



O navegador e o religioso: duas construções iniciais dos brasileiros¹

The navigator and the religious: two initial
constructions of the Brazilian

Virgínia Boechat

Bolsista da CAPES, Proc. 2117-14-2/ Universidade de Aveiro

PALAVRAS-CHAVE: LITERATURA DE VIAGENS, PERO VAZ DE CAMINHA, MANUEL DA NÓBREGA, ALTERIDADE, BRASILEIRO.

KEYWORDS: TRAVEL LITERATURE, PERO VAZ DE CAMINHA, MANUEL DE NÓBREGA, OTHERNESS (ALTERITY), BRAZILIAN IDENTITY.

1. Abordar algumas primeiras construções da imagem dos brasileiros é, a priori, uma tarefa em si mesma já cerceada por inevitáveis escolhas. Isto porque pensar em *primeiras construções* exige que se pense em *primórdios*, e esta noção pode ser tão variável quanto são variáveis as fronteiras e parâmetros a serem utilizados para os estabelecer. Assim, se fossem observados à luz da área da Arqueologia, por exemplo, seria possível dizer que os primórdios da ocupação brasileira reconstituem-se a partir de crânios paleoíndios que remontam a entre 11 e 7,5 mil anos atrás, encontrados sobretudo na Lagoa Santa, em Minas Gerais, e

¹ O presente estudo é um primeiro resultado de nossa Pesquisa Pós-Doutoral CAPES, em andamento na Universidade de Aveiro sob a supervisão do Prof. Doutor António Manuel Ferreira.

em outros sítios arqueológicos brasileiros². Da mesma maneira, a Antropologia apresentaria seus próprios parâmetros para considerar um início e suas derivas, a História outros, a Geografia outros, a História da Arte e da Literatura outros. Caso se resolvesse buscá-los em cada um dos maiores fluxos humanos que constituíram a população, haveria quem fosse procurar tais primórdios no movimento migratório dos povos ameríndios vindos da Ásia, ou no mundo ibérico, na França, na Holanda, na África iorubá e banto, nas migrações da Suíça, da Itália, da Alemanha, do Japão, da Turquia, e assim por diante.

Consideremos aqui, entretanto, que nasceu algo novo a partir do marco da chegada dos portugueses à costa sul-americana, algo que desencadearia a formação de um país. Assim sendo, quanto às primeiras imagens dos brasileiros, optamos por observá-las como as aparições e caracterizações dos habitantes do território que hoje é parte do Brasil tal como se encontram constituídos na primeira literatura³ escrita em língua portuguesa sobre o Brasil, dentre a qual escolhemos aqui especificamente apenas dois conjuntos para observação⁴. Nesse caso, como na abordagem de Tzvetan Todorov sobre a conquista da América, não procuramos identificar o que é ou não fato histórico, até porque o que se enquadra ou não dentro das categorias do verídico e do vero, e seu pacto de veracidade com o leitor, na época, seria bastante distinto daquilo que entendemos hoje como tal. Importa-nos aqui levantar como estes discursos montaram sujeitos, personagens, ações, adjetivações, e, assim, a imagem de uma sociedade.

² Mencionamos uma pesquisa da Fapesp na USP, porém ressaltamos que não há um consenso sobre o assunto da povoação da América, há teorias mais aceitas e outras menos, além de algumas mais difundidas mas que já são largamente refutadas por especialistas. A própria arqueologia, que escolhemos para exemplo, tem que estar sempre a se renovar e repensar a história a cada dado e datação nova. Reconhecendo que todas as ciências se renovam, elegemos apenas um exemplo de algo que é estudado e defendido por alguns arqueólogos, o que não é tido aqui necessariamente como uma verdade fechada e absoluta.

³ Aqui consideramos cartas como literatura, malgrado o fundo de polêmica que isso possa carregar; adotamos a conceituação do subgênero literário de literatura de viagens tal como trazida por Fernando Cristóvão em “Para uma teoria da literatura de viagens”, em que as cartas, relatos e relações são entendidas como parte integrante, e até fundamental, desse conjunto (cf. Cristóvão, 2002).

⁴ Sabemos que muito sobre o Brasil e sobre os brasileiros foi escrito também na literatura de viagens europeia em outras línguas e que tais relatos de navegantes, piratas, corsários, espões e todo tipo de aventureiros teve imensa contribuição para a construção da sua imagem no mundo, já que muitos foram verdadeiros *best sellers* de sua época. Aqui fazemos o caminho paralelo e vamos verificar a que ponto uma literatura de viagens que tendia a ser sigilosa, como a portuguesa, edifica também, para si, para o mundo e para os brasileiros, sua parte de imagem, juízos de valor e imaginário sobre os habitantes do Brasil.

É possível dizer que nascem, simultaneamente, e até um em função do outro, a imagem do Brasil e dos brasileiros no âmbito da literatura em português, por um lado, e a literatura de viagens escrita em português sobre o Brasil e sobre os brasileiros, por outro. Em muitos casos foi uma literatura escrita *do* e *no* Brasil mesmo, num florescimento já luso-brasileiro, por pessoas que igualmente já habitavam o local ou o habitaram por muitos anos. Ali encontramos os primórdios desses brasileiros descritos, qualificados, valorizados ou desvalorizados, construídos ao longo de algumas décadas da literatura de viagens em língua portuguesa, língua esta que, por sua vez, também nascia como noção e estrutura teorizadas, no aparecimento e publicação das primeiras gramáticas que também a descreviam, uma língua também que viria a ter em 1572 a publicação de seu maior cânone literário e cultural – *Os Lusíadas*.

O primeiro dos dois conjuntos que privilegiamos neste recorte constitui-se como a chamada *Carta de Pero Vaz de Caminha*, um dos mais célebres documentos do descobrimento do Brasil, escrito em 1500 e, acredita-se, ao longo do próprio período de encontro e reconhecimento oficial daquele novo território e novo povo achado pela armada de Cabral – *novo povo*, claro, do ponto de vista europeu, do homem que escreve a carta, já que não temos os relatos dos tupiniquins a testemunhar e valorar o mesmo encontro e a chegada daqueles novíssimos e peculiares homens vindos do mar⁵. Tal carta, dirigida ao rei D. Manuel I para dar notícia do achamento daquela terra, foi levada à Europa pela nau de Gaspar de Lemos, tendo então permanecido inédita até o século XIX. Mesmo não sendo o único documento português que se tem dessa primeira viagem oficial de descoberta, é o mais rico em detalhes, em juízos de valor⁶, em apresentação da população indígena que vivia naquela costa da Bahia, o que possibilita ser considerado o primeiro grande relato do

⁵ Fernando Cristóvão aponta que a dualidade entre descobridor e descoberto está ligada à iniciativa de um dos lados, que, por sua vez, liga-se também a uma dualidade entre dominador e dominado: “[...] não faz muito sentido uma certa corrente moderna que visa desvalorizar os Descobrimentos argumentando que também quem é descoberto descobre o descobridor... Obviamente que há equivalência entre as duas situações no plano meramente psicológico. Mas não no semântico nem no histórico, porque descobrir significa tomar a iniciativa, ter prioridade, assumir a liderança na condução do processo histórico até ao momento em que a relação descobridor/descoberto, dominador/dominado se alterem” (Cristóvão, 2000, s/n). Concordamos que não são alteráveis os polos entre descobridor como o português e descoberto como o indígena, mas é inegável que por parte dos descobertos haja também um tipo de descobrimento, que não desvaloriza a ideologia dos descobrimentos e todo o processo expansionista, mas, antes, torna-os mais complexos e os situa em relação e relações.

⁶ Mesmo que Caminha tenha o propósito, como também aponta Luís de Albuquerque, de ser o mais imparcial possível, “sem arriscar uma opinião pessoal, desígnio que de um modo geral cumpriu” (Albuquerque, 1989,

português navegador por excelência sobre os primeiros homens vistos por ele no Brasil – por alguém que tinha o encargo de justamente relatar essa experiência.

O segundo conjunto compreende cartas do padre Manuel da Nóbrega, primeiro jesuíta enviado em missão ao Brasil, no reinado de D. João III. Tendo vindo à Bahia, em 1549, na armada de Tomé de Sousa, como superior, Nóbrega trouxe consigo mais cinco irmãos para dar início a um longo trabalho missionário no território brasileiro, onde, passando por diversas capitanias, viveu até a sua morte, no Rio de Janeiro em 1570. Entre 1549 e 1568, descreve em suas cartas e demais escritos um dos mais notáveis e ricos retratos literários da sociedade brasileira quinhentista, sob seu olhar e julgamento eminentemente religiosos. Das cartas, lemos aqui apenas as duas primeiras, escritas no primeiro mês de chegada do jesuíta, portanto, são as que contêm as descrições iniciais daquela sociedade que ele então encontrava na Baía de Todos os Santos; são as primeiras relações desse religioso diante daquela sociedade, já vista como complexa e variada e já aproximadamente meio século distante da viagem de Caminha, cerca de cinquenta anos que produziram grandes transformações.

Portanto, se for observada a divisão nas clássicas (e sobretudo renascentistas) três unidades adotadas por Tzvetan Todorov para delimitar sua abordagem dos relatos de conquista da América pelos espanhóis (cf. Todorov, 1988, p. 4)⁷, teremos na nossa leitura dessas cartas sobre sua chegada e instalação no Brasil o recorte de *tempo* em um intervalo aproximadamente 5 décadas dos quinhentos, mais especificamente dois intervalos específicos dentro daqueles anos, o tempo de Caminha e o tempo de Nóbrega; como unidade de *espaço* temos o Brasil⁸, e, predominantemente a Bahia⁹; e como *ação* a ser levantada temos a percepção que os autores têm dos habitantes e da sociedade no Brasil.

p. 29), acaba por emitir valorações, como veremos, seja nas comparações, no vocabulário, nas surpresas que demonstra, ou mesmo nas tentativas de isenção de opiniões.

⁷ O trecho de T. Todorov aludido é: “Entre os vários relatos que temos à disposição, escolhi um: o da descoberta e conquista da América. Por conveniência, estabeleci uma unidade de tempo – os cem anos que seguem a primeira viagem de Colombo, isto é basicamente o século XVI. Estabeleci também uma unidade de espaço – a região do Caribe e do México, chamada à vezes de Meso-América, e, finalmente, uma unidade de ação – a percepção que os espanhóis têm dos índios será meu único assunto, com uma exceção, no caso de Montezuma e os seus” (1988, p. 4).

⁸ Obviamente que este território foi bastante variável no século XVI, e ainda durante muito tempo, além disso, houve a oscilação e polêmica entre os próprios nomes de Vera Cruz, Santa Cruz e Brasil, mas consideramos o florescimento dessa sociedade que se tornaria parte do Brasil.

⁹ Caminha, por motivos da viagem ter prosseguido para o Oriente depois da estada de uns dias na costa baiana, só poderia mesmo descrever aquele pequeno recorte da costa; mas Nóbrega, mesmo estando ainda na Bahia,

Principalmente no caso de Nóbrega, esta percepção já se diferencia daquela privilegiada no trabalho de Todorov, pois é excedida ali a condição do outro apenas como outro exterior. Se o escrivão navegador só pode construir seu relato com um olhar de exterioridade e diferença sobre aqueles habitantes do novo mundo, o jesuíta já está numa relação mais complexa com a sociedade que descreve, por ser também ele mais um dos luso-brasileiros, ou habitante daquela terra, e ainda assim se distanciar em tantas críticas e condenações, como um *eu* em relação ao *outro* ou *outros*. Delineia-se, portanto, nos dois conjuntos, um caminho visível, já de início, que vai da observação do outro absolutamente exterior e desloca-se com a passagem das décadas à leitura do outro também como grupo específico, como grupo social distinto, e mesmo “outrem em relação a *mim*”¹⁰. O inegável é que os dois autores, ao construir relatos sobre os habitantes do Brasil, seja por fora ou por dentro dos grupos e das sociedades que descrevem, também acabam por compor uma imagem de si mesmos, por expor suas cosmovisões, suas fragilidades, suas limitações, suas contradições, suas convicções, suas atitudes.

2. Na *Carta de Pero Vaz de Caminha*, destacamos de início três narrativas sequenciais dos primeiros encontros portugueses com o povo tupiniquim, grupo que então habitava aquela parte da costa onde hoje é a Bahia; são pequenos relatos que se encontram permeados por descrições, ora mais breves, ora mais detalhadas. É claro que o grupo não é tratado em sua identidade do tronco tupi ao longo da carta, e dificilmente poderia ser, em um contato tão breve e entre línguas tão distintas, mas assim também não o é em parte das leituras críticas dessa carta, exceto pelos termos *ameríndios*, *indígenas*, *índios*, *nativos*, *gentios*, mesmo em algumas leituras relativamente recentes, embora haja também algumas excelentes anotações críticas do documento¹¹. Caminha, aliás, nem sequer os nomeia, nem em português; o escrivão da armada de Cabral não os chama de índios ainda, sendo ao longo desses três momentos inicialmente chamados apenas de *homens*, e *homens pardos*, nos dois primeiros episódios, e de “homens da terra, mancebos e de bons corpos”, no terceiro, neste último caso referindo-se especificamente a dois rapazes.

no seu primeiro mês de missão brasileira, já descreve outra capitania, a de Pernambuco.

¹⁰ Todas essas possibilidades de entendimento da questão do outro são trazidas por Todorov ao explicar que abordará o outro como *outro exterior* nos relatos da descoberta e conquista do México (cf. Todorov, 1988, p. 3).

¹¹ Como, por exemplo, na ótima anotação explicativa do volume organizado por J. Amado e L.C. Figueiredo (2001).

A primeira destas pequenas narrativas inseridas na carta é datada de 23 de abril, quinta-feira, dia seguinte ao avistamento do Monte Pascoal: “[...] e chegaríamos a esta ancoragem às 10 horas, pouco mais ou menos, e dali houvermos vista de homens que andavam pela praia, obra de sete ou oito [...]” (1989, p. 10). É de se notar que nessa primeira visão é retratado um conjunto humano, sem mais características; são, por enquanto, vistos dos navios e embarcações menores, como parte daquela paisagem¹² nova, e formam um bloco reduzido de pessoas na praia. Mas essa primeira narração tem continuidade, já que é enviado um batel com Nicolau Coelho, “para ver aquele rio”, segundo o relato, e que acaba por ser oficialmente o primeiro português a contatar os habitantes.

[...] e tanto que ele começou para lá de ir, acudiram pela praia homens, quando dois, quando três, de maneira que quando o batel chegou à boca do rio eram ali dezoito ou vinte homens pardos, todos nus, sem nenhuma coisa que lhes cobrisse suas vergonhas; traziam arcos nas mãos e suas setas; vinham todos rijos para o batel e Nicolau Coelho fez sinal que pusessem os arcos [no solo]¹³ e eles os puseram; ali não pôde deles haver fala nem entendimento que aproveitasse, por o mar quebrar na costa [...]. (Caminha, 1989, p. 10)

Nesse trecho, estabelece-se uma primeira comunicação, não verbal, entre Nicolau Coelho e o grupo de homens daquela costa. Essa resposta, que foi por tanto tempo decodificada como indicativo de obediência e subserviência, o ato de pousar os arcos a partir do sinal feito pelo português, pode perfeitamente ser lida apenas como um indicador de predisposição para o entendimento. Paradoxalmente, é o momento em que Caminha constata a impossibilidade de diálogo, o ruído na comunicação, que acaba por ser atribuído pelo escrivão ao forte barulho das ondas que ali batiam. Não deixa de se mostrar bastante interessante essa identificação, se pensarmos que alguns navegantes, ainda homens bastante marcados pela Idade Média, tendiam a ler na natureza sinais divinos, signos da vontade de Deus, porém Caminha, nesse instante, faz um outro percurso e transfere à natureza o ruído que é da incomunicabilidade humana.

No meio desse episódio inicial, já estão descrições físicas, ainda gerais, *todos nus*, providos de armas rudimentares e *rijos*. A nudez, em geral, naquele tempo, era considerada na Europa como um traço cultural de selvageria, ou mais, de ausência mesmo de cultura.

¹² Todorov aponta que para os relatos de Colombo os índios interessam por serem parte da paisagem (cf. Todorov, 1989, p. 33).

¹³ Acréscimo do diretor do volume.

Todorov aponta que é justamente esta a primeira característica mencionada no relato do encontro de Colombo com os índios, as *gentes nuas*, e que a ausência de roupa simboliza para o navegador a ausência de cultura, afinal, para ele, quando Adão e Eva foram expulsos do paraíso, foram também vestidos, e isso está na base de toda a sua cultura (cf. 1988, pp. 33-34). Porém, a nudez indígena não é propriamente julgada por enquanto, na carta de Caminha, a não ser muito sutilmente como pelo vocábulo *vergonhas*, que mesmo sendo ali sinônimo de específicas partes do corpo, carrega inevitavelmente o valor cultural que são atribuídas a estas partes – *vergonha, tabu, interdição, culpa* – mas que aqueles homens recém encontrados curiosamente não demonstram ter. Seria mais justo talvez declararmos que são julgados, nesse ponto, pela língua e pela cultura de Caminha mais do que pelo sujeito de Caminha.

Ali inclusive, já são feitas algumas trocas de pequenos objetos, um barrete, uma carapuça e um sombreiro, por parte do português, um cocar (chamado de *sombreiro de penas* por Caminha) e um fio feito com continhas brancas (chamado por ele de *ramal*), por parte do índio, procedimento que indica o possível estabelecimento de uma relação pacífica, indícios tanto já trabalhados pela crítica, e, portanto, escusaremos de os esmiuçar. Interessam-nos, contudo, neste ponto, apenas sublinhar como esta constitui-se como uma das muitas sutis tentativas de Caminha de ressaltar características de docilidade e pacificidade naqueles habitantes.

Dá-se na sexta-feira, dia 24, pela manhã, o segundo episódio de contato, se assim pode ser considerado, pois é apenas um contato visual, quando “seriam já na praia junto ao rio obra de sessenta a setenta homens, que se juntaram ali pouco a pouco” (1989, p. 10). O mais interessante desse trecho, a despeito da falta de relatos indígenas que nos pudessem ser deixados, é que nos permite intuir ou imaginar – nós também como sujeitos desta leitura – a curiosidade por parte dos tupiniquins, que parecem se juntar, cada vez em maior número, para ver aqueles visitantes inusitados que por ali então aparecem.

Mais adiante, em sua navegação pela costa, “dez léguas donde nos alevantamos” como relata, encontram um potencial porto muito seguro, com recifes e entrada larga, onde ocorre o terceiro momento que destacamos como início do contato humano. Afonso Lopes, um dos pilotos, ao ir sondar o porto, captura dois jovens para levá-los ao capitão: “tomou em uma almadia dois daqueles homens da terra, mancebos e de bons corpos, e um deles trazia um arco e seis ou sete setas, e na praia andavam muitos com seus arcos e setas, e não lhe aproveitavam [...]” (1989, p. 11). O episódio, conforme aponta também Luís de Albuquerque, possibilita que tais homens sejam percebidos bem de perto e que suas descrições ganhem uma maior riqueza de detalhes (cf. Albuquerque, 1988, p. 28). Caminha

opta pelo relato que se pretende isento de críticas negativas, inclusive demarcando que eles têm bom físico e feições, mas inevitavelmente demarca o conhecimento e descrição pela via da diferença, apesar de oscilar muitas vezes, e ter sempre um dado de sua própria cultura como referencia comparativa¹⁴:

A feição deles é serem pardos [à]¹⁵ maneira de avermelhados, de bons rostos e bons narizes bem feitos; andam nus sem nenhuma cobertura, nem estimam nenhuma coisa cobrir nem mostrar suas vergonhas, e estão acerca disso em tanta inocência como estão em mostrar o rosto; traziam ambos os beiços de baixo furados e metidos por eles seus ossos de osso branco [...], o trazem ali encaixados que lhes não dá paixão, nem lhes turva a fala, nem comer nem beber. [...] Os cabelos seus são corredios e andavam tosquiados de tosquia alta mais do que sobre pentem de boa grandura, e rapados até por cima das orelhas; e um deles trazia por baixo da solapa, de fonte a fonte, por detrás, uma maneira de cabeleira de penas de ave [...]. (Caminha, 1989, p. 11)

A partir desse trecho, a noção de uma inocência dos indígenas é várias vezes reforçada na carta, por diferentes ações e caracterizações; mas a inocência aqui, notemos, diz respeito especificamente à constatação de que eles não demonstram qualquer sentido sexualizado ou de interdição sexual com relação a seus genitais, aos quais Caminha chama novamente de *vergonhas*, que deveria ser, afinal, o vocábulo mais delicado e educado para os descrever ao rei. Aqueles rapazes não *intentam cobrir*, mas também *não intentam mostrar* seus órgãos, pois não aparentam carregar neles sentido mais do que carregam nos próprios rostos – aí a inocência é não apenas a isenção de culpa, mas também a isenção de intencionalidade. E Caminha prossegue, ressaltando as características físicas, a cor da pele e constituição física, os ornamentos do rosto, sem poder ainda detectar que toda essa indumentária tinha valoração cultural, como indicadores de inúmeros posicionamentos e condições dentro do grupo.

Muito já se apontou, em leituras sobre essa carta, sobre algum estranhamento de Caminha pela ausência de cumprimentos ou honrarias em relação ao capitão e aos outros integrantes da armada por parte desses dois rapazes, quando recebidos na nau. Também

¹⁴ O índio salpicado de penas é como São Sebastião cravejado de flechas, as cabanas indígenas são como as de Entre Douro e Minho, os ouriços verdes de árvores são como os de castanheiros, e assim por diante; mesmo os nomes utilizados para objetos por ele desconhecidos, como o cocar, são nomes adaptados do universo europeu, como *sombreiro de penas* ou *barrete de penas*.

¹⁵ Acréscimo da edição.

já foi apontado por outros leitores o movimento de Caminha preencher lacunas do entendimento, na dificuldade de comunicação com eles, com sua própria vontade de que haja riquezas na terra, como ouro e prata, o que pode ser visto quando um dos jovens “começou a acenar com a mão para a terra e depois para o colar, como quem dizia que havia ouro” (Caminha, 1989, pp. 11-12). O mesmo gestual que leva a essa conclusão repete-se com a prata e, para criar o esboço de uma base lógica, repete-se ainda com o papagaio, já que tal ave eles já sabiam haver na terra. Também já foi bastante lida¹⁶ a cena de terem eles dormido, sem maiores cerimônias, em tapetes ali presentes.

São outros dois segmentos, neste episódio, que chamam mais a nossa atenção. O primeiro é o relato do estranhamento daqueles mancebos em relação à comida, o que em algumas literaturas europeias da Idade Média já era caracterizante de povos tidos como selvagens. O segundo ponto está em Caminha fazer a descrição “de suas vergonhas, as quais não eram fanadas”, e, portanto, relatar que não eram circuncisados¹⁷, característica que demonstra neles um sinal de ausência de algumas das maiores religiões que eram consideradas de “infiéis” pelo português quinhentista, a judaica e a islâmica; mais adiante, complementa essa constatação, ao formular a percepção de que os índios não têm religião nem ídolos. Pouco depois, em um já quarto episódio, descreve a genitália das mulheres indígenas, e, com base em um sutil julgamento estético, faz um jogo de palavras entre *vergonhas* e *não ter vergonha*:

Ali andavam entre eles três ou quatro moças bem moças e bem gentis, com cabelos muito pretos compridos pelas espáduas, e suas vergonhas tão altas e tão cerradinhas, e tão limpas de cabeleiras que de as nós muito bem olharmos não tínhamos nenhuma vergonha. (Caminha, 1989, pp. 13-14)

Mais adiante, o escrivão retoma a descrição dos corpos das mulheres, menciona, também sobre elas, a inocência, e repete o mesmo jogo de palavras.

Na manhã do sábado, os dois jovens tupiniquins são levados de volta, vestidos, com camisas e carapuças, tendo sido com eles enviado já um degredado, Afonso Ribeiro, para recolher informações. Quando são vistos novamente já estão nus, segundo a carta, e, em meio ao processo de abastecimento de água dos barris portugueses, com outros índios, ajudam os homens de Cabral, depois se vão: “Dali se partiram os outros dois mancebos, que não os vimos mais” (1989, p. 13). Esse momento demonstra que, apesar de não ter

¹⁶ Ver, por exemplo, Luís de Albuquerque (1989).

¹⁷ Sobre isto ver nota da edição de J. Amado e L.C. Figueiredo (2001).

atribuído uma nomeação, ou tentado obter deles alguma nomeação para si mesmos, Caminha os viu com características individuais, o que é bastante peculiar em primeiros contatos com o outro exterior.

Alguns últimos pontos merecem algum comentário no relato contido nesta carta, pois não pretendemos nos deter na leitura da primeira missa ou outros pontos já bastante comentados pela fortuna crítica. Caminha, ao final caracterização dos órgãos genitais das indígenas, mais uma vez, ressalta que “Ali não houve mais fala nem entendimento com eles por a berberia deles ser tamanha que se não entendia nem ouvia ninguém” (1989, p. 14). Este é um dos poucos trechos que contêm alguma valoração negativa, e os coloca em comparação logo com o bárbaro¹⁸, que é, contudo, ainda nessa época, aquele contra o qual qualquer guerra cristã é em princípio, e por princípio, justa e santa¹⁹. Mas Caminha se refere ao não entendimento, que atribui ser causado apenas pelo lado dos índios e sua falta de civilização, seu barulho e alvoroço ali subentendidos.

Um ponto crucial está no episódio em que Diogo Dias, almoxarife de Sacavém, “homem gracioso e de prazer”, leva um gaiteiro à terra:

[...] meteu-se com eles a dançar, tomando-os pelas mãos, e eles folgavam e riam e andavam com ele muito bem ao som da gaita; depois de dançarem, fez-lhes ali, andando no chão, muitas voltas ligeiras e salto real de que eles se espantavam e riam e folgavam muito; e conquanto os com aquilo muito segurou e afagou, tomavam logo uma esquiviza como monteses, e foram-se para cima. (Caminha, 1989, p. 18)

Cristaliza-se, talvez então, a primeira imagem de um povo que gosta de música e de dançar, mas que é também imprevisível como são alguns animais. Mais adiante dançam novamente “ sempre ao som de um tambor [...] em maneira que são muito mais nossos amigos que nos seus” (1989, p. 23). Outro momento de caracterização negativa e de identificação dos tupiniquins com animais encontra-se na dedução a que Caminha chega, ao concluir ser aquela uma “gente bestial e de pouco saber, e por isso são assim esquivos”,

¹⁸ Se berberes são povos do norte da África, parece claro haver uma metonímia em relação ao tratamento dos mouros.

¹⁹ Sobre a questão da associação do índio como um bárbaro, ver Hansen, “A servidão natural do selvagem e a guerra justa contra o bárbaro” (Hansen, 1998). Acerca disso, é importante mencionar também que no mesmo ano em que os mouros eram expulsos da Espanha, Colombo cruzava o atlântico rumo à América, portanto, são assuntos contemporâneos entre si, apesar de parecerem tão opostamente direcionados, um ao passado e outro ao futuro.

após comparar os índios a animais fugidios, “como pardais de cevadouro” (1989, p. 18). Na mesma frase, pondera ainda sobre essa reflexão e comparação:

[...] eles, porém, andam muito bem curados e muito limpos e naquilo me parece ainda mais que são como aves ou alimárias monteses, que lhes faz o ar melhor pena e melhor cabelo que às mansas, porque os corpos deles são tão limpos e tão gordos e tão formosos que não podem mais ser; e isto me fez presumir que não têm casas nem moradas a que se acolham, e o ar a que se criam os faz tais [...] (Caminha, 1989, p. 18)

Na carta, são apresentados os desenhos corporais dos indígenas, “daquelas pinturas quartejados, outros de metade, outros de tanta feição como em panos de armar”; também é descrita pela primeira vez uma taba tupiniquim. Desse modo, o relato fornece indícios de ter sido escrito em vários dias e durante mesmo a estada e contato com aqueles homens, pois algumas conclusões acabam por ser modificadas ao longo dos dias, como é o caso da dedução de que aqueles habitantes não tinham casa, repetida ainda, antes que seja descrita a aldeia e suas construções, segundo o que foi presenciado por degredados:

[...] foram bem uma légua e meia a uma povoação de casas, em que haveria nove ou dez casas, as quais diziam que eram tão compridas cada uma que como esta nau capitaina; e eram de madeira e das ilhargas de tábuas e cobertas de palha de razoada altura, e todas em uma só casa, sem nenhum repartimento; tinham de dentro muitos esteios, e de esteio a esteio uma rede atada pelos cabos em cada esteio, altas em que dormiam, e debaixo, para se aquecerem, faziam seus fogos; e tinha cada casa duas portas pequenas, uma em um cabo e outra no outro; e diziam que em cada casa se acolhiam trinta ou quarenta pessoas, e que assim os achavam, e que lhes davam de comer daquela vianda que eles tinham, a saber, muito inhame²⁰ e outras sementes que há na terra [...]. (1989, p. 20)

Outro ponto a ser destacado está numa primeira imagem da maternidade tupiniquim; o escritor repara que uma das mulheres trazia uma criança presa a si, sendo o primeiro relato desse costume naquele litoral: “Também andava aí outra mulher moça com um menino ou menina no colo, atado com um pano, não sei de quê, aos peitos, que lhe não

²⁰ Trata-se de mandioca, raiz que Caminha procurou nomear com referência em outra, que provavelmente lhe pareceu a mais semelhante dentre as que ele conhecia.

parecia senão as perninhas; mas as pernas da mãe e o mais não traziam pano algum” (Caminha, 1989, p. 17).

Por fim, Pero Vaz de Caminha relata a D. Manuel que, além dos dois degredados que são ali deixados, permanecem “mais dois grumetes, que esta noite se saíram desta nau no esquite em terra fugidos, os quais não vieram mais; e cremos que ficarão aqui porque de manhã, prezando a Deus, fazemos daqui nossa partida” (1989, p. 25). Assim sendo, ficam os quatro primeiros portugueses naquela *Terra de Vera Cruz*, ou *Ilha de Vera Cruz*²¹ – dois condenados e dois fugidos –, portanto, dois por obrigação²² e dois por decisão própria.

3. Na primeira carta de Manuel da Nóbrega em terras brasileiras, destinada ao padre Simão Rodrigues em Lisboa, situada e datada – Baía, 10 de abril de 1549 –, o jesuíta demonstra a intenção de relatar sua chegada e de seus irmãos missionários à colônia: “Achamos a terra de paz e quarenta ou cinquenta moradores na povoação que antes era. Receberam-nos com grande alegria; e achamos huma maneira de igreja, junto da qual logo nos apou-sentamos hos Padres e Irmãos em humas casas a par della, que nam foy pouca consolação para nós para dizermos missas e confessarmos” (Nóbrega, 1955, pp. 18-19). Assim têm início o conjunto de relatos dos trabalhos da Companhia de Jesus na Baía de Todos os Santos, e como na carta de quase cinquenta anos antes, Nóbrega declara encontrar homens pacíficos – em Vila Velha ou Povoação Pereira, segundo nota de Serafim Leite –, e ressalta a alegria daqueles habitantes no ato de receber os religiosos.

Manuel da Nóbrega prossegue e relata sobre os procedimentos de confissão da gente de Salvador, então chamada por ele de *nova cidade*: “a gente da terra vive toda em pecado mortal e nom há nenhum que deixe de ter muytas negras das quais estão cheos de filhos, e hé grande mal. Nenhum delles se vem confessar ainda; queira N. Senhor que o fação ainda” (1955, p. 19). Ao tratar do concubinato dos luso-brasileiros, o padre utiliza o termo *negras* em referência às indígenas e acaba por cristalizar a noção de quão comum era tal prática. A percepção de Nóbrega acerca desses *homens da terra*, descendentes dos portugueses, pende para o problema do desvio em relação aos sacramentos e preceitos católicos²³, e

²¹ Na primeira página da carta, Caminha chama de *Terra de Vera Cruz*, na última, ao assinar, chama de *Ilha de Vera Cruz*.

²² O documento conhecido como *Relação do piloto anônimo* narra ainda que estes degredados, ao serem ali deixados, começaram a chorar e foram consolados pelos naturais.

²³ Nesse caso, como aponta também a nota à edição, *gente da terra* refere-se “aos portugueses e seus filhos”, que ali viviam. Nóbrega esperar sua confissão indica que se trata de homens batizados (Nota de Serafim Leite, In Nóbrega, 1955, p. 19).

sobre os quais, nos anos vindouros, terá tantas vezes que pedir conselhos aos superiores para pensar em como encaixar tanta diversidade nos sacramentos.

Entretanto, Nóbrega, ao trazer a denúncia do que considera o pecado desses habitantes, de certa forma também traz à luz a existência da atitude desses mesmo homens, seu rosto, seu gesto ou máscara, como subjetividades desviantes encenadas em linguagem. São homens sem nome mencionado, mas de *toda*²⁴ uma sociedade de ascendência europeia, em pleno século XVI, que recusam um sacramento importante como a confissão e adotam a poligamia do dominado, do substrato indígena, e com as mulheres indígenas. Portanto, sua atitude é *colocada em jogo* através do texto, no sentido semelhante ao que comenta Agamben em “O autor como gesto” sobre os registros, trabalhados por Foucault, sobre internados tidos como infames (cf. Agamben, 2007). Apenas na carta de 6 de janeiro de 1550, também dirigida a Simão Rodrigues, o jesuíta pedirá a vinda de inquisidores, e não propriamente para os casos de poligamia ou concubinato, mas para controle da escravidão ilegal²⁵. Assim, a vida ou morte desses homens não está propriamente a ser decidida, não é o que está *em jogo* ainda, mas sua condenação eterna ou sua salvação, na visão do religioso, no sentido último de existência. Seu gesto coletivo e anônimo de coro silencioso, na liberdade de sua atitude de recusa e afirmação, paradoxalmente fica-nos pelas palavras de Nóbrega, mas pode ser lido como impressionante resistência em meio ao mundo empossado pela hegemonia colonial católica ibérica.

A primeira menção aos índios, já assim tratados como índios, e *índios desta terra*, encontra-se na descrição do colégio para ensino de doutrina, de leitura e de escrita aos meninos, até que sejam aptos ao batismo – mais uma vez um sacramento é ressaltado como objetivo central. Nóbrega defende que lhes ensinar é “bom modo este para trazer hos índios desta terra, hos quaes tem grande desejos de aprender e, preguntados se querem, mostram grandes desejos” (Nóbrega, 1955, p. 20). Adiante, ressalta que “Todos estes [indígenas]²⁶ que tratam conosco, dizem que querem ser como nós, senão que nom tem com que se cubrão como nós [...]” (Nóbrega, 1955, p. 20). O jesuíta ressalta, portanto, a vontade de conversão e de aquisição do costume de vestir-se, quando devemos ter em

²⁴ A totalidade é adotada pelo relato de Nóbrega.

²⁵ “Nesta terra todos os homens ou a maior parte têm a consciência sobrecarregada por causa dos escravos que possuem contra a razão [...]. Pois que os sacerdotes daqui não fazem nisto nenhum escrúpulo, o melhor remédio seria que El-Rei mandasse inquisidores e comissários para fazer libertar os escravos [...]” (Carta a Pe. Simão Rodrigues, Porto Seguro, 6 de janeiro de 1550, Nóbrega, 1955, p. 80).

²⁶ Acréscimo nosso.

mente também o fator de mudança de lugar social que o indígena alcança, numa sociedade colonial como aquela, ao tornar-se cristão e vestido, ou seja, ao ser assimilado. Mesmo o escravo cristão não é igual ao escravo não-batizado.

Nóbrega continua narrar e enumerar mais indícios da vontade de conversão, a aproximação ávida dos índios quando ouvem que há missa, seu ato de prostrarem-se de joelhos e demonstrarem grande fé, seus vários gestuais de devoção. Sobre um dos caciques indígenas, Nóbrega detém mais seu relato e aproveita para dar parte de um hábito que impressiona muito os europeus da época:

[...] e já hum dos principaes delles aprende a ler e toma lição cada dia com grande cuidado e em dous dias soube ho A B C todo, e ho ensinamos a benzer, tomando tudo grandes desejos. Diz que quer ser christão e nom comer carne humana, nem ter mais de huma molher e outras cousas; somente que há de ir à guerra e os que cativar vendê-los e servir-se delles porque estes desta terra sempre tem guerra com outros e asi andão todos em discordia. Comem-se huns a outros, digo hos contrários. (Nógreba, 1955, p. 20)

Percebemos que para ele o líder indígena apresenta grande inteligência, facilidade e vontade de aprender, mas, por outro lado, também é importante ter em vista que essas qualificações, de certa forma, também são uma justificação até mesmo para presença jesuíta naquela terra e toda a larga empresa da Companhia de Jesus. Fator de grande importância é a menção ao hábito indígena de comer carne humana dos inimigos. Apenas cerca 27 anos²⁷ depois esse hábito será mais esmiuçado pelas descrições de Gândavo, que pontua que alguns diferentes grupos têm diferentes hábitos antropofágicos, extremamente ritualizados e com finalidades diversas. Mas, por enquanto, é um hábito que causa estranheza e indignação aos olhos do religioso português, costume de que Pero Vaz de Caminha ainda não tem conhecimento em sua carta, cerca de cinquenta anos antes.

Ao descrever a coletividade indígena e apontar nesta a ausência de religião, Nóbrega acaba por reafirmar a hipótese de Caminha – mesmo que não tenha lido ou tido acesso à carta do escrivão, que ficou inédita. Isso porque esse tipo de opinião parece ter sido um lugar comum naquelas primeiras cinco décadas, no que diz respeito ao Novo Mundo:

²⁷ Considerando-se a publicação em Lisboa de *História da Província de Santa Cruz*, mas houve versões anteriores desta obra.

Hé gente que nenhum conhecimento tem de Deus, nem de idolos, fazem tudo quanto lhe dizem. [...] Trabalhey por tirar em sua lingoa as orações e algumas pratic[as de] N. Senhor, e nom posso achar lingoa que mo saiba dizer, porque sam elles tam brutos que [nem vocábulo tem]²⁸. (Nóbrega, 1955, p. 21)

Nóbrega conta ainda sobre Caramuru, que não está assim nomeado, mas tratado por “hum homem que nesta terra se criou de moço”, com genro, ou seja, familiares na terra, e grande papel na paz junto aos indígenas, “por serem elles seus amigos antigos” (Nóbrega, 1955, p. 21). Assim já inferimos ser um jovem de origem europeia com grande circulação na comunidade indígena – como é a figura do Caramuru, Diogo Álvares. Também relata sobre outro cacique, “hum Principal delles já christão baptizado”, e daí decorre que esteja mal com sua família:

Anda muito fervente e grande nosso amigo; demos-lhe hum barrete vermelho que nos ficou do mar e humas calças. Traz-nos peixe e outras coisas da terra com grande amor. Nom tem ainda noticia de nossa fé, insinamos-lha; madrugua muyto cedo a tomar lição e depois vai aos moços a ajudar às obras. (Nóbrega, 1955, p. 22)

Logo após uma cena bastante semelhante às dos primeiros contatos de troca entre os homens da armada de Cabral e os homens tupiniquins, relatada por Caminha, Nóbrega, narrando uma outra troca, barrete e roupas por um lado, peixes e produtos por outro, ressalta o amor com que aquele homem traz-lhes os produtos, a obstinação e a capacidade de trabalho neste indígena. Isso contrasta bastante com a preguiça que atribuirá ao colono luso-brasileiro na carta escrita também a Simão Rodrigues, de Porto Seguro, 6 de janeiro de 1550, já mencionada, como o documento em que pede a intervenção de inquisidores:

E é muito difficil tirar este abuso [da escravidão ilegal], porque os homens que cá vêm não tem outra vida senão a dos escravos, que lhes pescam e buscam de comer, tanto domina aqui a preguiça e se dão às coisas sensuais e a diversos vícios, nem curam de estar excomungados conservando os ditos escravos. (Nóbrega, 1955, p. 80)

²⁸ As partes entre colchetes indicam, nesta citação, trechos ilegíveis nos originais, mas que foram supridos por cópias, e assim estão na edição de Serafim Leite (Nóbrega, 1955, p. 21).

Assim vemos que a preguiça é atribuída, por Nóbrega, ao colono de origem portuguesa, não aos indígenas, que contrastam absolutamente com essa imagem.

Mais adiante, ainda na primeira carta da Baía de Todos os Santos, Nóbrega anuncia a ida a Ilhéus e Porto Seguro do padre Leonardo Nunes (um dos outros irmãos que com ele veio na armada de Tomé de Sousa), para: “confessar aquella gente que tem nome de christãos, porque me disserão de lá muytas miserias, e asi a saber o fruto que na terra se pode fazer” (1955, p. 23). Manual da Nóbrega, porém, neste ponto, não especifica quais as *miserias* atribuídas àquela população. Ao mencionar ainda os planos de ir a Pernambuco, “huma povoação grande, das mayores e melhores desta terra”, o religioso, mais uma vez, coloca o problema do desvio da população de origem portuguesa:

Esta me parece agora a mayor empresa de todas, segundo vejo a gente docel, somente temo ho mao exemplo que o nosso christianismo lhes dá, porque há homens que há bij e x annos que se nom confissão, e parece-me que poem a felicidade em ter muytas molheres. (Nóbrega, 1955, p. 24)

O que ele chama de *nosso cristianismo* aí é o conjunto de cristãos que, segundo ele, estão em desvio com os sacramentos e preceitos da doutrina cristã, e que embota o trabalho de conversão da gente dócil. E ele complementa ainda, “Dos sacerdotes ouço cousas feas”, o que o leva a pedir um vigário geral para a terra: “que mais moverá ho temor da justiça [que ho] amor do Senhor” (Nóbrega, 1955, p. 24). Ao final desta primeira carta, Nóbrega aponta que “Estão espantados de ver a majestade com que entramos e estamos, e temem-nos muyto, ho que tambem ajuda, muyto há que dizer desta terra, mas deixo-o ao comento dos caríssimos Irmãos” (Nóbrega, 1955, p. 25).

Apenas na carta seguinte, situada e datada da Baía em 15 de abril de 1549, bem mais sucinta, que parece complementar a primeira e que será enviada na mesma caravela, Nóbrega é mais incisivo quanto ao clero ali encontrado por ele. De acordo com o jesuíta, “Cá há clerigos, mas hé a escoria que de lá vem [...]. Non se devia consentir embarcar sacerdote sem ser sua vida muyto approvada, porque estes distruem quanto se edifica [...]” (Nóbrega, 1955, p. 26). Isto dá margem ainda para que repita, ao final desta carta, o pedido de um vigário geral. Ainda nesta segunda correspondência, menciona um indígena já doutrinado e preparado para o batismo, “ho qual era mayor contrario que hos christãos ategora teverão; recebeo[-o] com amor” (Nóbrega, 1955, p. 27), o que Nóbrega deixa subentendido como uma importante vitória da missão. Quanto à apresentação dos indígenas, que chama novamente de *negros*, declara que “Estão estes Negros muyto espantados de nossos officios divinos. Estão na igreja, sem lhes ninguem insinar, mais que os nossos christãos. Finalmente

perdem-se à mingoa” (Nóbrega, 1955, p. 27). A cena dos índios maravilhados com o ritual da missa e com a fé não deixa de ser uma reafirmação do que está relacionado na primeira missa da Carta de Pero Vaz de Caminha, potencial de devoção que também deve ter feito parte do imaginário e conhecimento por parte dos jesuítas acerca do Brasil.

Por fim, um elemento interessante a ser sublinhado está na crença que Manuel da Nóbrega demonstra ter no mito da remota passagem de São Tomé pelas terras americanas; com apoio de um testemunho de “pessoa fidedigna”, segundo aponta, menciona que as raízes (de mandioca) haviam sido trazidas por Tomé aos índios e que havia pegadas suas marcadas em uma rocha, as quais iria ver pessoalmente; conforme anotação, em agosto do ano seguinte o jesuíta já as teria ido ver (cf. Nóbrega, 1955, p. 27).

4. Da *Carta de Pero Vaz de Caminha*, que, como mencionamos, ainda não nomeia como índio nem *indígena* o habitante daquela costa descoberta, mas os trata por *homens*, *homens da terra*, *homens pardos*, é possível levantar uma descrição inicial dos tupiniquins como uma massa que faz parte da paisagem, conjunto de pessoas na praia, mas que depois ganha gradualmente alguns contornos individuais, mancebos, um velho, mulheres específicas, crianças. Como coletividade são vistos como *homens nus*, em inocência quanto a seus corpos e, especificamente, quanto a seus órgãos genitais, por não demonstrarem culpa nem intencionalidade sexual. Se os homens são descritos como não circuncidados, as mulheres são colocadas como formosas e com a púbis limpa de pelos. Apesar de alguma predisposição que Caminha, no relato, encontra neles para o entendimento, suas demonstrações de pacificidade e docilidade, por outro lado, percebe uma difícil comunicação com eles, falhas que o escrivão busca então preencher com seus próprios anseios. No entanto, ele reconhece que os habitantes têm uma fala e que se compreendem mutuamente entre si, ao relatar que seus adornos não lhes causam dor, nem atrapalham a fala, nem comer ou beber.

Caminha os qualifica ainda como de bons corpos, boas feições, bons narizes, de cabelos corredios e bem tosados, gordos, formosos e bem alimentados, limpos, adornados, pintados. As cenas narradas na carta também contribuem para construir a imagem de um povo que gosta de música e dança, sendo ponto de grande entendimento entre os índios e os portugueses. Mas esse habitante do Novo Mundo é também descrito como esquivo e imprevisível, comparado por Caminha a animais, pardais e alimárias monteses. Esses homens são também caracterizados como ruidosos em sua barbaria e de pouca polidez, pois não demonstram conhecer honrarias ou cumprimentos, nem algumas comidas, nem animais domésticos. A carta também, afinal, deixa um registro dos quatro primeiros portugueses a serem deixados naquelas costas, e desse modo, dá-nos indícios de um porvir

daquela terra, daquele povoamento, daquelas pessoas, dos que seriam os primeiros habitantes de origem portuguesa.

As duas primeiras cartas de Nóbrega escritas no Brasil, 49 anos depois, já mostram uma sociedade bastante diferente e um entendimento, mesmo no que diz respeito aos indígenas, bastante diverso da carta do achamento. Também Nóbrega chega ao Novo Mundo, e também fará, de certa forma, um descobrimento daquela sociedade; terá um olhar de estrangeiro a ser pouco a pouco integrado naquele universo. No entanto, são os homens que têm a mesma origem e religião que a sua, os que mais lhe causam preocupação. A primeira impressão, de paz e alegria no seu recebimento, por parte da povoação antiga, logo dá lugar à descrição de Salvador, a nova cidade, repleta daquela que é agora tratada como a *gente da terra*, os portugueses e seus filhos mestiços. Os homens vivem em pecado, segundo os relatos de Nóbrega, têm várias mulheres indígenas e muitos filhos gerados com elas, e por isso recusam a confissão, refutam o sacramento e a integração na ordem da igreja.

A apresentação que as cartas do jesuíta trazem dos índios, por sua vez, é bastante positiva. Ele menciona dois homens, dois *principais*. Um dos caciques descritos demonstra uma fé fervente e grande amizade, trabalha com amor e dedicação (traz peixes e comidas aos missionários), é caracterizado como disciplinado, pois acorda cedo para os estudos, demonstra grande obstinação; o outro cacique é qualificado com inteligente, com grande capacidade e facilidade de aprendizado (aprende em dois dias o A B C), deseja muito ser cristão e se esforça para estar apto a tal. Como coletividade, Nóbrega aponta que eles têm o hábito de comer carne humana, estão sempre em guerra, são brutos linguística e culturalmente, pois não têm vocábulos pra exprimir os conceitos cristãos, mas observa, no entanto, que têm grande potencial de se tornar cristãos, já que nada conhecem de Deus e de fé, e são obedientes, encantam-se e maravilham-se com a missa e os trabalhos dos jesuítas. A construção desses indígenas, sobretudo a dos dois caciques, contrasta em muito com a preguiça que verá nos colonos luso-brasileiros, e distancia-se, sobretudo, de um clero encontrado no local, completamente corrompido e que ele descreve como *a escória*. Ao contar sobre a capitania de Pernambuco, adjetiva como grande, maior e melhor povoação, mas que sofre com o grande mau exemplo cristão, de homens que veem a felicidade em manter mulheres.

As cartas de Nóbrega constroem, então, uma imagem elogiosa dos índios, descrevendo seu grande potencial mental e religioso, sua capacidade de trabalho, disciplina, obstinação, amizade, amor, e tratando como positiva até sua suposta falta de religiosidade. Porém, percebemos que, ao serem os portugueses e seus descendentes tratados como a *gente da*

terra, enquanto as populações indígenas passam a ser chamadas de índios da terra, dá-se, sutilmente, o deslocamento de uma noção, já redefinida, ainda que vagamente, através da legitimação de uma população local, os luso-brasileiros, em contraste com uma população outra, a dos indígenas – indício de uma secundarização daqueles que antes são os chamados *homens da terra*.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Agamben, G. (2007). O autor como gesto. *Profanações*. São Paulo: Boitempo.
- Albuquerque, L. de (1989). Comantário [sobre a Carta de Pero Vaz de Caminha]. In Albuquerque, L. de (Dir.), *O reconhecimento do Brasil*. Lisboa: Alfa
- Amado, J. & Figueiredo, L.C. (Eds.) (2001). *Brasil 1500: quarenta documentos*. Brasília: UNB/ São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo.
- Caminha, P. V de (1989). Carta de Pêro Vaz de Caminha. In Albuquerque, L. de (Dir.), *O reconhecimento do Brasil*. Lisboa: Alfa.
- Cristóvão, F. (2000). Brasil: do descobrimento à construção. *Camões - Revista de Letras e Culturas Lusófonas*, 8.
- Cristóvão, F. (2002). Introdução. Para uma teoria da literatura de viagens. In Cristóvão, F. (Ed.), *Condições culturais da literatura de viagens*. Coimbra: Almedina/ Lisboa: Universidade de Lisboa.
- Gândavo, P. de M. de (2004). *A primeira história do Brasil: História da Província de Santa Cruz a que Vulgarmente Chamamos Brasil*. Organização de Sheila Moura Hue & Ronaldo Menegaz. Lisboa: Assírio & Alvim.
- Hansen, J. A. (1998). A servidão natural do selvagem e a guerra justa contra o bárbaro. In Novaes, A. (Ed.), *A descoberta do homem e do mundo*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Nóbrega, M. da (1955). *Cartas do Brasil e mais escritos (opera omnia)*. Introdução, notas e críticas de Serafim Leite. Coimbra: Universidade de Coimbra.
- Todorov, T. (1988). *A conquista da América*. Tradução de Beatriz Perrone Moisés. 2 ed. São Paulo: Martins Fontes.

RESUMO

Este artigo propõe-se a observar na Carta de Pero Vaz de Caminha e em duas cartas do padre jesuíta Manuel da Nóbrega as primeiras imagens dos habitantes do Brasil. Para este fim, compila e analisa, nesses documentos, nomes, adjetivos, ações e juízos de valor que descrevem os primeiros brasileiros.

ABSTRACT

This paper investigates in The Letter of Pero Vaz de Caminha and in two other letters of the Jesuit Priest Manuel da Nóbrega the first depictions of Brazil's early inhabitants. To this end, this work compiles and analyzes the names, the adjectives, the actions and the judgments that describe the Brazilians in these documents.