olhar de estranhamento do colonizador reconheceu nos indígenas “ingenuidade” e “inocência” (Castro, p. 115), porém tal reconhecimento fez deles, na representação de Caminha, uma “tábula rasa” para o Cristianismo ou um barro supostamente virgem e maleável o suficiente para moldar um novo Adão (Castro, 2001, p. 111, 115). A princípio, há uma possibilidade de consolo das utopias, mas o que se vê é o incômodo das heterotopias, porque o reconhecimento da ingenuidade e da inocência pressupõe não a conservação das mesmas, mas a necessidade da mudança através da conversão ao Cristianismo, que seria patrocinada pelo Estado, fato que Caminha destacou no final da carta (p 116).

Outros olhares de estranhamento se deram, por exemplo, com a observação do corpo feminino quando, observando uma mãe, que carregava o seu filho, o narrador da carta afirmou destacando a sua nudez (novamente ela): “Mas nas pernas da mãe, e no resto de seu corpo, não havia pano algum.” (Castro, p. 102). O mesmo ocorre com as descrições das

feições (Castro, p. 91), dos cabelos (Idem, p. 92), dos modos de comer, dos gostos alimentares (Idem, p. 93, 106, 109, 110), dos furos corporais e das “joias” usadas nesses furos (Idem, p. 95, 102). Porém, toda a experiência de representação era também de tradução e, assim, o corpo indígena apareceu como um texto, que fora visto, observado, lido, traduzido e significado pelo olhar português. Uma tradução marcada pelo desejo de que a representação fosse o real, de que as ideias previamente construídas fossem fatos, de que o desejo fosse verdade, pois é a isso que se referiu o narrador quando ele afirmou: **Nós assim o traduzíamos porque esse era o nosso maior desejo...** (Castro, 2011, p. 93), [**negrito meu**]

Conclusão

“O aspecto deste solo não nos impediu de reconhecer a que continente estranho pertence.” (Pohl, 1976, p. 20)

“[...] por mais que o discurso seja aparentemente bem pouca coisa, as interdições que o atingem revelam logo, rapidamente, sua ligação com o desejo e o poder.” (Foucault, 20012, p. 9)

Para concluir, afirmo que há na experiência da literatura de viagens muitos registros de desejo, entre eles o citado “desejo de ver” (Almeida, 2002, p. 111), ao qual me referi no começo do texto, como esse citado acima e isso, à primeira vista, talvez fizesse dela uma grande utopia, uma vez que o pau-brasil a princípio, a cana-de-açúcar, as especiarias de um modo geral, o ouro em particular pudessem levar o homem branco, europeu e católico e, no caso específico, português, a um “Novo Mundo”, a um novo momento de prosperidade, o que certamente ocorreu como registra a História, portanto atuando como um consolo para as dificuldades e vicissitudes da viagem, além de contemplar, evidentemente, as demandas maiores, de ordem política e econômica, mas esses registros de desejo são também registros de ver o outro, de (des)entendimento do outro, do que o outro diz através da fala e de atos de fala e atos corporais submetidos a uma cosmovisão e a uma significação, que lhes eram desconhecidas.

É importante perceber como o escritor da *CPVC* narrou cada ato dos indígenas no momento da primeira missa e como fez referências a objetivos que não eram os deles, por exemplo, a riqueza, a exploração da fauna e da flora, a escravidão. Trata-se de uma espécie de aprisionamento do outro em figuras de linguagem, em recursos diversos com aponte para alguns na primeira parte do artigo, mas sobretudo nos estereótipos, nos lugares-comuns expressos pela literatura de viagens, que atua, desse modo, como uma tecnologia, mas não somente de escrita ou de informação, mas como uma tecnologia discursiva formadora de

corpo e de gênero, pois, assim como afirmou Preciado, o corpo acaba por dar materialidade ao gênero (2014).

A literatura de viagens assumiu, na linguagem, o papel correspondente ao da clínica, do hospital, do asilo e de outras heterotopias citadas por Michel Foucault. Ela foi a primeira heterotopia construída sobre o Brasil, o primeiro lugar onde o corpo do outro pode existir para outros, porém sendo enclausurado nela pela construção de estereótipos. Assim, a literatura de viagens assumiu o caráter de heterotopia, uma vez que ela acabou por prender na linguagem e difundir essa prisão, e ela mesma alimentar, com a sua recepção contínua, além de contribuir para justificar o modo como se lidou, historicamente, como o corpo indígena, fazendo dele, ao longo do tempo, um corpo abjeto, assim como outros corpos, igualmente abjetos, que podem ser representados, narrados, descritos, traduzidos, editados, publicados, censurados e dizimados como o foram os milhões de indígenas que viviam na América e, em especial, no território posteriormente chamado de Brasil, seguidos de outros corpos todos eles a serviço do pacto colonial em diversos momentos como, por exemplo, na cultura de especiarias que renderiam lucro como o foi o chá, o que ocorreu primeiramente com chineses (Pohl, 1976, p. 55 – 56), (Adalberto, 1977, p. 111), nas diversas lavras, do café ao ouro, com africanas e africanos, que foram escravizadas e escravizados, corpos que viajaram contra a sua vontade, e que foram e que são seguidos de tantos outros corpos, que construíram e constroem o Brasil e a sua literatura, inclusive a sua heterotopia literária.

REFERÊNCIAS

- ADALBERTO, Príncipe da Prússia. *Brasil: Amazonas – Xingu*. Trad. Eduardo Lima Castro. Belo Horizonte: Ed. Itatiaia, 1977.
- ALMEIDA, Maria Cândida Ferreira de. *Tornar-se outro: o topos canibal na literatura brasileira*. São Paulo: Annablume, 2002.
- ANTONIL, André João. *Cultura e opulência no Brasil*. São Paulo: Ed. da universidade de São Paulo, 1982.
- AUGUSTIN, Günther. *Literatura de viagem na época de Dom João VI*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2009.
- AZURARA, Gomes Eanes de. *Crônica do descobrimento e conquista da Guiné*. Lisboa: Publicações Europa-América, 1989.
- BELUZZO, Ana Maria. A propósito d'O Brasil dos viajantes. In: *Revista USP*. São Paulo (30). Junho/Agosto, 1996.

- BERNARD, Carmen, GRUZINSKI, Serge. *História do Novo Mundo: da descoberta à conquista, uma experiência europeia, 1492 – 1550*. Trad. Cristina Murachco. 2. ed. São Paulo: editora da Universidade de São Paulo, 2001.
- BUTLER, Judith. *Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade*. Trad. Renato Aguiar. 5. ed. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 2013.
- _____. *Cuerpos que importan*. Buenos Aires: Paidós, 2008.
- _____. *Deshacer el género*. Barcelona: Paidós, 2006.
- _____. *Lenguaje, poder e identidad*. Madrid: Editorial Síntesis, 1997.
- _____. *Le pouvoir des mots. Politique du performatif*. Paris: Éditions Amsterdam, 2004.
- CANDIDO, Antonio. *Formação da literatura brasileira: momentos decisivos*. 6. ed. Beolo Horizonte: Itatiaia, 2000.
- CARDIM, Fernão. *Tratados da terra e gente do Brasil*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1980.
- CARVALHO, José Murilo de. O Brasil e seus nomes. 2007. Disponível em: <http://www.revistadehistoria.com.br/secao/capa/o-brasil-e-seus-nomes>. Acessado em: 23/03/2015/
- CASTELLO, José Aderaldo. *A literatura brasileira: origens e unidade (1500 – 1960)*. São Paulo: Edusp, 2004. v. 1.
- CERTEAU, Michel de. *A invenção do cotidiano: artes de fazer*. Trad. Ephraim Ferreira Alves. 22. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014.
- CORBIN, Alan, COURTINE, Jean-Jacques, VIGARELLO, Georges. *História do corpo. Da Revolução à Grande Guerra*. Trad. João Batista Kreuch, Jaime Clasen. 2. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008. v. 2.
- CASTRO, Sílvio. *A carta de Pero Vaz de Caminha*. Porto Alegre: L&PM, 2010.
- CERTEAU, Michel de. História de corpos. In: *Projeto História. Corpo e Cultura*. São Paulo: PUC-SP, 2002. N.25.
- CHARTIER, Roger. *A História cultural: entre práticas e representações*. Rio de Janeiro: Bertrand, 1990.
- _____. O mundo como representação. Trad. Andréa Daher e Zenir Campos Reis. *Estudos Avançados*, 11 (5), 1991.
- CUNHA, Manuela Carneiro da. Imagens de índios do Brasil: o século XVI. *Estud. av.*, São Paulo, v. 4, n. 10, p. 91-110, Dec. 1990.
- DAHER, Andrea. Narrativas quinhentistas sobre o Brasil e os Brasil. In: FRAGOSO, João, GOUVÊA, Maria de Fátima. (Orgs.). *O Brasil colonial (1443 – 1580)*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2014. V.1
- _____. *Índios no Brasil: história, direitos e cidadania*. São Paulo: Claro Enigma, 2012.
- DARNTON, Robert. O beijo de Lamourette: mídia, cultura e revolução. Trad. Denise Bottman. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.
- DEL PRIORE, Mary. *Esquecidos por Deus: monstros no mundo europeu e ibero-americano: uma história dos monstros do Velho e do Novo Mundo (séculos XVI – XVIII)*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

- _____. *A história do corpo e a Nova História: uma autópsia*. In: *Revista USP*.
- D'EU, Conde. *Viagem militar ao Rio Grande do Sul*. Belo Horizonte: Itatiaia, São Paulo: Ed. da Universidade de São Paulo, 1981.
- DIDI-HUBERMAN, Georges. *O que vemos, o que nos olha*. Trad. Paulo Neves. São Paulo: Editora 34, 1998.
- DOMINGUES, Ângela. O Brasil nos relatos de viajantes do século XVII: produção de discursos sobre o Novo Mundo. In: *Revista Brasileira de História*. v. 28, núm.55, janeiro-junho, 2008.
- DUARTE, Constância Lima, MUZART, Zahidé Lupinacci. Pensar o outro ou quando as mulheres viajam. In: *Estudos feministas*. 16 (3). setembro-dezembro/2008.
- FERREIRA, Vítor Sérgio. Elogio (sociológico) à carne: a partir da reedição do texto 'as técnicas do corpo' de Marcel Mauss. In: *Coleção Arte e Sociedade*, Porto. Instituto de Sociologia, da Faculdade de Letras da Fundação Universidade do Porto, 2009.
- _____. Política do corpo e política da vida: a tatuagem e o body piercing como expressão corporal de uma ética da dissidência. In: *Etnográfica*. Revista do Centro em Rede da Investigação em Antropologia. Vol. 11 (2). 2007.
- FOUCAULT, Michel. *O corpo utópico, as heterotopias*. Trad. Salma Tannus Muchail. São Paulo: n-1 Edições, 2013.
- _____. *A ordem do discurso: aula inaugural no Collège de France, pronunciada em 2 de dezembro de 1970*. 22. ed. Trad. Laura Fraga de Almeida Sampaio. São Paulo: Edições Loyola, 2012.
- FRANÇA, Jean Marcel Carvalho. *A construção do Brasil na literatura de viagem dos séculos XVI, XVII, XVIII: antologia de textos (1591 – 1808)*. Rio de Janeiro: José Olympio, São Paulo: Unesp, 2012.
- _____. (Org.). *Mulheres viajantes no Brasil (1764 – 1820)*. Rio de Janeiro: José Olympio, 2008.
- FRAGOSO, João, KRAUSE, Thiago. Sistemas atlânticos e monarquias na época moderna: anotações preliminares. In: FRAGOSO, João, GOUVÊA, Maria de Fátima. (Orgs.). *O Brasil colonial: 1580 – 1720*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2014. V. 2.
- GANDAVO, Pero de Magalhães. *Tratado da Terra do Brasil/História da província Santa Cruz*. São Paulo: Universidade de São Paulo, 1980.
- GENETTE, Gérard. *Paratextos editoriais*. São Paulo: Ateliê Editorial, 2009.
- GIUCCI, Guillermo. *Viajantes do maravilhoso: o Novo Mundo*. Trad. Josely Vianna Baptista. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.
- KLINGER, Diana Irene. *Escritas de si, escritas do outro: o retorno do autor e a virada etnográfica*: Bernardo Carvalho, Fernando Vallejo, Washington Cucuruto, João Gilberto Noll, César Aira, Silvano Santiago. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2007.
- KRISTEVA, Julia. *Pouvoirs de l'horreur*. Essais sur l'abjection. Paris: Éditions du Seuil, 1980.
- KURY, Lorelai. Viajantes-naturalistas no Brasil oitocentista: experiência, relato e imagem. In: *História, Ciência e Saúde*. v. VIII (Suplemento).

- LIMA, Luiz Costa. *O controle do imaginário & a afirmação do romance: Dom Quixote, As relações perigosas*, Moll Flanders, Tristan Shandy. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.
- LISBOA, Karen Macknow. O Brasil dos naturalistas Spix e Martius: taxonomia e sentimento. In: *Acervo*. Rio de Janeiro, v. 22, n. 1. P. 279 – 194. Jan/jun 2009.
- MAUSS, Marcel. As técnicas corporais. In: *Sociologia e Antropologia*. Trad. Paulo Neves. 2. ed. São Paulo: Cosac Naify, 2015.
- MAWE, John. *Viagens ao interior do Brasil*. Trad. Selena Benevides Viana. Belo Horizonte: Itatiaia, São Paulo: Ed. da Universidade de São Paulo, 1978.
- MICHELAN, Kátia Brasilino. *Ceuta, para além da terra dos mouros: a fabricação histórica de um marco do império português (Século XV e início do XVI)*. Tese de doutorado. Universidade Estadual Paulista (Unesp), 2013.
- MUZART, Zahidé Lupinacci. A paixão das florestas ou as viagens de Mme. Van Langendonck. In: *Estudos Feministas*. Florianópolis 16(3): 424, setembro-dezembro/2008a.
- _____. Pensar o outro ou quando as mulheres viajam. In: *Estudos Feministas*. Florianópolis. 16(3), setembro-dezembro/2008b.
- _____. *Artimanhas nas entrelinhas: leitura do paratexto de escritoras do século XIX*. In: V Encontro Nacional da ANPOLL. 1990.
- OLIVEIRA, João Pacheco de. Os indígenas na fundação da colônia: abordagem histórica. In: FRAGOSO, João, GOUVÊA, Maria de Fátima. (Orgs.). *O Brasil colonial*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2014. v. 1.
- PINTO, Angelo C. O Brasil dos viajantes e dos exploradores e a química de produtos naturais brasileira. In: *Química Nova*, 18 (6), 1995.
- POHL, Johann Emanuel. *Viagem no interior do Brasil*. Trad. Milton Amado e Eugênio Amado. Belo Horizonte: Ed. Itatiaia, São Paulo: Ed. da Universidade de São Paulo, 1976.
- PRECIADO, Beatriz. *Testo Yonqui*. Madrid: Espasa, 2008.
- _____. *Manifesto contrassexual*. Trad. Maria Paula Gurgel Ribeiro. São Paulo: n-1 edições, 2014.
- PRESTES, Maria Elice Brzeznski et al. As origens da classificação de plantas de Carl von Linné no ensino de biologia. In: *Filosofia e História da Biologia*, v. 4, p. 101 – 137, 2009.
- POHL, Johann Emanuel. *Viagem no interior do Brasil*. Trad. Milton Amado e Eugênio Amado. Belo Horizonte: Ed. Itatiaia; São Paulo: Ed. da Universidade de São Paulo, 1976.
- RAMINELLI, Ronald. *Imagens da colonização: a representação de Caminha a Vieira*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1996.
- RUSSELL-WOOD, John. *Histórias do Atlântico português*. São Paulo: Editora Unesp, 2014.
- SANT'ANNA, Denise Bernuzzi. É possível uma história do corpo? In: SOARES, Carmem Lúcia. (Orga.). *Corpo e História*. 3. ed. Campinas, SP: Autores associados, 2006.

- SAINT-HILLAIRE, Auguste de. *Viagem ao Rio Grande do Sul, 1820 – 1821*. Trad. Leonam de Azeredo Penna. Belo Horizonte: Itatiaia, São Paulo: Ed. da Universidade de São Paulo, 1974.
- SANTOS, Dominique Vieira Coelho dos. Acerca do conceito de representação. In: *Revista de Teoria da História*. Ano 3, número 6, dez./2011. p. 27 – 53.
- SANTOS, Luiza Aparecida Oliva dos. *O percurso da indianidade na literatura brasileira: matizes da figuração*. São Paulo: Cultura Acadêmica, 2009.
- SIBILIA, Paula. *O homem pós-orgânico: a alquimia dos corpos e das almas à luz das tecnologias digitais*. 2. ed. Rio de Janeiro: Contraponto, 2015.
- TURNER, Bryan S. *Corpo e sociedade: estudos em teoria social*. 3. ed. Trad. Maria Silvia Mourão. São Paulo: Ideias & Letras, 2014.
- VAINFAS, Ronaldo. *A heresia dos índios: Catolicismo e rebeldia no Brasil colonial*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.
- VIEIRA, Antônio. Sermão da Sexagésima. In: *Sermões escolhidos*. São Paulo: Edameris, 1965.
- WELLEK, René, WARREN, Austin. *Teoria da literatura*. Lisboa: Europa-América, 1949.