

PORTUGUESE STUDIES REVIEW

Volume 29 • Number 2
Winter 2021

ISSN 1057-1515

Interdisciplinary

Spontaneous Theme Issue
**Spaces and Groundings
and Narratives**

PRS

VOLUME 29 • NUMBER 2 • 2021

PORTUGUESE STUDIES REVIEW

Chief Editor: IVANA ELBL

Associate Editors: TIMOTHY COATES
ANTÓNIO COSTA PINTO
JOSÉ C. CURTO
MARIA JOÃO DODMAN
MARTIN M. ELBL

EDITOR EMERITUS: DOUGLAS L. WHEELER

International Editorial Board

FERNANDO NUNES
Mount St. Vincent University

MICHEL CAHEN
CNRS / Sciences Po,
Bordeaux

ROBERT A. KENEDY
York University (Toronto)

CARLOS J. L. BALSAS
Independent Researcher

SUSANNAH HUMBLE FERREIRA
University of Guelph

WILSON ALVES DE PAIVA
Pontifícia Universidade
Católica de Goiás

MARCELO BORGES
Dickinson College

STANLEY PAYNE
U. of Wisconsin, Madison

MARIA FERNANDA ROLLO
Universidade Nova de Lisboa

CAROLINE BRETTELL
SMU, Dallas (TX)

HAROLD JOHNSON
University of Virginia

RENÉ PÉLISSIER
Orgeval, France

STEWART LLOYD-JONES
ISCTE, Lisbon

JULIET ANTUNES SABLOSKY
Georgetown University

AN IMPRINT OF BAYWOLF PRESS ✻ ÉDITIONS BAYWOLF (2012 –)
Peterborough, Ontario, K9H 1H6
<http://www.maproom44.com/psr>; <http://lsa.apps01.yorku.ca>



FORMERLY PUBLISHED BY THE PORTUGUESE STUDIES REVIEW (2002-2011)

Printed and bound in Peterborough, Ontario, Canada.
Design, digital setting, general production: Baywolf Press ✻ Éditions Baywolf

Pro Forma Academic Institutional Host, 2020 – : Lusophone Studies Association (LSA)
(presently at York University, Toronto)

© 2021-2022 Baywolf Press ✻ Éditions Baywolf and Portuguese Studies Review. All rights reserved.
This publication is protected by copyright. Subject to statutory exceptions and to the provisions governing relevant collective licensing agreements or open access distribution nodes in which the publisher participates, no commercial reproduction or transmission of any part, by any means, digital or mechanical, including photocopy, recording, or inclusion in data storage and retrieval systems, may take place without the prior written consent of Baywolf Press ✻ Éditions Baywolf.

National Library of Canada Cataloguing Data

Portuguese Studies Review

ISSN 1057-1515

Semiannual

v. : ill. : 23 cm

1. Portugal–Civilization–Periodicals. 2. Africa, Portuguese-speaking–Civilization–Periodicals.
3. Brazil–Civilization–Periodicals. 4. Portugal–Civilisation–Périodiques. 5. Afrique lusophone–
Civilisation–Périodiques. 6. Brésil–Civilisation–Périodiques.

DP532 909/.0917/5691005 21

Library of Congress Cataloguing Data

Portuguese Studies Review

ISSN 1057-1515

Semiannual

v. : ill. : 23 cm

1. Portugal–Civilization–Periodicals. 2. Africa, Portuguese-speaking–Civilization–Periodicals.
3. Brazil–Civilization–Periodicals.

DP532 .P67 909/.091/5691 20 92-659516

PORTUGUESE STUDIES REVIEW
VOLUME 29, No. 2 2021

CONTENTS

Introduction	<i>Nemo ~ Νέμο / Οἶτις</i>	1
Pêro Vaz de Caminha e a Figura da Repetição: Uma Revisitação Histórico-filosófica da <i>Carta do Achamento do Brasil</i>	<i>Eurico Albino Gomes Martins Carvalho</i>	9
A Tale of Two Breakwaters: Modelling Portuguese and English Works in the Port of Tangier Bathymetric Space (1500s - 1683)	<i>Martin Malcolm Elbl</i>	55
The Representation of the World in the Work of Eça de Queirós (1845-1900)	<i>Ana Teresa Peixinho and Luís Augusto Costa Dias</i>	137
Entre o histórico e as lendas: O conto de Alexandre Herculano	<i>Álvaro Cardoso Gomes and Beatriz Teixeira Cardoso Gomes</i>	157
'A Humble School-Master': Esmeralda Masson de Azevedo and the Cartography of Spaces	<i>Magno Francisco de Jesus Santos</i>	173
Breaking the News: Portuguese Lusotropicalist Public Relations and Lobbying in the United States, 1961-1964	<i>Gilberto Fernandes</i>	197
<i>As pedras provisórias</i> : fixidez e mobilidade na obra de António Lobo Antunes	<i>Norberto do Vale Cardoso</i>	233
Pour une lecture musicale des mutations urbaines : le rôle géographique du fado à Lisbonne	<i>Bernard Arnal</i>	251
Um estudo sobre o discurso dos estrangeiros acerca Portugal	<i>Luís Carlos S. Branco</i>	275

ABSTRACTS

Pêro Vaz de Caminha e a Figura da Repetição: Uma Revisitação Histórico-filosófica da *Carta do Achamento do Brasil* (Eurico Albino Gomes Martins Carvalho)

The *Letter* from Pero Vaz de Caminha to the King of Portugal, Manuel I, is a unique document because its account of first contact with a people unknown in Europe up to that time may be regarded as evidence of the anthropological impossibility of a neutral gaze. This is an asymmetric testimony, as we do not possess (for obvious reasons) the Amerindian counterpart of European discourse. Although the letter's author is someone who fully assumes the objectivity claim, we must not neglect the rhetorical framework of this assumption. Hence the need for textual analysis that seeks to somehow discern the boundaries between fiction and reality. It is not as an ethnographic document, indeed, that we should value the *Letter*. In fact, it is necessary to recognize that this is a beautiful piece of literature whose architectural weave owes everything to the classical mechanisms of Rhetoric.

A Tale of Two Breakwaters: Modelling Portuguese and English Works in the Port of Tangier Bathymetric Space (1500s - 1683) (Martin Malcolm Elbl)

The article looks in a comparative coastal engineering framework at the two historic breakwaters / piers — Portuguese and English — that were built at Tangier (northern Morocco, Strait of Gibraltar zone) in order to manage and hopefully ameliorate the town's traditional port, before and after Portugal's loss of control (1661-1662) over the town. The overall timeframe reaches from the earlier sixteenth century to c. 1683. In order to discuss the two structures in a unified and consistent context, the article presents a revised, improved, and expanded bathymetric reconstruction of the Old Port of Tangier, based on pre-modern depth soundings and navigation hazard surveys dating from c. 1661 to 1907-1908. An extensive discussion and assessment of the available sources and their likely genesis and correlation is followed by a bathymetrically framed overview of the old Portuguese breakwater, with reconstruction diagrams and generalized coastal engineering analysis. This is followed by a discussion and analysis of the post-1662 English 'Mole' (breakwater / pier / quay) in the exact same bathymetric context, for purposes of practical, controlled, and geo-referenced comparison. The article includes topographic pointers that may be of further use for the study, diachronic interpretation, and musealized modelling / display of Tangier's Old Port.

The Representation of the World in the Work of Eça de Queirós (1845-1900) (Ana Teresa Peixinho and Luís Augusto Costa Dias)

Given that Eça de Queirós was the greatest writer of the second half of the nineteenth century in Portugal, as well as the most representative intellectual of the 1870 generation (because of his unmatched cultural and social perception), he constitutes a key object of study, a figure that rises — as an individual — above his literary *oeuvre*. This paper aims to explore the conditions under which Eça's artistic strategies to represent the world shifted along different trajectories in order to align with a personal strategy of *his own* centrality in *his own* era. This leads us to examine his sequential repositioning among the Portuguese elites, especially against a fast-changing cultural backdrop and in an intellectual ambit that craved and searched for symbolic status.

Entre o histórico e as lendas: O conto de Alexandre Herculano (*Álvaro Cardoso Gomes and Beatriz Teixeira Cardoso Gomes*)

This interdisciplinary article analyzes short stories from the volume *Lendas e Narrativas* (1851) by the Portuguese Romantic writer Alexandre Herculano (28 March 1810, Lisbon, Portugal–13 September 1877, Santarém, Portugal). The study focuses on his deft manipulation of a hybrid classic literary genre, achieved through fusing the historical and the fictional. We also show that the historian side of his identity, attached to reality and to consulting documents, stifled in some ways his fiction writer self. A certain taste for the theatrical, the grandiose, and for imposing history upon narrative, ultimately imparts rigidity and coldness to Herculano's fiction. In fact, he only achieves mastery of the short story genre when he gives free rein to his imagination, thus shedding the weight of history as such. This article focuses on two stories, namely "A Morte do Lidador," rooted in a historical context, and "A Dama Pé-de-Cabra," based on the legendary and the marvellous.

'A Humble School-Master': Esmeralda Masson de Azevedo and the Cartography of Spaces (*Magno Francisco de Jesus Santos*)

Esmeralda Masson de Azevedo was a noted teacher, active in Rio de Janeiro's elementary school system during the First Republic. She became one of the most prominent writers of textbooks for children, covering subjects that range from Arithmetic, Geography, and Chorography to History. In this paper, I seek to understand her role as an educator, in the cultural circles of the former Brazilian federal capital during the first two decades of the twentieth century, as well as the role she played as a cultural mediator who wrought a cartography of Brazilian spaces for educational purposes.

Breaking the News: Portuguese Lusotropicalist Public Relations and Lobbying in the United States, 1961-1964 (*Gilberto Fernandes*)

This article examines the pro-colonialist propaganda and lobbying campaign by the American public relations firm Selvage & Lee on behalf of the Overseas Companies of Portugal, and the firm's ties with the *Estado Novo* during the Presidency of John F. Kennedy, at the height of decolonization in Africa and against the background of incipient Portuguese Colonial Wars in Angola, Portuguese Guinea, and Mozambique. It takes a close look at the non-diplomatic activities of such "foreign agents", and at their clandestine collusion with Portuguese government officials, revealed by a Senate Committee on Foreign Relations investigation that led to the 1966 amendments to the Foreign Agents Registration Act. Besides contributing to the growing historiography on international public relations, this article also introduces an Anglophone dimension to the study of lusotropicalism outside of the "Lusophone world", by exploring some of the channels through which pro-miscegenation lusotropicalist ideas were disseminated among American conservatives, including right-wing African-American intellectuals.

As pedras provisórias: fixidez e mobilidade na obra de António Lobo Antunes (*Norberto do Vale Cardoso*)

This paper intends to discuss the ways in which fixity and mobility fuel the two main synergies in the novels of António Lobo Antunes. Moving from the first novels and their marginalized personage, to the more recent embodiments exemplified for instance in *Until Stones Become Lighter Than Water* (*Até que as pedras se tornem mais leves que a água*), one perceives that these two criteria

(fixity and mobility) do not merely constitute key issues throughout Antunes' work, but that they also document the author's pathways to finding the 'right words'. With this in mind, the paper tackles the issue of textual stability / fixity (*ne varietur* edition as a tool to track words that the author alters, at times from one novel to another, to accommodate his own *langage*). In the end one must ask: is everything in fact mobile and shifting?

Pour une lecture musicale des mutations urbaines : le rôle géographique du fado à Lisbonne (*Bernard Arnal*)

The article presents a spatial and musicological analysis of spaces, 'non-spaces' and 'former spaces' — in the topographic context of a dichotomy between sterile architecturally 'public' realms of sanitized and securitized architecture and culturally, anthropologically relevant assorted nooks and crannies where ideas and minds in fact do develop. *Fado* musical performance and its topographic locales are used here as an analytical vehicle, in congruence *with* yet as a counterpoint *to* the 2003 directives of the Conseil Européen des Urbanistes and so many other notions that regulation and top-down policy might easily 'generate' *ex nihilo* a vibrant cultural environment regardless of other considerations. The article uses sensitively the past and present historic *Mouraria* of Lisbon as a topographic and musicological urban laboratory through which one may interrogate what is and is not 'authentic', 'lived life', 'loss of urban soul', or 'patrimony' — what is and is not 'valuable' and 'valeur ajoutée,' for whom, for what purpose, and under what valorized or taxable parameters. Within this framework, the study offers a sincere homage to *fado* and a conflict-aware disquisition on urbanism and music.

Um estudo sobre o discurso dos estrangeiros acerca Portugal (*Luís Carlos S. Branco*)

The aim of this essay is to present an exploratory survey of foreigners' impressions of Portugal, often superficial, acquired during a brief visit or while living for some time in the country. Given the wild profusion of relevant historical and contemporary sources, the snippets were for the most part subjected to pre-selection, in this instance methodologically constrained for better or for worse by the pre-selection criteria of a salient and easily consulted reference anthology that furnishes a clear anchor point. This, and the author's own weighting of data, means that certain viewpoints 'famous merely for being famous' are missing, and that more weight is granted for instance to the Algarve than to metropolitan Lisbon. Certain periods of contemporary Portuguese history are obligatorily highlighted, such as the *Estado Novo* and the Revolution of 25 of April, the Carnation Revolution. The study seeks critical contextualization of layered observations — correct or incorrect — by intellectual or 'pop' figures of the collective West: writers, academics, public intellectuals, philosophers, *etc.* The main objective is to identify lines of continuity and / or temporal rupture, and to draw the necessary conclusions.

CONTRIBUTORS

BERNARD ARNAL. Professeur agrégé de géographie en retraite, j'ai exercé cette fonction en classes préparatoires aux grandes écoles à Périgueux (France). J'oriente mes recherches vers les espaces musicaux du monde lusophone et spécialement le *fado* portugais. Mes publications comprennent « Synchrétisme urbain et création musicale, le *fado* de Lisbonne. Sud-Ouest Européen », *Revue de géographie des universités de Toulouse* (Bordeaux, Perpignan et Pau) 31 (2011) ; « Les victoires du *fado*, de la stigmatisation à la reconnaissance mondiale », *Latitudes – Cahiers Lusophones* (Revue de la communauté portugaise de France) 43 (2012) ; « La poétique de Lisbonne », *Sud-Ouest Européen* 38 (2014) ; « Le *fado* de la diaspora portugaise », *Portuguese Studies Review* 26 (2) (2018).

LUÍS CARLOS S. BRANCO. Docente e investigador. Docente no Departamento de Línguas e Culturas da Universidade de Aveiro. A sua tese de doutoramento intitula-se “Filmar a Mente: David Lynch à luz dos estudos da consciência de António Damásio e Amit Goswami”. Fez várias comunicações e publicou diversos artigos científicos e capítulos de livro nas suas áreas de interesse de investigação, nomeadamente em: Estudos Culturais Cognitivos, Estudos de Música Pop-Rock e Literatura e Cultura Portuguesa e Anglófona. Como dramaturgo e poeta, foi contemplado com diversos prémios literários e representou Portugal em certames literários e teatrais internacionais. Tem obra dispersa, ficcional e poética, publicada.

MARTIN MALCOLM EBL is an Independent Researcher in History and Archaeology, Managing Editor for the *Portuguese Studies Review*, Editor for *Baywolf Press*, and participant in various public and private research projects. He specializes in medieval, Early Modern, and military history, the history/archaeology of fortifications, maritime and port history, heritage conservation, reverse diachronic mapping, 3D modelling, and palaeography. His archival and rare-document-tracking research ranges across Europe, the Americas, and into Eurasia. His publications include articles, site reports, encyclopedia entries, books (*Portuguese Tangier (1471 - 1662)* [2013]), and edited or co-edited volumes such as *Money, Markets and Trade in Late Medieval Europe* (2014) and *Encounters in Borderlands: Portugal, Ceuta, and the 'Other Shore'* (2019). He is finalizing, among other, biographies of Lourenço Pires de Távora (1500-1573) and André Provana de Leyni (1511-1592). He has mostly completed a set of long chapters for a major project on Hans Khevenhüller (Imperial Ambassador to Spain, 1574–1606), headed by Annemarie Jordan Gschwend, and he will be releasing several assorted studies that include, e.g., a synopsis of the medieval Jewish community in Palma de Mallorca plus editions of relevant late fourteenth-century sources.

ÁLVARO CARDOSO GOMES. Professor Titular da USP (Universidade de São Paulo). Formado em Letras (Literatura Portuguesa), pós-doutorado em Portugal e nos Estados Unidos. Especializa-se na literatura do final do século e em poesia e romance contemporâneo. Lecionou as cadeiras de Literatura Brasileira na Universidade da Califórnia em Berkeley e no Middlebury College e fez várias pesquisas em Portugal e nos Estados Unidos. Lecionou no programa de pós-graduação interdisciplinar “Educação, Comunicação, Administração” da Universidade São Marcos (2002-2012). Foi o responsável pela implantação e Professor Titular de Graduação e Pós-graduação e Coordenador do Mestrado em Ciências Humanas da UNISA (Universidade Santo Amaro 2012-2020). Nos últimos tempos, vem-se dedicando à pesquisa na área inter/multidisciplinar, sobretudo nas relações entre Literatura Juvenil e formação do leitor jo-

vem, Literatura e História e Literatura e Artes Visuais. É autor de diversos livros juvenis, além de livros de poesia, de contos, romances para adultos (entre eles *O sonho da terra*, que recebeu o Prêmio Bienal Nestlé) e obras acadêmicas.

BEATRIZ TEIXEIRA CARDOSO GOMES. Graduação em andamento em Letras – Alemão, com habilitação em Português e Alemão na Universidade de São Paulo (USP). Monitor de Língua e Literatura Alemã na Universidade de São Paulo, São Paulo, Brasil.

NORBERTO DO VALE CARDOSO. Professor Adjunto no Instituto Politécnico de Bragança. Licenciado em Ensino de Português e Inglês pela Universidade do Minho. Mestrado em Teoria da Literatura e Literatura Portuguesa (2004) com a tese intitulada “Autognose e (des)memória: Guerra colonial e identidade nacional em Lobo Antunes, Assis Pacheco e Manuel Alegre”. Doutor em Ciências da Literatura – Ramo de Literatura Portuguesa, com a tese “A Mão-de-Judas: Representações da guerra colonial em António Lobo Antunes” (2010, publicada 2011). Colaborou em muitos congressos, com comunicações, e é autor de vários livros de poesia, tendo sido incluído em antologias. Enquanto investigador publicou cerca de trinta artigos, tendo sido orador convidado em vários colóquios nacionais e internacionais.

LUÍS AUGUSTO COSTA DIAS é doutorado em História, especialidade de História da Cultura, pela Universidade de Coimbra (2012), e investigador integrado do Instituto de História Contemporânea, Faculdade de Ciências Sociais e Humanas, Universidade Nova de Lisboa. Tem inúmeros trabalhos publicados nos últimos anos sobre a gênese da cultura de massas em Portugal, entre os séculos XIX e XX.

GILBERTO FERNANDES holds a PhD from York University (Toronto) and is a Visiting Professor in the Department of History and the Global Labour Research Centre, York University (2020-ongoing). He is the Co-Founder and Lead Director of the Portuguese Canadian History Project (2008-ongoing), and served as Curator, Director, Advisor and Researcher for a wide variety of projects. Among other, he is the Producer and Lead Curator of an exhibition commemorating the 70th anniversary of Portugal-Canada diplomatic relations, organized in cooperation with the Embassy of Portugal in Canada (2022). His publications include *Pick and Shovel: Building the Labourers' International Union of North America Local 183* (working title) (Toronto: Lorimer, forthcoming Fall 2022), and *This Pilgrim Nation: the Making of the Portuguese Diaspora in Postwar North America* (Toronto: University of Toronto Press, 2019).

MAGNO FRANCISCO DE JESUS SANTOS. Professor Adjunto do Departamento de História, do Programa de Pós-Graduação em História (PPGH) e do Programa de Pós-Graduação em Ensino de História (PROFHIS) da Universidade Federal do Rio Grande do Norte. Doutor em História pelo Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal Fluminense (Conceito CAPES 7). Mestre em Educação pelo Núcleo de Pós-graduação em Educação da Universidade Federal de Sergipe (Conceito CAPES 4). Especialista em Ciências da Religião e possui graduação em História Bacharelado (2006) e em História Licenciatura (2005) pela Universidade Federal de Sergipe (2005). Tem experiência na área de História, com a realização de pesquisas sobre as diferentes interfaces culturais, sociais e políticas do período histórico entre o Segundo Reinado e a Primeira República no Brasil. Coordenou o subprojeto de História / CCHLA do Programa Residência Pedagógica da UFRN. As publicações em periódicos especializados no campo da História têm como foco este período, por meio da elucidação das seguintes temáticas: Ensino de História, Patrimônio Cultural, Religiosidades, Intelectuais e História da Educação.

EURICO ALBINO GOMES MARTINS CARVALHO has served since 1990 as Professor of Philosophy in the Secondary Cycle (Ensino Secundário). He took his Licencia (1989), MA (2009) and PhD (2018) at the Faculdade de Letras of the Universidade do Porto. He is a member of the “Research Group Aesthetics, Politics and Knowledge” at the Instituto de Filosofia da Universidade do Porto, and has further developed and published within the ambit of this group his work on the thought of Guy Debord. His publications include for instance “Será o pós-capitalismo contemporâneo um novo situacionismo?” *Aufklärung: Journal of Philosophy* 7 (1) (2020); “A Heterodoxia das « Viagens » de Amorim Costa,” *O Tecto* (2019); “O Marxismo Crítico de Guy Debord: uma Revisitação Situacionista de Maio de 1968,” *Aufklärung: Journal of Philosophy* 5 (2) (2018); “O Quadrado da Modernidade de Guy Debord,” *Aufklärung: Journal of Philosophy* 4 (2) (2017).

NEMO ~ Μήτις (OR Οὔτις). A fully fictional and apparently long dead ‘non-person’. He reputedly fought in dramatic Late Bronze Age wars (c. 1250 - 1180 BCE), with distinction. We are given to understand that on many levels he belongs to the proudly and truly (*not* ‘establishmentally’) rebellious, to those ‘politically incorrect’ who have been *forever* ‘deplatformed’ and ‘depersoned’ and ‘Social-Credit-Sanctioned’ for the purported crime of holding ‘unacceptable ideas’. The issue seems to linger in 2022, given attempts by various US libraries to prohibit the *Iliad* and *Odyssey*.

ANA TERESA PEIXINHO. Professora auxiliar da Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, onde leciona na licenciatura em Jornalismo, no mestrado em Comunicação e Jornalismo e no doutoramento de Ciências da Comunicação. Nestes cursos, tem ministrado as disciplinas de Língua Portuguesa, Técnicas de Redação, Discurso e Comunicação, Estudos Narrativos, Jornalismo e Literatura e Projeto e Monografia de Investigação. Dirigiu o Departamento de Filosofia, Comunicação e Informação e coordenou o primeiro ciclo de Jornalismo. Atualmente é membro do Conselho Geral da Universidade de Coimbra e subdiretora da Faculdade de Letras. É colaboradora do Centro de Literatura Portuguesa, onde integra o projeto ‘Figuras da Ficção’ e a equipa da Edição Crítica das Obras de Eça de Queirós, tendo já co-editado o volume de *Textos de Imprensa I*, com o Professor Doutor Carlos Reis (2004), e editado o volume de *Cartas Públicas* (2009). É ainda investigadora do CEIS20 (Centro de Estudos Interdisciplinares do Século XX), onde integra o grupo Comunicação, Jornalismo e Espaço Público. Co-editora e autora ou co-autora de *Aprofundar a crise. Olhares multidisciplinares* (2012), *Justiça e comunicação: o diálogo (im)possível* (2013), *Narrativas mediáticas e comunicação: construção da memória como processo de identidade organizacional* (2018), *Media, imigração e minorias étnicas* (2021) e inúmeros outros trabalhos.

SPONTANEOUS THEME ISSUE

SPACES AND GROUNDINGS
AND NARRATIVES



Pêro Vaz de Caminha e a Figura da Repetição : Uma Revisitação Histórico-Filosófica da *Carta do Achamento do Brasil*

Eurico Albino Gomes Martins Carvalho
Universidade do Porto & Instituto de Filosofia

*Nos quinhentos anos da morte do
destinatário da mais célebre carta da
epistolografia lusitana, haverá melhor
homenagem – que hoje possamos prestar
ao seu remetente – do que o exercício
crítico de a reler?*

DATADA DE 1 DE MAIO DE 1500, a *Carta a El-Rei D. Manuel* de Pêro Vaz de Caminha é um documento único,¹ porque nela se atesta, enquanto testemunho privilegiado de um primeiro encontro entre dois povos que se

¹Aqui seguimos a edição de Pedro Serra [cf. Maria Aparecida Ribeiro, *A Carta de Caminha e seus ecos* (Coimbra: Angelus Novus, 2003), 211-233]. — Por ser criteriosa e equilibrada, a versão do Professor da Universidade de Salamanca satisfaz o nosso desígnio hermenéutico. Permite evitar, com efeito, não só as dificuldades de leitura de uma transcrição fiel do manuscrito quincentista, mas também a perda do sabor do texto original que advém da sua habitual modernização linguística. No entanto, quem queira compulsar as presentes alternativas à nossa escolha, que não pretende estar isenta de hipotéticos questionamentos, tem ao seu dispor o estudo clássico (originalmente editado em 1943) de Jaime Cortesão: *A Carta de Pêro Vaz de Caminha* (Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2010), 97-149/156-174. Nestas páginas, encontra-se, por um lado, uma leitura paleográfica e, por outro, uma adaptação à linguagem actual, na qual, de uma forma arbitrária, se substitui “afremosentar” por “alindar” (cf. a primeira página da segunda sequência numérica). Este é apenas um exemplo, aliás, dos inúmeros problemas decorrentes das tentativas de “actualização” da *Carta*. Quanto à última, ademais, de que temos conhecimento (a versão de André Morgado), assistimos novamente à substituição do arcaísmo supracitado por um termo contemporâneo: “embelezar” [cf. *Carta do Achamento do Brasil*, apresentação de Onésimo Teotónio Almeida (Lisboa: Guerra & Paz, 2021), 43]. Ainda que esta edição seja popular, não nos parece que o estatuto editorial que lhe cabe possa justificar tamanha arbitrariedade. Seria expectável, pelo menos, que se substituisse “afremosentar” por um verbo moderno que lhe fosse mais próximo, ou seja, “aformosear”.

PORTUGUESE STUDIES REVIEW (PSR) 29 (2) 2021
BIBLID 29 (2) (2021) 9-53 | ISSN 1057-1515 print – \$ see back matter
ONLINE: through EBSCO and Gale/Cengage
PSR HOMEPAGE: www.maproom44.com/psr; LSA HOMEPAGE: lsa.apps01.yorku.ca
© 2021-2022 Portuguese Studies Review and Baywolf Press | All rights reserved



ignoravam, a impossibilidade antropológica de um olhar que seja neutro. Trata-se de um testemunho assimétrico, visto não termos (por razões óbvias) a contraparte ameríndia do discurso europeu. Quer isto dizer que existe apenas um sujeito que toma o outro como objecto, não tendo nós, deste último, por sua vez, o registo (relativamente àquele) da sua mundividência subjectiva. Embora seja um sujeito que procede à assunção plena da cláusula da objectividade (escreve ele a el-rei, com efeito, pedindo-lhe que “crea que por afremosentar nem afeiar haja aqui de poer mais ca aquilo que vi[u] e [lhe] pareceu”²), não devemos descuidar a dimensão retórica dessa assunção. Daqui advém a necessidade – incontornável – de uma análise textual que procure discernir, de algum modo, as fronteiras entre a ficção e a realidade.

Do ponto de vista da validação intersubjectiva do relato de Caminha, falta-nos, de facto, a voz do Outro, cuja identidade se reduz, para o Autor da *Carta*, à figura – *avant la lettre* – do Bom Selvagem,³ de cujo termo, por agora, queremos tão-só realçar o substantivo. Efectivamente, é a respeito deste último que se impõe, desde já, a seguinte advertência metodológica: para dispensar as aspas e prevenir equívocos de leitura, ao presente ensaio preside, é certo, um uso meramente descritivo do conceito de selvagem, com o qual se pretende apenas designar o habitante de zonas exteriores à civilização. Trata-se de uma escolha terminológica que possui uma vantagem epistémica, porque nos permite evitar a armadilha etnocêntrica que habitualmente envolve o contraste entre selvagens e civilizados. Quem nela cai, de facto, atribui uma carga axiológica a esse mesmo contraste, tornando-o equivalente, portanto, àquele que existe entre inferiores e superiores. Deste modo, transforma-se uma diferença geográfica num confronto histórico, hierarquizando-se (à luz de um desenvolvimento ocidental que se julga modelar) a diversidade cultural que se desdobra em pleno espaço. Em que sentido, porém, poderá ser legítima a assunção da superioridade da cultura lusíada, por ex-

²Caminha, *Carta a El-Rei D. Manuel*, 211.

³No decurso da recepção crítica e historiográfica da *Carta*, tornou-se um lugar-comum a referência ao Bom Selvagem, mas cuja tematização, no entanto, se cingiu frequentemente à mera evocação de generalidades, tendo sido objecto de esquecimento, portanto, o indispensável enquadramento histórico-filosófico e antropológico dessa figura recorrente da consciência ocidental [cf. Jacques Barzun, *Da alvorada à decadência — 500 anos de vida cultural do Ocidente: De 1500 à Actualidade*, trad. de António Pires Cabral e Rui Pires Cabral (Lisboa: Gradiva, 2003), 18, 123, 139-140, 152 e 376-378]. Assim sendo, o nosso ensaio também pretende ser um contributo para a ultrapassagem de tal esquecimento.

emplo, relativamente à dos Índios do Brasil? Com recurso ao critério tecnológico de avaliação intercultural? Mas não foram os Portugueses os pioneiros da globalização? E não é a globalização, tal como hoje se desenvolve, isto é, sob o impulso de um consumo desenfreado dos recursos naturais da Terra, o que põe seriamente em risco a sobrevivência da Humanidade? E não foi precisamente essa sobrevivência que o *modus vivendi* dos selvagens sempre conseguiu garantir? Se invocarmos, pois, o critério ecológico de avaliação intercultural, não teremos de inverter a carga axiológica que tradicionalmente envolve o contraste entre selvagens e civilizados? Neste caudal interrogativo, temos decerto elementos que permitem questionar a pertinência (vê-lo-emos melhor adiante) de quaisquer abordagens etnocêntricas da diversidade cultural.⁴

Objectar-se-á, porventura, à nossa distinção com base no argumento de que ela não pode cumprir cabalmente o papel epistemológico que lhe queremos atribuir. Para o efeito, dir-se-á, teria de ter a prerrogativa da extraterritorialidade, transcendendo, pois, o horizonte civilizacional em que emerge a própria oposição entre selvagens e civilizados. Por outras palavras: quando os distinguimos, ao invés do que se pretende fazer crer, já o fazemos sob o ponto de vista dos civilizados, aos quais interessa (contrariamente à indiferença dos selvagens) a promoção axiológica dessa distinção. Por muito neutra que a nossa almeje ser, certo é que o seu suporte epistémico se enraíza num solo cultural que engloba apenas os detentores da escrita. A equidistância que se busca, afinal, a reboque da supracitada opção terminológica, não é senão aparente. Ora, perante a força desta objecção, só nos resta responder-lhe em termos que evidenciem, desde logo, a impossibilidade objectiva

⁴Como exemplo de uma crítica ecológica das abordagens etnocêntricas da diversidade cultural, veja-se a obra de David Abram: *A magia do sensível – Percepção e linguagem num mundo mais do que humano*, trad. de João C. S. Duarte (Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2007), 95-96. — Nas páginas que citámos, estabelece-se um flagrante contraste entre as culturas indígenas e a civilização ocidental que não é favorável a esta última, porque lhe falta uma virtude que devemos reconhecer naquelas, ou seja, a de terem conseguido manter (ao longo de milhares de anos) uma relação equilibrada com a Terra. Quando hoje se fala de “economia circular” e “futuro verde”, enquanto estratégias de combate à devastação da biosfera, não podemos esquecer, portanto, que não se trata aqui, em termos históricos, de novidades absolutas. Na verdade, o passado já foi “verde”, de acordo com um regime económico que não ignorava as vantagens da reciclagem. Nada disto obsta, claro está, à urgência de novas soluções, tanto mais que não só são outros os problemas, mas também a respectiva escala. Sendo ela agora planetária, torna-se impensável, realmente, à luz da ordem tribal das culturas indígenas.

de qualquer exercício fronteiriço que se arrogue o respaldo de um direito extraterritorial. (Isso seria a absurda assunção subjectiva do lugar de Deus.) Mas dessa impossibilidade (em cuja epistemologia se torna ainda mais visível o cenário assimétrico em que se cruzam os olhares europeu e ameríndio) não decorre automaticamente, de modo algum, a inutilidade (ética, em especial) da nossa tentativa de evitamento da armadilha etnocêntrica. Se é sempre iminente o risco de nela cairmos, então, pelo menos, devemos-lhe o inegável mérito de nos alertar para os perigos das teorias racistas da História.

É também por isso que a releitura da *Carta* constitui uma excelente oportunidade para retomar a questão dos “primitivos”. Estamos perante um termo que designa habitualmente os seres humanos pertencentes a sociedades sem escrita – e com um rudimentar desenvolvimento tecnológico. Mas o uso do termo não se circunscreve à sua vertente descritiva. (Se assim fosse, seria suficientemente pacífico.) Aos “primitivos” associa-se também a ideia – polémica – dos “primeiros homens”.⁵ Ora, neste plano antropológico, já se desdobraram, ao longo da História, vários juízos de valor, tendo sido recorrentes e abundantes os discursos eurocêntricos que se articulavam principalmente em torno de três eixos de análise: (i) ético, (ii) técnico e (iii) epistémico. Eticamente, acentuou-se a distância entre “eles” e “nós” com base num binómio – *nus/vestidos* – que é um verdadeiro *leitmotiv* da *Carta* de Caminha. (Nesta, no entanto, ao invés de outros relatos coevos, nada se diz sobre o que especiosamente se associa à nudez dos indígenas, a saber: as suas práticas sexuais.) Tecnicamente, tornou-se gritante o contraste entre civilizados e selvagens, cujos instrumentos de pedra e madeira reflectiam a falta de domínio dos metais. (Sem tal domínio, de resto, não há civilização.) Epistemicamente, denunciou-se – sob a égide de diversas perspectivas – a presença de uma mentalidade arcaica.⁶ Dos seus traços nucleares, porém, não temos, em Ca-

⁵“Os povos tecnologicamente primitivos eram tidos [com a disseminação da teoria darwiniana] como vestígios evolutivos da descendência humana de antepassados primatas” [Jared Diamond, *Armas, germes e aço — Os destinos das sociedades humanas*, 3.^a ed., trad. de Luís Oliveira Santos (Lisboa: Temas e Debates/Círculo de Leitores, 2020), 20]. Naturalmente, em Quinhentos (muito antes de Darwin, portanto), atribuía-se a razão de ser da diversidade étnica a diferenças de ordem inata. Trata-se de uma explicação, aliás, que ainda hoje mantém a sua popularidade.

⁶Da teoria de Lévy-Bruhl (1857-1939), que pretende discernir nos “primitivos” uma mentalidade “pré-lógica”; à de Lévi-Strauss (1908-2009), que recusa essa caracterização, postulando, pelo contrário, a existência de uma estrutura lógica inerente ao “pensamento selvagem”; eis um leque de interpretações contraditórias acerca da verdadeira natureza da mente

minha, grande rasto, embora seja visível a predominância da figura da repetição. Mas o mais notável (vê-lo-emos) prende-se com a emergência de um quarto eixo (estético, é certo) que denota sobejamente um olhar humanista e sensível à beleza do Novo Mundo.⁷

1. O Retrato do Tupiniquim enquanto Bom Selvagem

“A feição deles é serem pardos, maneira d’avermelhados, de bons rostros e bons narizes, bem feitos. Andam nus sem nenhũa cubertura, nem estimam nhũa cousa cobrir nem mostrar suas vergonhas. E estão acerca disso com tanta inocência como tem em mostrar o rosto.”⁸

Quase três séculos antes da publicação da obra completa de Rousseau, o olhar com que Caminha observa, pela primeira vez, os Tupiniquins,⁹ exaltando a sua “inocência”, tanto moral como cognitiva, nada tem de inocente. Aqui temos uma perspectiva etnocêntrica, de acordo com a qual se postula, desde logo, a inferioridade dos indígenas. Como pertencem, deste ponto de vista, à infância da Humanidade,¹⁰ explica-se, destarte, o tom paternalista

do homem das sociedades pré-históricas. Seja como for, é inegável a possibilidade, pelo menos, de trazer à colação um conjunto de aspectos que diferenciam a mentalidade arcaica da moderna. Vejamo-los: a predominância da colectividade sobre o indivíduo; a do mito sobre a lógica; a do domínio concreto sobre o abstracto; a do ritual mágico sobre o procedimento tecnológico; e, ainda, a da repetição sobre a inovação. — Cf. Manuel Antunes, “Mentalidade arcaica”, em *Logos: Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia*, vol. 5 (Lisboa & São Paulo: Editorial Verbo, 1990), 745-746.

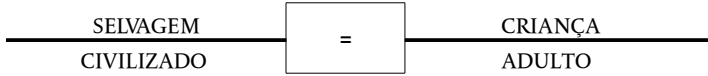
⁷Cf. Isabel Allegro Magalhães, “A ‘Boa Selvagem’ n’A Carta de Pêro Vaz de Caminha: Um olhar europeu, masculino, de Quinhentos”, em *Oceanos* 21 (Janeiro/Março de 1995): 26-31.

⁸Caminha, *Carta a El-Rei D. Manuel*, 214.

⁹Tratava-se de uma tribo tupi (uma de várias, de facto, antagonistas e rivais, que então viviam junto à costa do Leste do Brasil). Os Tupiniquins falavam, portanto, uma variante de uma notável família linguística da América do Sul: o tupi-guarani (língua geral dos indígenas que ainda hoje se fala em plena Amazónia). Era manifesta, ademais, entre os Tupiniquins e outras tribos (Tamoios, Tupinas, Tabajaras e Tupinambás), a homogeneidade cultural. Embora pudessem estar separados por milhares de quilómetros, todos os tupis tinham, de facto, os mesmos costumes e rituais. [Por conter uma vívida e pormenorizada descrição do *modus vivendi* dos autóctones do litoral brasileiro, sugerimos a leitura do seguinte artigo de Beatriz Perrone-Moisés: “A vida nas aldeias dos Tupi da costa”, em *Oceanos* 42 (Abril/Junho de 2000): 8-20.]

¹⁰De acordo com a hipótese do cidadão de Genebra acerca do “estado de natureza”, o homem selvagem continua a ser uma criança [cf. Jean-Jacques Rousseau, *Discurso sobre a ori-*

com que Caminha fala amiúde dos nativos da Terra de Vera Cruz. Que ele julgue geograficamente, por outro lado, tratar-se de uma ilha,¹¹ eis o que reforça, por força do putativo isolamento do lugar, a sua visão edénica da descoberta do Brasil.¹² Assistimos, *in nuce*, à construção simbólica de um esquema mental que se alimenta da seguinte analogia:



De acordo com o esquema analógico, o selvagem [a] está para o civilizado [b] *assim como* a criança [c] está para o adulto [d]. Estamos, pois, perante duas relações: a primeira, ou seja, o *tema* da analogia, articula *a* e *b*; a segunda, por sua vez, *c* e *d*, cujo par corresponde ao *foro*. Contrariamente à proporção matemática, contudo, não se estabelece entre elas igualdade alguma. Não há simetria algébrica.¹³ Aqui temos unicamente uma correspondência de semelhanças, de acordo com a qual se procede à “assimilação [da primeira relação à segunda] com a finalidade de esclarecer, estruturar e avaliar o tema graças ao que se sabe [acerca] do foro”.¹⁴ Cabe a este último, portanto, por ser mais conhecido do que aquele, o papel de *explanans*, enquanto o tema, naturalmente, constitui o *explanandum*. Ambos pertencem, por isso mesmo, a domínios heterogéneos.¹⁵ Deste esquema analógico, ademais, bem sabemos o aproveitamento futuro que há-de ser feito por um “velho cúmplice do etnocentrismo”,¹⁶ ou seja, pelo evolucionismo,¹⁷ o qual assimila o desenvolvimen-

gem e os fundamentos da desigualdade entre os homens, 5.^a ed., trad. de Lourdes Santos Machado (São Paulo: Nova Cultural, 1991), 257].

¹¹Em relação a tal geografia mítica, é de registar, aliás, a sua permanência (até finais do século XVII) no imaginário dos colonizadores luso-brasileiros: “Havia um mapa mental do Brasil como uma enorme ‘ilha’ limitada pelo Atlântico a Leste, o Amazonas a Norte e o Rio da Prata e os seus afluentes a Sul. Estes enormes rios eram concebidos como se corressem a partir de um grande lago localizado muito para Oeste” [Anthony R. Disney, *A História de Portugal e do Império Português*, vol. 2, trad. de Marta Amaral (Lisboa: Clube do Autor, 2020), 389].

¹²Cf. Sérgio Buarque de Holanda, *Visão do Paraíso: Os motivos edênicos no descobrimento e colonização do Brasil* (São Paulo: Editora Brasiliense/Publifolha, 2000), 7.

¹³Cf. Chaïm Perelman, *O Império retórico — Retórica e argumentação*, trad. de Fernando Trindade e Rui Alexandre Grácio (Porto: Edições Asa, 1993), 127.

¹⁴Perelman, *O Império retórico*, 128.

¹⁵Cf. Perelman, *O Império retórico*, 128.

to histórico-cultural ao do indivíduo, servindo a ontogénese, destarte, de modelo para a filogénese.

Nesta analogia da proporcionalidade, o selvagem, à semelhança da criança, não tem consciência da nudez. Não surpreende, pois, o leitor da *Carta*, atendendo à subordinação do seu fio discursivo ao modelo analógico de inteligibilidade do real,¹⁸ que Caminha pretenda assimilar o Outro ao Mesmo. Para o efeito, invoca a tradição religiosa a que pertence: “Assi, Senhor, que a inocência desta gente é tal, que a d’Adão não seria mais quanta em vergonha.”¹⁹ À invocação adâmica corresponde, sem surpresa, a imagem paradisíaca da terra descoberta: “E em tal maneira é graciosa que, querendo-a aproveitar, dar-se-á nela tudo per bem das águas que tem.”²⁰ Às águas intermináveis juntam-se os bons ares e os grandes arvoredos, formando como que um símile do jardim do Éden. Aí também se encena, conformemente ao relato bíblico, a inocência primordial da Humanidade: “Tanto o homem como a mulher andavam nus, sem sentirem nenhuma vergonha por isso.”²¹ Eis-nos, de novo, perante uma palavra-chave da *Carta*: “vergonha”. Nela, afinal, quantas vezes ocorre? Dez! Tratar-se-á de uma obsessão sexual? De modo algum! Há mais fascínio estético (vê-lo-emos) do que concupiscência.²² Já cinquentenário, pelo menos, e com

¹⁶Pierre Clastres, *A Sociedade contra o Estado — Investigações de antropologia política*, trad. de Manuel de Freitas (Lisboa: Antígona, 2018), 17.

¹⁷Cf. a terceira secção do presente ensaio.

¹⁸No quadro de uma análise epistemológica do discurso do Autor da *Carta*, há quem já tenha discernido (muito antes de nós), a importância estrutural do *princípio da analogia* [cf. Luís Filipe Barreto, “O Nascimento da imagem do Brasil e do Índio”, em *Descobrimientos e Renascimento — Formas de ser e pensar nos séculos XV e XVI*, 2.^a ed. (Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1983), 174]. Desse discernimento, contudo, ficou aquém do que se impunha (a expressa desmontagem dos esquemas analógicos subjacentes à diacronia discursiva) a prova textual. Cabe igualmente ao nosso ensaio, por conseguinte, a tentativa de a apresentar, com a consequente superação do que nos parece ser uma lacuna evidente da obra supracitada.

¹⁹Caminha, *Carta a El-Rei D. Manuel*, 232.

²⁰Caminha, *Carta a El-Rei D. Manuel*, 233.

²¹“Génesis”, trad. de Herculano Alves, em *Nova Bíblia dos Capuchinhos* (Lisboa: Difusora Bíblica, 1998), 27 [Gen. 2: 25].

²²Não quer isto dizer que esse apetite carnal não esteja presente entre os marinheiros portugueses. Temos até um episódio que parece desmascarar tal presença. Vejamo-lo: “Creo, Senhor, que com estes dous degradados que aqui ficam, ficam mais dous grometes, que esta noute se saíram desta nau no esquife, em terra fogidos. Os quais não vieram mais.

um neto,²³ Caminha une o elogio dos corpos, que são “bem feitos”; à preocupação com a salvação das almas. É nessa união, à qual parece subjazer o velho laço platónico entre a beleza e o bem, que reside a razão de ser da preponderância, em toda a *Carta*, do vector ético-estético sobre o técnico-epistémico.

Na realidade, o que desperta a máxima atenção de Caminha não é propriamente o atraso tecnológico pré-histórico com que se confronta em Porto Seguro, que não lhe merece grandes alongamentos, mas, antes, o que poderíamos chamar o *sentido estético da existência* dos Tupiniquins. É justamente na sua relação com o corpo (diametralmente oposta à dos cristãos) que se concentra o olhar do Autor da *Carta*, na qual se espriam, portanto, as descrições acerca da nudez e dos adereços que a realçam: os toucados de penas; os ossos brancos e as pedras coloridas que preenchem os vazios resultantes da perfuração dos beiços; e, acima de tudo, as pinturas corporais. É como se o corpo fosse uma tela cujo pintor se confunde com a própria obra. O maravilhamento do observador ocidental acentua-se, por outro lado, com a descoberta de que a dança, que estiliza o movimento dos corpos, não constitui tão-somente um momento intermitente da vida quotidiana dos autóctones; pelo contrário, nela se manifesta continuamente. Como a distinção – que a civilização introduz – entre festa e trabalho não faz parte da cultura dos Índios,²⁴ emerge uma consciência lúdica que impregna a totalidade do seu *modus vivendi*. É, pois, impressionante o contraste com a mundividência cristã,

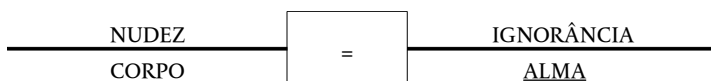
E cremos que ficarão aqui, porque de manhã, prazendo a Deus, fazemos daqui nossa partida” (Caminha, *Carta a El-Rei D. Manuel*, 233). Aos grumetes, como é sabido, eram destinadas as tarefas menos nobres da vida a bordo. Na sua fuga, por certo, terá pesado esse factor. Mas é muito provável que não tenha sido o único. Para que fosse realmente viável, do ponto de vista psíquico, a superação do medo do desconhecido e do risco de morte (às mãos dos Índios ou dos Portugueses), teria sido muito forte, porventura, a expectativa de uma gratificação de cariz sexual. Além disso, não podemos ignorar o que as palavras de Caminha indiciam: a fuga não foi um acto intempestivo, mas um investimento racional (resultante, portanto, de um planeamento). O roubo do esquife, com efeito, concretizou-se exactamente na véspera da partida das naus, com a consequente inviabilização de qualquer tentativa de captura (e condenação à pena capital) de ambos os desertores.

²³Cf. Cortesão, *A Carta de Pêro Vaz de Caminha*, 35.

²⁴Daí que tenha sido muito forte, ao longo do processo de colonização do Brasil, a resistência ameríndia à imposição diária de um ritmo laboral intensivo (indispensável à produtividade das plantações de cana-de-açúcar). Mais tarde, por isso mesmo, tornou-se inevitável, do ponto de vista dos colonos, o crescente recurso ao tráfico negreiro para alimentar o fluxo de mão-de-obra de que eles careciam (cf. Disney, *A História de Portugal e do Império Português*, 2: 303/330-331).

cujo centro vital, a cruz, simboliza simultaneamente o sofrimento neste mundo – e a esperança da sua redenção num além sublime. Quando ela se ergue monumentalmente em plena praia da actual baía Cabrália, no dia da despedida dos Portugueses, não só se assinala a tomada de posse do Brasil por parte da Coroa de Portugal,²⁵ mas também se marca o início de um processo civilizacional que há-de destruir, para sempre, o mundo índio.

Como o modelo analógico de inteligibilidade do real regula as observações de Caminha, limita o alcance da sua “reportagem”, retirando-lhe, em diversos momentos, o rigor e a objectividade com que ele pretende registar tudo o que viu. Como prova do que aduzimos, podemos ilustrar a ingenuidade da *Carta* com estoura analogia:



Se a nudez dos Índios está para o seu corpo *assim como* a ignorância está para a alma, isso significa que o foro, iluminando cristãmente o tema (isto é: o que suscita a perplexidade dos Portugueses), não segue senão a lógica do *Génesis*: a subordinação do sensível ao inteligível. Como a nudez precede a consciência que lhe diz respeito, tão-somente o acesso ao conhecimento (em conformidade com o relato bíblico)²⁶ pode gerar simultaneamente a *vergonha* (o sentimento moral) e a urgência civilizacional de superar o estado – *selvagem* – que o motiva. É neste contexto genesiaco, de facto, que se torna possível, para Pêro Vaz de Caminha, a compreensão simbólica da ausência de vergonha dos selvagens.

Não faz parte da *Carta*, porém, a palavra que sublinhámos.²⁷ (Cabe, pois, ao leitor, a descoberta da quarta proporcional.) Como estamos a ver, o retra-

²⁵Cf. José Manuel Garcia, *Pedro Álvares Cabral e a primeira viagem aos quatro cantos do mundo* (Lisboa: Temas e Debates & Círculo de Leitores, 2020), 178. — Atendendo à inexistência de padrões a bordo da frota de Cabral, há quem advogue a tese do carácter accidental da descoberta do Brasil. Desvaloriza este argumento, no entanto, quem defende a intencionalidade da rota cabralina (como é o caso de Jaime Cortesão). Trata-se de uma *vexata quaestio* (a mais célebre, provavelmente) da historiografia portuguesa: “Com base nas provas conhecidas, é impossível resolver em definitivo este debate” (Disney, *A História de Portugal e do Império Português*, 2: 289). Ao invés, conseqüentemente, do que nos pretende fazer crer Cortesão (cf. *A Carta de Pêro Vaz de Caminha*, 56-63), não é verdade que a exclusiva análise interna da *Carta* seja suficiente para dirimir a questão.

²⁶Cf. “Génesis”, 27-29 [Gen. 3].

to dos Tupiniquins enquanto Bons Selvagens também possui um colorido epistémico e resume-se nestes impressionantes termos: “esta gente é boa e de boa simpatia e emprestar-se-á ligeiramente neles qualquer crunho que lhes quiserem dar”.²⁸ *Qual tabula rasa*,²⁹ o selvagem afigura-se, para o Autor da *Carta*, matéria moldável a bel-prazer. Como se fosse simplesmente uma criança, exalta-se até a sua suposta docilidade, com a consequente rasura de toda a identidade nativa preexistente, ou seja, anterior à chegada dos Portugueses.³⁰ Desta autêntica cegueira etnocêntrica, como sabemos, foram inú-

²⁷Em nenhuma frase da *Carta* surge, de facto, a referência à alma. *Devemos ver nessa ausência um mecanismo de defesa? Terá tido Caminha o cuidado de evitar deliberadamente a abertura de quaisquer querelas teológicas?* Quando se tem presente o quadro mental de Quinhentos, são perguntas que fazem todo o sentido. De resto, o reconhecimento papal de que os Índios possuem alma só surge trinta e sete anos depois da descoberta do Brasil (cf. n. 75). Além disso, estamos numa época em que são férteis os conflitos inter-religiosos, sendo o próprio Caminha súbdito de um rei que se vê a si mesmo como o verdadeiro príncipe europeu de uma nova Reconquista (cf. n. 74), da qual consta até, como objectivo último, a retoma da Terra Santa [cf. João Paulo Oliveira e Costa, *D. Manuel I (1469: 1521) — Um Príncipe do Renascimento* (Lisboa: Círculo de Leitores, 2005), 177-178]. — Veja-se igualmente Disney, *A História de Portugal e do Império Português*, 2: 190.

²⁸Caminha, *Carta a El-Rei D. Manuel*, 229.

²⁹Para ilustrar as relações inter-étnicas correspondentes à época dos Descobrimentos, há quem proponha um “modelo analógico tridimensional” [Luís Filipe Barreto, *Os Descobrimentos e a ordem do saber — Uma análise sociocultural* (Lisboa: Gradiva, 1987), 35-36]. Trata-se de uma leitura estrutural que admite três posições relativas à imagem renascentista do ser humano: (i) negativa, (ii) neutra e (iii) positiva. À primeira corresponde a posição do Islão, ou seja, do mundo anticristão; à segunda, basicamente, a do Novo Mundo; e à terceira, por fim, a da Civilização, quer próxima quer distante. Para fundamentar a segunda posição, Barreto recorre expressamente à *Carta* de Caminha, na qual, de facto, se assimilam os selvagens a “tábuas rasas”. Mas essa assimilação, como havemos de ver, não é senão parcial. Para o próprio Pêro Vaz de Caminha, o selvagem não é inteiramente neutro. *Se o fosse, realmente, teria de estar numa posição equidistante relativamente a muçulmanos e cristãos. Não é esse, porém, o caso.* É por isso que o Autor da *Carta* mantém com o seu objecto, de um ponto de vista psicológico, uma relação ambivalente (cf. a quinta secção deste ensaio). É também por isso que pode emergir, em termos culturais, a figura do Bom Selvagem. Pesem embora, portanto, as virtudes formais da interpretação de Luís Filipe Barreto, a sua leitura estrutural da “antropologia renascentista portuguesa” acaba por reduzir a complexidade do real de que nos dá notícia a *Carta*.

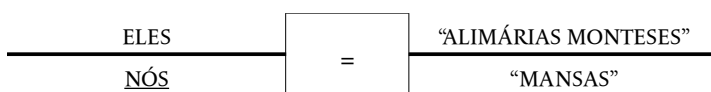
³⁰Posteriormente, as primeiras missões proselitistas dos jesuítas também “subestimaram seriamente a complexidade, profundidade e resiliência das crenças e costumes tradicionais ameríndios. E, embora muitos tupis tenham aceitado logo o baptismo, provou-se [ser] bastante mais difícil mantê-los na fé católica e impor-lhes padrões cristãos de comportamento. Os ameríndios não eram facilmente persuadidos a abandonar a poligamia, a luta intratribal, o canibalismo e o xamanismo — e as convenções europeias do uso da roupa, de viver

meras as réplicas históricas, não sendo a menor delas, por certo, a persistência do próprio uso historiográfico do conceito de “Descobrimentos”. Neste universo terminológico, tudo se passa, de facto, como se os povos que lhe estão sujeitos nunca tivessem existido antes de terem sido “descobertos” pelos Europeus.

Além das duas analogias que já descobrimos, surge uma terceira (textualmente explícita) que revela plenamente a vertente estética do juízo de valor de Pêro Vaz de Caminha acerca da natureza dos Tupiniquins. Impõe-se, por isso mesmo, a sua transcrição integral. Ei-la:

Eles, porém, contudo, andam muito bem curados e muito limpos e naquilo me parece ainda mais que são coma aves ou alimárias monteses que lhes faz o ar mi-lhor pena e melhor cabelo que às mansas, porque os corpos seus são tão limpos e tão gordos e tão fremosos, que não pode mais ser.³¹

Quanto à formosura dos indígenas, “que não pode mais ser”, o panegírico de Caminha ganha um significado deveras especial, porque implica, acima de tudo, um impressionante descentramento em relação a si próprio e à condição civilizada de quem se julga superior aos selvagens. Ainda que seja pontual esse descentramento, não pondo em xeque, por conseguinte, a mundividência etnocêntrica do Autor da *Carta*, não devemos retirar-lhe o alcance histórico-filosófico que efectivamente lhe cabe. Para o efeito, havemos de proceder, em primeiro lugar, à esquematização da terceira analogia de proporcionalidade:



Desta vez, o foro remete-nos imediatamente para o reino animal, de que estão mais próximos, segundo os civilizados, os selvagens. À determinação da quarta proporcional corresponde, então, a primeira pessoa do plural. Entre “eles” e “nós”, por consequência, e em conformidade com o descentramento que acima referimos, inverte-se espectacularmente a carga axiológica. Mas essa inversão, em segundo lugar, e por muito espectacular que então tenha

em unidades familiares nucleares e de desenvolver trabalho rotineiro a horas definidas foram instiladas com grande dificuldade” (Disney, *A História de Portugal e do Império Português*, 2: 306).

³¹Caminha, *Carta a El-Rei D. Manuel*, 224.

sido, só há-de ter a sua fortuna literária com Jean-Jacques Rousseau, isto é, duzentos e cinquenta anos depois da redacção da *Carta*. Na verdade, o fruto filosófico da comparação de Caminha (“são coma aves ou alimárias monteses que lhes faz o ar melhor pena e melhor cabelo que às mansas”) tão-somente amadurece com a defesa, pelo cidadão de Genebra, da bondade natural do Homem. Vejamos particularmente como essa comparação se desenvolve em pleno *Discurso* de 1755:

Evitemos, pois, confundir o homem selvagem com os homens que temos diante dos olhos. A natureza trata todos os animais abandonados a seus cuidados com uma predilecção com que parece querer mostrar quanto é ciosa desse direito. O cavalo, o gato, o touro, o próprio asno têm, na maioria, uma estatura mais alta, e todos uma constituição mais robusta, mais vigor, força e coragem quando [estão] nas florestas do que em nossas casas; perdem a metade dessas vantagens tornando-se domésticos e poder-se-ia dizer que todos os nossos cuidados para tratar bem e alimentar esses animais só conseguem degenerá-los. *Acontece o mesmo com o próprio homem*. Tornando-se sociável e escravo, torna-se fraco, medroso e subservente, e sua maneira de viver, frouxa e afeminada, acaba por debilitar ao mesmo tempo sua força e sua coragem. Acrescentemos que, entre a condição selvagem e a doméstica, a diferença de homem para homem deverá ser ainda maior do que a existente de animal para animal, pois sendo o animal e o homem tratados igualmente pela natureza, todas as comodidades que o homem a si mesmo oferece, mas não aos animais, são outras tantas causas particulares que fazem que mais perceptivelmente degenerem.³²

A degeneração dos animais é hoje, segundo a ciência, um dado que não se discute.³³ Quanto à tese que acima grifámos, trata-se de matéria bastante controversa. Sem que seja sequer, todavia, discípulo de Rousseau, há quem afirme que “os povos da ‘Idade da Pedra’ moderna [*v. g.*: os neoguineenses] são, em média, provavelmente mais inteligentes, e não menos, do que os povos industrializados”.³⁴ Entre os seus argumentos, significativamente, encai-

³²Rousseau, *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*, 241-242.

³³“Várias espécies de animais domésticos têm cérebros mais pequenos e órgãos sensoriais menos desenvolvidos do que os [dos] seus antepassados selvagens por já não precisarem dos cérebros maiores e dos órgãos dos sentidos apurados de que os seus antepassados dependiam para escapar aos predadores selvagens” (Diamond, *Armas, germes e aço*, 212). Aqui, como sempre, tanto a selecção natural como a artificial produzem exactamente os efeitos que são expectáveis.

³⁴Diamond, *Armas, germes e aço*, 21.

xam-se “as comodidades que o homem [civilizado] a si mesmo oferece”, sendo objecto de especial destaque, por força do seu impacto negativo no desenvolvimento intelectual, o “entretenimento passivo” (decorrente do tempo gasto com o consumo audiovisual) a que estão sujeitas as crianças do nosso tempo (contrariamente às das sociedades tradicionais).³⁵ E esta é, por certo, uma importante razão a ter em conta em qualquer debate que pretenda questionar as teorias racistas da História.

Independentemente, no entanto, do real valor das ideias de Rousseau, ninguém ignora a tremenda influência que o *Discurso* teve em toda a cultura europeia: por um lado, cunhou definitivamente, no imaginário colectivo, a figura do Bom Selvagem, contrastando o ideal de uma vida simples – em comunhão com a Natureza – com o carácter deletério da Civilização; e, por outro, deu um lastro duradouro à doutrina comunitária da igualdade. A propósito destes dois pontos, aliás, é interessante notar que Caminha, além de admitir as virtudes dietéticas do regime alimentar dos Índios,³⁶ não se esquece de salientar a aparente ausência de hierarquia entre eles.³⁷ Tanto a primeira observação como a segunda são feitas num regime contrastante, ou seja, sob o pano de fundo da oposição entre “eles” e “nós”, não sendo favorável aos civilizados, significativamente, o juízo relativo à alimentação.

Embora não existisse, entre os autóctones, uma perceptível organização política da sociedade, com a consequente distinção classista de grupos sociais exteriores à unidade familiar, as suas aldeias não deixavam de ter chefes (religiosos,³⁸ designadamente). Mas tratava-se de um sistema informal e “igualitário” de governo. Notoriamente, todas as observações que se sucederam às de Caminha confluem num mesmo sentido: “Os primeiros viajantes do Brasil e os etnógrafos que se seguiram sublinharam-no muitas vezes: a propriedade mais notável do chefe índio consiste na sua falta quase total de autori-

³⁵Cf. Diamond, *Armas, germes e aço*, 24. — No que diz respeito aos efeitos regressivos do uso intensivo e lúdico da actual parafernália electrónica, já são deveras consistentes as provas aduzidas pelas investigações dos neurocientistas. A este propósito, veja-se a obra de Michel Desmurget, *A fábrica de cretinos digitais – Os perigos dos ecrãs para os nossos filhos*, trad. de Inês Fraga (Lisboa: Contraponto, 2021), 293-294.

³⁶Cf. Caminha, *Carta a El-Rei D. Manuel*, 230.

³⁷Cf. Caminha, *Carta a El-Rei D. Manuel*, 220.

³⁸Estes últimos aparentavam ser uma mescla de sacerdotes, feiticeiros e curandeiros. Entre os Tupis, aliás, chamavam-se “pajés” (cf. Disney, *A História de Portugal e do Império Português*, 2: 292-293).

dade”³⁹ da qual se retira a assunção (paradoxal) de que se trata de uma chefia sem poder. Em suma: as comunidades ameríndias do Brasil não eram senão *sociedades sem Estado*.⁴⁰

Há quem pretenda discernir na *Carta*, por força da riqueza empírica e da novidade do seu conteúdo, um relato “proto-etnográfico”⁴¹ – ou, mais ousadamente ainda, “uma pequena monografia etnográfica”.⁴² Avaliá-la, porém, deste ponto de vista, não se nos afigura curial nem justo, tanto mais que só pode conduzir o leitor (do alto do seu conhecimento do século XXI) à revelação de uma série de erros (compreensíveis, por certo) de Pêro Vaz de Caminha. Entre eles, destaca-se precisamente o que se prende com a produção de alimentos. Considerando-a inexistente, o Autor da *Carta* assimila à pura recolção a economia dos Tupiniquins. Vejamos então, antes de mais, os precisos termos de que se serve Caminha para proceder a essa (incorrecta, como sabemos já) categorização:

Eles não lavram, nem criam, nem há aqui boi nem vaca, nem cabra, nem ovelha, nem galinha nem outra nhã alimária, que costumada seja ao viver dos homens. Nem comem senão dess’inhome que aqui há muito e dessa semente e frutos que a terra e as árvores de si lançam. E com isto andam tais e tão rijos e tão nédios, que o não somos nós tanto com quanto trigo e legumes comemos.⁴³

Neste excerto, assistimos à mistura do falso com o verdadeiro. Entre os Tupiniquins, é verdade, não havia pecuária. No Novo Mundo, aliás, nem sequer existiam as espécies animais supracitadas. Em particular, a ovelha, a cabra e a vaca (ou o boi) são mamíferos cujos antepassados selvagens foram sujeitos à domesticação, pela primeira vez, no Sudoeste do continente asiático. No americano, por seu turno, só temos os sucessores domésticos do guanaco dos Andes, ou seja, o lama e a alpaca (circunscritos, de resto, e em grande

³⁹Clastres, *A Sociedade contra o Estado*, 30.

⁴⁰Conformemente ao título da sua obra, Pierre Clastres diria mais: as sociedades ameríndias são sociedades contra o Estado. Segundo ele, enfim, “se existe alguma coisa realmente estranha para um Índio, é a ideia de dar uma ordem ou de ter de obedecer” (*A Sociedade contra o Estado*, II). – *Será que estamos perante (perguntar-se-á) uma idealização anarquista dessas sociedades?* Eis uma questão pertinente, mas cuja resposta, no entanto, ultrapassa a economia deste ensaio.

⁴¹Disney, *A História de Portugal e do Império Português*, 2: 291.

⁴²Manuel Viegas Guerreiro, *A Carta de Pêro Vaz de Caminha lida por um etnógrafo* (Belmonte: Secretaria de Estado da Emigração, 1985), 7.

⁴³Caminha, *Carta a El-Rei D. Manuel*, 230.

medida, à região andina). Da lista canónica de catorze espécies antigas de grandes mamíferos herbívoros e domésticos, de que fazem parte as cinco que acabámos de referir, nenhuma diz respeito, portanto, à área geográfica que veio a ser o Brasil.⁴⁴

Mas é falso que não houvesse uma prática agrícola, ainda que esta fosse, de facto, incipiente. À semelhança dos aborígenes australianos,⁴⁵ os Tupiniquins já dispunham de uma agricultura de abate e queimada.⁴⁶ (Contra a dicotomia tradicional que se estabelece entre caçadores e recolectores, de um lado, e agricultores, do outro, é preciso salientar que alguns dos povos que se inscrevem no primeiro grupo populacional também gerem activa e intensivamente, à semelhança dos que se classificam de acordo com a segunda categoria, os seus territórios.⁴⁷ Consequentemente, não é possível traçar uma linha divisória rígida entre nómadas e sedentários à luz dos critérios de recollecção e produção de alimentos.⁴⁸ Entre uns e outros, por outras palavras, não existe nenhuma correspondência biunívoca. Há tribos semi-sedentárias. É precisamente esse o caso dos Tupiniquins.)⁴⁹ Além disso, o alimento de base tradicional dos indígenas não é, como diz erradamente Caminha, o inhame, que é próprio de África,⁵⁰ mas sim a mandioca e a batata-doce.⁵¹ São estas, de facto, e não o inhame, as típicas raízes e tubérculos da América do Sul tropical.⁵²

À assunção de um alimento de base não equivale, no entanto, a tese da sua exclusividade. Carece de fundamento, por conseguinte, a crença de que é vegetariana a dieta dos Tupiniquins. Naturalmente, o seu pretensu vegetarianismo não passa de mais um reflexo fantasista do modelo analógico de inteligibilidade do real que permeia todo o discurso de Caminha sobre o achamento do Brasil. Ironicamente, aliás, temos o cru reverso dessa fantasia

⁴⁴Cf. Diamond, *Armas, germes e aço*, 211-221.

⁴⁵Cf. Diamond, *Armas, germes e aço*, 138-139.

⁴⁶Cf. Disney, *A História de Portugal e do Império Português*, 2: 292.

⁴⁷Cf. Diamond, *Armas, germes e aço*, 138.

⁴⁸Cf. Diamond, *Armas, germes e aço*, 137.

⁴⁹Cf. Disney, *A História de Portugal e do Império Português*, 2: 292.

⁵⁰Cf. Diamond, *Armas, germes e aço*, 168.

⁵¹Cf. Disney, *A História de Portugal e do Império Português*, 2: 292. — Veja-se igualmente Garcia, *Pedro Álvares Cabral e a primeira viagem aos quatro cantos do mundo*, 177-178.

⁵²Cf. Diamond, *Armas, germes e aço*, 168.

edénica do Autor da *Carta* num costume, que ele ignorava, da tradição tupi: o canibalismo ritual. É precisamente este costume que se torna notícia aquando da segunda viagem portuguesa ao Brasil,⁵³ ou seja, entre 1501 e 1502,⁵⁴ sem que estivesse já entre os vivos Pêro Vaz de Caminha. Tendo excitado sobremaneira a imaginação dos Europeus do Renascimento, o canibalismo dos índios brasileiros suscitou uma abundante e extravagante produção icónica e literária.⁵⁵

Em relação ao inquérito zoológico de Pêro Vaz de Caminha, só nos falta analisar a referência à galinha, a qual, realmente, ganha uma notável relevância num certo passo da *Carta*, cuja transcrição se segue:

Mostraram-lhes um papagaio pardo que aqui o Capitão traz, tomaram-no logo na mão e acenaram pera a terra como que os havia i. Mostraram-lhes um carneiro, não fizeram dele menção. Mostraram-lhes ùa galinha, casi haviam medo dela e não lhe queriam poer a mão e depois a tomaram coma espantados.⁵⁶

Como é que se explica o comportamento dos Tupiniquins perante a presença de uma simples galinha? Antes de mais, tanto o medo como o espanto (ao invés da vergonha) são emoções primárias.⁵⁷ Enquanto tais, são reacções intensas e de curta duração, sendo universal a sua expressão. Quer isto dizer que se faz facilmente a sua descodificação, ainda que seja intercultural, como é o caso, a situação comunicativa. Não houve, pois, equívocos de interpretação: ao receio inicial dos Índios sucedeu-se, então, a surpresa. Mas tal surpresa, por sua vez, surpreendeu os Portugueses. Trata-se efectivamente de uma surpresa de segunda ordem, porque reflecte a primeira.⁵⁸ (E aqui temos, de novo, a figura da repetição.) Neste jogo de espelhos, entrelaçam-se o conhecimento e a ignorância de ambas as partes. Os Portugueses ignoravam que a galinha que traziam era a primeira a chegar ao Brasil. Tendo sido uma ave

⁵³Cf. Disney, *A História de Portugal e do Império Português*, 2: 293.

⁵⁴Cf. n. 97.

⁵⁵Cf. Ana Maria de Azevedo, “A *Carta* de Pêro Vaz de Caminha e o encontro do ‘Outro’”, em *Oceanos* 39 (Julho/Setembro de 1999): 128-142.

⁵⁶Caminha, *Carta a El-Rei D. Manuel*, 215.

⁵⁷Cf. António Damásio, *O Sentimento de Si – O Corpo, a emoção e a neurobiologia da consciência*, 6.ª ed. (Mem Martins: Publicações Europa-América, 2000), 71-72.

⁵⁸Ainda que não esteja textualmente explícita, torna-se inegável a sua presença. Enquanto tal, não é um fantasma hermenêutico, mas a própria expressão do choque intercultural entre Portugueses e Tupiniquins.

cuja domesticação se fez originalmente na China,⁵⁹ disseminou-se rapidamente em toda a Eurásia. No continente americano, por seu turno, apenas foram domesticados o peru e o pato-mudo (originários, respectivamente, da Mesoamérica e da América do Sul).⁶⁰ Mas o peru doméstico nunca se propagou para o território sul-americano.⁶¹ Por outro lado, tanto o peru como a galinha têm uma particularidade evidente: são ambas aves que não voam. Eis uma particularidade ignota, porém, para os Tupiniquins, cujo fascínio pelos pássaros é, sem dúvida, um motivo etnográfico que não escapa a nenhum leitor da *Carta*. Além dos toucados de plumas, que são vulgares entre os indígenas, tendo sido até “um sombreiro de penas d’aves”,⁶² precisamente, o primeiro artefacto que eles ofereceram aos Portugueses, também devemos realçar o registo pitoresco de uma espécie de “homem-pássaro”: “andava todo, por louçainha, cheo de penas pegadas pelo corpo que parecia assetado coma São Sebastião”.⁶³ Que este homem, “já de dias”,⁶⁴ ou seja, com uma idade avançada, assim se ornamentasse por *mera* vaidade, como assinala Caminha, de maneira divertida, eis o que não podemos saber seguramente.⁶⁵ Seja como for, tudo isto prova, pelo menos, a relevância simbólica, para os autóctones, do universo ornitológico,⁶⁶ cuja vivacidade extrema de cores e sons se reflecte efectivamente nas suas formas habituais de ser e estar.⁶⁷ É sob o pre-

⁵⁹Cf. Diamond, *Armas, germes e aço*, 210.

⁶⁰Cf. Diamond, *Armas, germes e aço*, 210.

⁶¹Cf. Diamond, *Armas, germes e aço*, 486.

⁶²Caminha, *Carta a El-Rei D. Manuel*, 213.

⁶³Caminha, *Carta a El-Rei D. Manuel*, 218.

⁶⁴Caminha, *Carta a El-Rei D. Manuel*, 218.

⁶⁵Sabemos seguramente, no entanto, que os adornos de plumagens com que se exhibe o indígena são típicos dos guerreiros tupis, sendo objecto de uso festivo, cobrindo-lhes o corpo todo, em plena execução ritual de prisioneiros de guerra (cf. Perrone-Moisés, “A Vida nas aldeias dos Tupi da costa”, 18).

⁶⁶Como prova suplementar dessa relevância simbólica, devemos ter presente a dieta dos Tupiniquins, na qual, realmente, não se inclui o consumo de aves (cf. Perrone-Moisés, “A Vida nas aldeias dos Tupi da costa”, 13). Não sendo comestíveis, por regra, são motivo de enfeite e animais de companhia (designadamente, os papagaios domésticos).

⁶⁷Dessa vivacidade álcara, de resto, urge citar a obra que melhor a ilustra: Giacomo Leopardi, “Elogio dos pássaros”, em *Pequenas obras morais*, trad. de Margarida Periquito (Lisboa: Relógio D’Água, 2003), 190-198. – Aqui temos, sem dúvida, uma homenagem literária inigualável.

sente pano de fundo, portanto, que melhor se compreende a dupla reacção dos dois Tupiniquins: o medo e o espanto que lhes causa a presença de uma galinha. Para os Portugueses, é certo, tratava-se de um simples galináceo; para aqueles, contudo, não era senão um ser excêntrico: uma ave incapaz de voar.

De um ponto de vista filosófico, o canibalismo ameríndio também motivou a reflexão de Montaigne. Ora, indo atrás dos precursores de Rousseau, há quem nomeie a sua obra como o verdadeiro berço da figura do Bom Selvagem.⁶⁸ É certo que num dos seus *Ensaïos* (“Dos Canibais”) temos uma descrição do *modus vivendi* dos Índios do Brasil que antecipa a visão romântica do homem “primitivo” que vai florescer entre os seguidores de Rousseau. Citemos, pois, o trecho que importa ter presente:

A essa gente [brasileira] chamamos selvagens como denominamos selvagens os frutos que a natureza produz sem intervenção do homem. No entanto aos outros, àqueles que alteramos por processos de cultura e cujo desenvolvimento natural modificamos, é que deveríamos aplicar o epíteto. As qualidades e propriedades dos primeiros são vivas, vigorosas, autênticas, úteis e naturais; não fazemos senão abastardá-las nos outros a fim de melhor as adaptar a nosso gosto corrompido. Entretanto, em certas espécies de fruto dessas regiões, achamos um sabor e uma delicadeza sem par e que os torna dignos de rivalizar com os nossos. Não há razão para que a arte sobrepuje em suas obras a natureza, nossa grande e poderosa mãe. [...] Esses povos não me parecem, pois, merecer o qualificativo de selvagens somente por não terem sido senão muito pouco modificados pela ingerência do espírito humano e *não haverem quase nada perdido de sua simplicidade primitiva*. As leis da natureza, não ainda pervertidas pela imissão das nossas, regem-nos até agora e mantiveram-se tão puras que lamento por vezes [que] não as tenha o nosso mundo conhecido antes, quando havia homens capazes de apreciá-las.⁶⁹

Destas palavras revolucionárias e humanistas, como sabemos, a primeira edição remonta a 1580, ou seja, quase um século depois da redacção da *Carta de Caminha*. Se dela tivesse tido, porventura, algum conhecimento,⁷⁰ Mon-

⁶⁸Cf. Edmund Leach, “Anthropos”, em *Enciclopédia Einaudi*, vol. 5, trad. de Rui Pereira e Teresa Bento (Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1985), 20.

⁶⁹Michel de Montaigne, *Ensaïos*, 5.^a ed., trad. de Sérgio Milliet (São Paulo: Nova Cultural, 1991), 99-100. – É nosso o grifo.

⁷⁰Montaigne nunca poderia ter lido a *Carta*, claro está, pela simples razão de que data de 1817 a sua primeira publicação (incompleta, aliás, por causa da censura dos trechos relativos à nudez dos Índios). Quanto às respectivas vicissitudes editoriais, veja-se Cortesão, A

taigne teria reconhecido no seu Autor, por certo, um desses homens de que nos fala acima. Seja como for, tornar-se-á imperiosa a conclusão de que a *Carta*, ainda que *in statu nascendi*, contém já, muito antes dos *Ensaíos*, a figura do Bom Selvagem.

2. *O Proselitismo Cristão dos Navegadores Portugueses*

“E logo lhes Nosso Senhor deu bons corpos e bons rostros coma a bons homens. E ele, que nos per aqui trouve, creio que não foi sem causa. E, portanto, Vossa Alteza, pois tanto deseja acrescentar na santa fé católica, deve entender em sua salvação. E prazerá a Deus que, com pouco trabalho, será assi.”⁷¹

É como súbdito de um rei cristão e proselitista que Caminha disserta acerca da natureza dos Tupiniquins. (Não podemos esquecer realmente que el-rei D. Manuel tinha decretado, poucos anos antes da descoberta do Brasil, a expulsão dos judeus e mouros que não se convertessem à cruz de Cristo.)⁷² Nessa dissertação, de cunho religioso, que adquire carácter exortativo, combinam-se elementos teleológicos e soteriológicos. À teleologia corresponde a assunção (“creio que não foi sem causa”) de que cabe a Portugal, enquanto reino cristão, a realização de um desígnio real (“acrescentar na santa fé católica”), de que é instrumento a expansão ultramarina.⁷³ Ora, como o rei encarna o próprio destino nacional,⁷⁴ pede-lhe Caminha o cumprimento dessa

Carta de Pêro Vaz de Caminha, 21-31.

⁷¹Caminha, *Carta a El-Rei D. Manuel*, 229-230.

⁷²Remontando a 5 de Dezembro de 1496, o édito manuelino determina, de facto, que a ordem de saída do reino se cumpra, sob pena de morte, até 31 de Outubro de 1497. – A este propósito, cf. Costa, *D. Manuel I*, 84. [Veja-se igualmente Anthony R. Disney, *A História de Portugal e do Império Português*, vol. 1, trad. de Marta Amaral (Lisboa: Clube do Autor, 2019), 2II.]

⁷³“A constante unitária do doutrinal-ideológico constitui uma leitura religiosa-espiritual dos Descobrimentos. A expansão colonial dos Portugueses surge como concretização histórico-humana de desígnios e projectos transcendentais-absolutos. Portugal é o braço realizador da *Cidade de Deus* e os *Descobrimentos*, enquanto alargamentos do mundo aos mundos, provocam uma redução da diferença à identidade, uma planetarização global e total do *cristianismo*” (Barreto, *Os Descobrimentos e a ordem do saber*, 38-39).

⁷⁴Dadas as circunstâncias idiossincráticas da sua ascensão ao trono, D. Manuel I julgava-se um predestinado. Contra todas as previsões e a vontade, ademais, do seu antecessor, D. João II, que dele desconfiava, tendo até matado (com as próprias mãos) um dos seus ir-

missão que “prazerá a Deus”. Relativamente aos indígenas, portanto, “deve [el-rei] entender em sua salvação”. Para sustentar a pertinência desta finalidade messiânica, o Autor da *Carta* argumenta com a cristianização de uma equivalência, de origem platónica, que já conhecemos: a que supostamente existe entre o bem e a beleza dos corpos. Se eles, sendo obra de Deus, são belos, como é o caso dos corpos dos indígenas, estes últimos, então, só podem ser “bons homens”. Deste argumento, cujo conteúdo ético-estético é evidente, resulta o seguinte corolário: tanto Portugueses como Tupiniquins são filhos de Deus. Como estamos em Quinhentos, trata-se de um admirável alargamento da Humanidade.⁷⁵

Mas é também sintomático, pese embora esse alargamento, que o único traço identitário que Caminha assume explicitamente como algo que une os dois povos seja, ao mesmo tempo, uma característica que os separa de outros: a ausência de circuncisão. Desta, desde logo, importa reter a expressão com que o Autor da *Carta* se refere aos Tupiniquins: “Nhum deles não era *fã-nado*, mas todos assi coma nós.”⁷⁶ [Mais uma vez, prepondera o vector estético (neste caso, a integridade corporal) sobre tudo o resto.] Anteriormente, aliás, já Caminha noticiara tal particularidade física, tendo-a descrito a propósito da ida a bordo da Nau Capitânia de dois Índios: “E então estiraram-se

mãos, o Duque de Viseu, tornou-se rei. (Ele mesmo, de rei, deveras, à revelia da tradição dinástica, não era filho, mas neto.) Consequentemente, convenceu-se D. Manuel, de facto, de que tinha sido abençoado pela graça divina. É também neste contexto apocalíptico que devemos compreender o fervor messiânico de quem quis refundar o reino de Portugal com base numa nova Reconquista, ou seja, ultramarina. – Sobre o messianismo manuelino, cf. Costa, *D. Manuel I*, 175-179. (De igual modo, veja-se Disney, *A História de Portugal e do Império Português*, 1: 199-200.)

⁷⁵Em 2 de Junho de 1537, pela bula *Sublimis Deus*, o Papa Paulo III sancionou esse alargamento, tendo sido objecto de um reconhecimento inequívoco (conformemente ao quadro teológico do tomismo) a posse de uma alma racional por parte de todos os povos ameríndios. Proibiu-se, portanto, a sua escravização. Em termos práticos, porém, o notável decreto papal, que se antecipou às Luzes, simplesmente caiu no oblivio dos crentes, cuja colonização do Novo Mundo se fez à revelia de tal orientação “iluminista” da Igreja Católica. De nada adiantou, de resto, um século mais tarde, a insistência de Roma nessa matéria: “A luta constante entre colonos e jesuítas para controlar os ameríndios levou [efectivamente] ao pronunciamento papal de 1639, que reiterava [em conformidade com a bula de 1537] que os ameríndios eram pessoas livres” (Disney, *A História de Portugal e do Império Português*, 2: 356). No caso do Brasil, em particular, a reacção – de raiva – dos colonos não se fez esperar, tendo atingido o auge, em 1640, com a expulsão dos jesuítas de São Paulo.

⁷⁶Caminha, *Carta a El-Rei D. Manuel*, 218. – É nosso o grifo.

assi de costas na alcatifa, a dormir, sem t er nenh ua maneira de cobrirem suas vergonhas, as quais não eram *fanadas* e as cabeleiras delas bem rapadas e feitas.”⁷⁷   descri o, quase cinematográfica, não parece escapar nenhum por-menor, espraiando-se, pois, esteticamente. Não quer isto dizer, por outro lado, que não estejamos, outrossim, na presença de um olhar ideologicamente orientado, de que   sinal bastante o seguinte sintagma: “assi coma nós”. Assim como nós, Portugueses, de facto, e não como, por exemplo, os judeus e os muçulmanos, cuja religião obriga   circuncisão. Aqui explode decerto o proselitismo cristão dos navegadores lusos, tanto mais que a sua expansão ultramarina colide objectivamente com os interesses do Islão. Além disso, seria muitíssimo improvável que Caminha, aquando das suas observa es acerca dos incircuncisos, não tivesse presente a questão dos judeus, cuja expulsão de Portugal era um acontecimento deveras recente. (Mas essa expulsão, por ser óbvio o impedimento manuelino de qualquer tentativa de  xodo por parte da comunidade judia,⁷⁸ traduziu-se, em termos práticos, apenas nisto: a irrup o intempestiva, na paisagem social portuguesa, de uma nova criatura, ou seja, o cristão-novo.⁷⁹ Por ser uma personagem híbrida e postiça, cuja data de nascimento podemos remontar a 1497,⁸⁰ tornou-se alvo crescente de segregac o. Com a sua política férrea de uniformiza o religiosa, portanto, D. Manuel acabou por obter precisamente o efeito contrário àquele que almejava. Em boa verdade, não resolveu a “questão judaica”; muito ao invés, deu-lhe um lastro explosivo.⁸¹ Disso   realmente prova a matança de cristãos-novos que ocorreu, quase dez anos depois do seu aparecimento, entre

⁷⁷Caminha, *Carta a El-Rei D. Manuel*, 216. –   nosso o grifo.

⁷⁸Cf. José Alberto Rodrigues da Silva Tavim, “A Expulsão dos Judeus: A Diáspora das diásporas”, em *História Global de Portugal*, direc o de Carlos Fiolhais, José Eduardo Franco e José Pedro Paiva (Lisboa: Temas e Debates, 2020), 323-327.

⁷⁹Cf. Costa, *D. Manuel I*, 142.

⁸⁰S  quase três séculos depois (mais precisamente, em 1773)   que desapareceu formalmente a distin o entre cristãos-velhos e cristãos-novos, deixando estes últimos, portanto, de ser objecto de discrimina o legal (cf. Disney, *A História de Portugal e do Império Portug s*, I: 392).

⁸¹Num plano interno, não chegou a existir “questão moura” por uma razão muito simples: “A ordem de expulsão de 1496 encontrou já poucos mud jares” (Disney, *A História de Portugal e do Império Portug s*, I: 124). Como não eram numerosos, realmente, os muçulmanos que ficaram em Portugal depois da Reconquista, não tinham suficiente dimensão social para constituir um problema para os reis portugueses.

os dias 19 e 21 de Abril de 1506.)⁸² Por tudo isto, não nos parece razoável uma interpretação das observações de Caminha que as acantone “etnograficamente”, com a consequente expurgação da sua carga religiosa.⁸³ Pêro Vaz de Caminha não é nem um etnógrafo *avant la lettre* nem um homem desenraizado do seu tempo, não lhe podendo ser alheia, por conseguinte, a intolerância do reino e do seu rei. A sua presença a bordo justifica-se muito prosaicamente pela missão que lhe cabe: tornar-se escrivão da despesa da feitoria que urge estabelecer em Calecute.⁸⁴ Se é a *Carta* que imortaliza o seu nome, é por causa desse múnus, no entanto, que encontra a morte, quando os muçulmanos atacam a feitoria e massacram os Portugueses.⁸⁵ Embora não saibamos a data exacta do nascimento de Caminha, que podemos situar em meados do século XV, sabemos, pois, pelo menos, a do seu último dia: 16 de Dezembro de 1500⁸⁶. Teria morrido, então, às mãos do grande inimigo eleito por D. Manuel,⁸⁷ com cerca de cinquenta anos.

⁸²Cf. Costa, *D. Manuel I*, 143-144. – Veja-se igualmente Disney, *A História de Portugal e do Império Português*, I: 212.

⁸³É o caso de Maria de Azevedo, cuja posição não repete senão, quase *ipsis verbis*, a de Jaime Cortesão. Ei-la: “Teria ainda [Caminha] conhecimento de relatos de navegação na costa ocidental de África, já que é evidente alguma analogia com as descrições que foram sendo feitas dos povos africanos, confrontando as feições dos ameríndios com as dos africanos, assim como o cabelo, considerando-o liso, em oposição à carapinha crespa dos guinéus. É mais claramente quando, ao terminar, afirma que os dois mancebos não são fanados, isto é, circuncisos, que se refere naturalmente, nem ao europeu, nem ao judeu ou mouro, mas sim aos guinéus islamizados. Além da influência dos textos de viagens quinhentistas, consideram alguns estudiosos que Caminha devia ter realizado alguma viagem às costas guineenses, antes de 1500, pois as suas observações a propósito do aspecto físico dos Índios sugerem uma comparação com os negros islamizados desta região africana e o mesmo em relação aos utensílios” [“A Carta de Pêro Vaz de Caminha e o encontro do ‘Outro’”, 130]. [A frase que grifámos corresponde a uma citação — sem aspas — da hipótese comparativa de Cortesão (cf. *A Carta de Pêro Vaz de Caminha*, 75).] Ora, para lá de não haver prova alguma de que Caminha tenha tido contacto directo com os indígenas dessas regiões costeiras de África, também não se compreende em que medida se rejeita — *ad limine* — a hipótese de o Autor da *Carta* ter então em mente, de facto, os judeus e os mouros de Portugal, tanto mais que os primeiros, por razões internas, e os segundos, por motivos ultramarinos, estavam realmente no centro das preocupações e dos anseios político-religiosos do reinado manuelino.

⁸⁴Cf. Garcia, *Pedro Álvares Cabral e a primeira viagem aos quatro cantos do mundo*, 122.

⁸⁵Cf. Garcia, *Pedro Álvares Cabral e a primeira viagem aos quatro cantos do mundo*, 272-279.

⁸⁶Cf. Garcia, *Pedro Álvares Cabral e a primeira viagem aos quatro cantos do mundo*, 145.

⁸⁷Cf. Costa, *D. Manuel I*, 177-179.

3. A Figura da Repetição e os Seus Avatares

“Ali estiveram connosco a ela [isto é: durante a missa] obra de 50 ou 60 deles, assentados todos em giolhos, assi coma nós. E, quando veo ao avangelho, que nos erguemos todos em pé, com as mãos levantadas, eles se levantaram conosco e alçaram as mãos, estando assi até ser acabado. E então tornaram-se a assentar coma nós. E, quando levantaram a Deus, que nos posemos em giolhos, eles se poseram todos assi coma nós estávamos, com as mãos levantadas e em tal maneira assessegados, que certefico a Vossa Alteza que nos fez muita devação.”⁸⁸

Na *Carta*, a figura da repetição impõe-se num duplo plano: o da forma e o do conteúdo. Mas não se explica tão-somente à luz da intencionalidade retórica do Autor. Em boa verdade, reflecte igualmente as dificuldades de compreensão advindas da estranheza do objecto de que fala, enquanto novel “re-pórter” do Novo Mundo, Pêro Vaz de Caminha. Ora, como a semelhança é a *forma mentis* do saber renascentista,⁸⁹ não surpreende o leitor do escrivão d’el-rei que ele, querendo tornar inteligível o que vê pela primeira vez, se sirva, acima de tudo, do modelo analógico de inteligibilidade do real. Enquanto recurso cognitivo, com efeito, o seu poder (pré-científico, é certo) é imenso.

Formalmente, temos a redundância da escrita, cujas repetições são, antes de mais, as marcas (lexicais e sintácticas) da oralidade. Efectivamente, Caminha pretende comunicar a el-rei, sem rodeios literários, tudo o que viu. Mas nem tudo o que viu, por um lado, foi reduzido a escrito,⁹⁰ como havemos de ver, e nem tudo o que escreveu, por outro, resultou necessariamente do que viu.⁹¹

Além da *Carta*, como é sabido, temos outra notícia, que lhe é contemporânea, do achamento do Brasil: a *Relação do Piloto Anónimo*.⁹² Embora ambos

⁸⁸Caminha, *Carta a El-Rei D. Manuel*, 231.

⁸⁹Cf. Michel Foucault, *As Palavras e as coisas*, trad. de Isabel Dias Braga (Lisboa: Edições 70, 1988), 73.

⁹⁰Cf. *infra*: alínea (c).

⁹¹Cf. *infra*: alíneas (a) e (b).

⁹²De tal testemunho da viagem de Pedro Álvares Cabral, só existe uma tradução italiana, cuja primeira impressão remonta a 1507. Na verdade, a versão original, portuguesa, ter-se-á perdido. Em 1812, através da pena de Sebastião Francisco de Mendo Trigo de Ara-

os relatos, quanto ao essencial, sejam coincidentes, persistem alguns desacertos de pormenor.⁹³ São três, pelo menos, as discordâncias patentes:

(a) a primeira dormida a bordo da Nau Capitânia de dois Tupiniquins não terá sido voluntária (como o faz aparentemente crer a *Carta*, mas imposta);⁹⁴

(b) não seria estritamente vegetariana, como afirma Caminha,⁹⁵ a dieta dos Tupiniquins, pois eles eram, segundo o Piloto Anónimo, “grandes pescadores”;⁹⁶

(c) tanto Caminha como o Piloto Anónimo registam o abandono de dois degredados⁹⁷ (“condenados à morte”),⁹⁸ mas tão-somente o segundo faz referência à sua reacção natural (o choro).⁹⁹

gão Morato, surge, enfim, uma retroversão dessa *Relação* com o seguinte título: *Navegação do capitão Pedro Álvares Cabral, escrita por um piloto português, traduzida da língua portuguesa para a italiana e novamente do italiano para o português*. Ao invés do que indica, no entanto, a designação habitual deste documento, a sua redacção não terá sido obra de um mestre em artes náuticas (cf. Garcia, *Pedro Álvares Cabral e a primeira viagem aos quatro cantos do mundo*, 143-144). Seja como for, aqui seguimos a edição de Pedro Serra (cf. Ribeiro, *A Carta de Caminha e Seus Ecos*, 243-246).

⁹³Desses desacertos, porém, há quem faça tábua rasa: “O conteúdo da relação na parte relativa à viagem até ao Brasil está em sintonia com a muito mais minuciosa descrição contida na carta de Pêro Vaz de Caminha” (Garcia, *Pedro Álvares Cabral e a primeira viagem aos quatro cantos do mundo*, 144). Mas não é perfeita, de facto, a “sintonia”.

⁹⁴“Um dos nossos batéis foi ter aonde eles [os Índios] estavam e apanhou dous que trouxe ao Capitão-mor, para saber que gente eram. Porém, como dissemos, não se entenderam por falas, nem mesmo por acenos. E assim, tendo-os retido uma noute consigo, os pôs em terra no dia seguinte, com uma camisa, um vestido e um barrete vermelho, com o que ficaram muito contentes e maravilhados das cousas que lhes haviam sido mostradas” (*Relação do Piloto Anónimo*, 244). Conformemente ao nosso grifo, houve captura e detenção dos autóctones, portanto, e não hospedagem, como indicia a *Carta*. Nesta, aliás, encontra-se um passo que trai a verdade, quando surge o relato relativo ao momento subsequente à libertação dos indígenas: “assi como saíram, não pararam mais nem esperava um por outro senão a quem mais correria” (*Carta a El-Rei D. Manuel*, 217). Seria muito estranha esta reacção, de facto, se tivesse havido apenas hospedagem. Trata-se de uma descrição, com efeito, que ilustra um típico cenário psicomotor, isto é, equivalente à fuga perante um perigo iminente.

⁹⁵Cf. Caminha, *Carta a El-Rei D. Manuel*, 230.

⁹⁶*Relação do Piloto Anónimo*, 245.

⁹⁷Seriam vinte os degredados que estavam a bordo. De resto, era habitual embarcá-los nestas viagens de longo curso, porque a comutação da pena capital em degredo garantia, à partida, a existência de gente disponível para cumprir tarefas de alto risco em terras por ex-

Do contraste entre os dois documentos ressalta certamente a ideia de que é mais realista a narrativa do Piloto Anónimo do que a de Caminha. À “ingenuidade” da *Carta*, já devidamente sublinhada por vários comentadores,¹⁰⁰ não será alheio o modelo analógico. Como o símile do Paraíso subjaz às descrições de Caminha, impregna simbolicamente todo o seu discurso, no qual se reflecte (obliquamente, embora) uma velha crença cristã: a existência terrestre do jardim do Éden.¹⁰¹ Daí que Caminha insista na inocência dos Índios, desvinculando-os de quaisquer relações com a violência e a morte, de que são exemplo evidente, contudo, as setas e os arcos que eles não largam nun-

plorar. Se algo fatal lhes acontecesse no decurso do respectivo cumprimento, assumia-se, desde logo, que se tratava tão-somente da aplicação da sentença de morte a que tinham sido sujeitos em Portugal (cf. Garcia, *Pedro Álvares Cabral e a primeira viagem aos quatro cantos do mundo*, 125). – Em 1502, aquando da segunda viagem ao Brasil, Afonso Ribeiro, um dos dois degredados que foram deixados para trás por Cabral, acabou por ser reencontrado pela frota de Gonçalo Coelho (cf. Disney, *A História de Portugal e do Império Português*, 2: 289). Tendo partido de Lisboa em Maio do ano anterior, levava a bordo Américo Vespúcio, o famoso florentino, de cujo nome próprio adveio (polemicamente, embora) o do Novo Mundo [cf. Joaquim Romero Magalhães, “O Reconhecimento da Costa”, em *Oceanos* 39 (Julho/Setembro de 1999): 102-112]. *Mas é claramente falsa a ideia (expressa por Daniel Boorstin) de que o homem de Florença tenha comandado, entre 1501 e 1502, as três caravelas manuelinas que então procederam ao reconhecimento da costa brasileira* [cf. *Os Descobridores*, trad. de Fernanda Pinto Rodrigues (Lisboa: Gradiva, 1987), 234]. [Sobre a importância geopolítica desse reconhecimento, e no mesmo número da revista acima citada, veja-se também Inácio Guerreiro, “A Revelação da imagem do Brasil (1500-1540)”, 114-126.] Quanto às cartas de Vespúcio, contrariamente à de Caminha, podemos concluir que existe, por assim dizer, uma relação inversamente proporcional entre a fama que lhe deram (injustificada, segundo alguns) e a sua autenticidade. Neste contexto comparativo, torna-se evidente a injustiça histórica que se abateu sobre o destino da *Carta* de Caminha. Qualquer um de nós pode imaginar facilmente, com efeito, a celebridade que ela teria tido se tivesse sido lida por Montaigne ou Rousseau ... Foram precisos mais de três séculos, todavia, para que chegasse finalmente às mãos dos filósofos e cientistas da Europa. Em conformidade com uma observação de Jaime Cortesão, terá sido Alexander von Humboldt, aliás, o primeiro sábio universal a lê-la com interesse e proveito [cf. *A Carta de Pêro Vaz de Caminha*, 28 (n. 9)]. Que este naturalista alemão dos séculos XVIII e XIX *tenha querido ler a Carta* de Caminha, afinal, não deve surpreender quem conheça a sua biografia e, em particular, as viagens – de exploração – que, entre 1799 e 1804, ele empreendeu nas Américas [cf. Andrea Wulf, *A Invenção da natureza – As Aventuras de Alexander von Humboldt, o herói esquecido da ciência*, trad. de Pedro Vidal (Lisboa: Temas e Debates & Círculo de Leitores, 2016), 65-143].

⁹⁸Relação do Piloto Anónimo, 246.

⁹⁹Cf. *Relação do Piloto Anónimo*, 246.

¹⁰⁰Cf., v. g., Garcia, *Pedro Álvares Cabral e a primeira viagem aos quatro cantos do mundo*, 182.

¹⁰¹Cf. Costa, *D. Manuel I*, 202. – Veja-se igualmente Leach, “Anthropos”, 20.

ca (a não ser a pedido dos marinheiros portugueses). Pelo contrário, reforça o seu vínculo com a vida e a alegria, comprazendo-se em cenas que os descrevem constantemente a dançar e a rir.

Em relação ao conteúdo da *Carta*, a figura da repetição encarna-se em múltiplos gestos que se entrelaçam num registo especular e quase teatral. Disso mesmo é exemplo, sempre que se encontram face a face homens de terra e mar, o que mais se assemelha a um ritual de paz, ou seja, a deposição no chão, por parte dos Tupiniquins, que assim correspondem a um apelo dos Portugueses, dos apetrechos de caça e guerra. Ao longo da *Carta*, realmente, são quatro os momentos em que ocorre o acto pelo qual os Índios largam os seus arcos, sendo já por iniciativa própria, aliás, o último deles (como consequência – afirma categoricamente Caminha – “do ensino que dantes tinham”¹⁰²). Com isto, portanto, também se faz prova de que os selvagens não se excluem da esfera do ensinável, decorrendo daqui, naturalmente, a viabilidade futura do proselitismo cristão em terras brasileiras.

Entre Tupiniquins e Portugueses sobressaem, em suma, os gestos subsidiários dos primeiros, ou melhor, que espelham o comportamento dos segundos (especialmente, num contexto religioso). Há como que um jogo de imitação cujas balizas são a terra e o mar. Ora, a imitação, como sabemos, não é senão um dos mais primitivos mecanismos de socialização. *Mas trata-se aqui de imitação sem identificação.* (Daí, de resto, a atmosfera bastante lúdica que envolve o relacionamentos inter-étnico.) Ao contrário do que se passa com as crianças, cujas imitações se desenvolvem normalmente sob a influência de modelos com os quais se identificam, os Tupiniquins não manifestam, relativamente aos Portugueses, nenhum desejo de identificação. Que assim é, de facto, prova-o, antes de mais, a sucessiva recusa de que haja gente lusitana (nomeadamente, Afonso Ribeiro e outros degredados) a pernoitar no interior da comunidade. Existe, pois, plenamente, a consciência de uma fronteira, a da intimidade, que não deve ser objecto de transgressão. Além disso, os Tupiniquins posicionam-se, perante os Portugueses, como adultos, não aceitando prendas que não sejam motivo imediato de troca. Por outras palavras: é-lhes adversa qualquer tentativa de menorização, impondo-se, destarte, a sua nobreza natural.¹⁰³

¹⁰²Caminha, *Carta a El-Rei D. Manuel*, 222.

¹⁰³Para ilustrar o que acima dissemos, veja-se o seguinte excerto da *Carta*: “Mandou o Capitão àquele degradado, Afonso Ribeiro, que se fosse outra vez com eles [os indígenas], o

Sem prejuízo do que acima dissemos, não devemos esconder que é precisamente em torno da “vergonha” (palavra-chave da *Carta*) que se exhibe, em todo o seu esplendor, a figura da repetição. Ilustrando-a agora, neste plano de análise, com o que passa por ser, muito provavelmente, o mais célebre e gil-vicentescos trocadilho da história literária da lusa língua, também podemos ver, de novo, a preponderância do vector ético-estético sobre tudo o resto. Vejamos, então, o passo que importa aqui citar:

E ùa daquelas moças era toda tinta, de fundo a cima, daquela tintura, a qual, certo, era tão bem feita e tão redonda. *E sua vergonha, que ela não tinha, tão graciosa, que a muitas mulheres de nossa terra, vendo-lhe tais feições, fezera vergonha por não terem a sua com'ela.*¹⁰⁴

Quanto ao significante “vergonha”, a sua repetição não deve eludir o óbvio desdobramento do respectivo significado. A primeira ocorrência desta palavra contém, com efeito, um duplo sentido: “parte pudenda”, em primeiro lugar, e, em segundo, “pudicícia”. Numa ordem inversa, porém, os dois significados repetem-se a propósito dos correlativos atributos das mulheres portuguesas. Assistimos, por conseguinte, à simetria dos juízos de valor concorrentes, quer éticos quer estéticos, de acordo com a Fig. 1, que a seguir se apresenta.

Se quiséssemos fazer o papel de “advogado do Diabo”, teríamos de interrogar Caminha acerca da base empírica do seu padrão de avaliação. Interrogá-lo-íamos, em particular, sobre a pertinência estatística da sua comparação estética. (Quanto à ética, naturalmente, *nihil obstat*: estamos perante o resultado da própria oposição estrutural entre selvagens e civilizados.) Na verdade, ele faz expressa referência à graciosidade insuficiente das “vergonhas” de “muitas mulheres de nossa terra”. *Quantas?* É esta, afinal, uma pergunta fútil

qual se foi e andou lá um bom pedaço. E à tarde tornou-se, que o fizeram vîr e não o quiseram lá sentir. E deram-lhe arcos e setas e não lhe tomaram nenhũa cousa do seu. Ante disse ele que lhe tomara um deles ùas continhas amarelas que ele levava e fogia com elas e ele se queixou e os outros foram logo após ele e lhas tomaram e tornaram-lhas a dar. E então mandaram-no vîr” (Caminha, *Carta a El-Rei D. Manuel*, 224-225). Daqui depreende-se a presença de um universo axiológico em que sobressaem a ressalva do que é próprio e o respeito pelo alheio. Mas se os Tupiniquins têm noção destes valores, não lhes pode ser sonogada, de facto, a capacidade judicativa adstrita à consciência moral. E mesmo que à devolução das “continhas amarelas” tenha presidido o medo de represálias, isso não invalida, desde logo, a existência de um reconhecimento, por parte dos Tupiniquins, de que é justo entregar a cada um aquilo que lhe pertence.

¹⁰⁴Caminha, *Carta a El-Rei D. Manuel*, 218. — É nosso o grifo.

e excessiva. Qualquer tentativa de resposta equivale a um apelo biográfico incompatível com as fontes documentais de que dispomos.

Fig. 1 Vergonha, pudor, e juízos

VERGONHA				
JUÍZOS DE VALOR	<i>Juízo Estético</i>	PARTE PUDENDA	ÍNDIAS	PORTUGUESAS
			“moças ”	“mulheres”
	<i>Juízo Ético</i>	PUDOR	+	-
			-	+

Mas a importância do quadro que esquematiza o ponto de vista ético-estético do Autor da *Carta* resulta, acima de tudo, da forma como ilustra sinteticamente o descentramento de si mesmo que lhe devemos atribuir, com o conseqüente reconhecimento da sua fineza de carácter e de um notável humanismo.¹⁰⁵ Da sua superior sensibilidade estética, ademais, podemos dar es-toutro exemplo:

Ali andavam antr'eles três ou quatro moças, bem moças e bem gentis, com cabelos muito pretos, compridos, pelas espáduas e suas vergonhas tão altas e tão çaradinhas e tão limpas das cabeleiras que de as nós muito bem olharmos não tínhamos nhũa vergonha.¹⁰⁶

¹⁰⁵De uma forma sugestiva, Jaime Cortesão associa o humanismo de Caminha à sua provável naturalidade portuense: “O *cidadão do Porto* não era então um português qualquer; mas, por definição, o mais livre e humano de todos eles” (cf. *A Carta de Pêro Vaz de Caminha*, 34). Ora, se bem que possa haver quem veja nesta reconstrução do perfil psicográfico de uma figura histórica de Quinhentos o risco iminente de um falso determinismo sociológico (quantos cidadãos do Porto e coevos de Caminha, afinal, terão sido o seu oposto?), isso, ou seja, essa prevenção epistemológica, não nos deve inibir de reconhecer a importância, do ponto de vista de uma adequada contextualização da *Carta*, das origens familiares do seu Autor, às quais se refere Cortesão, na página supracitada, associando-as “à classe da burocracia letrada e média, mais próxima da burguesia, que da autêntica nobreza, de pendão e caldeira”.

¹⁰⁶Caminha, *Carta a El-Rei D. Manuel*, 218. – Como as Índias têm o costume de depilar as suas “vergonhas”, que assim se mostram sem pêlos púbicos e com os grandes lábios fechados, acabam por sofrer, aos olhos surpresos dos Portugueses, um processo de dessexualização [cf. Cortesão, *A Carta de Pêro Vaz de Caminha*, 204-205 (n. 32)]. Naturalmente, tal processo facilita – muito! – o enquadramento estético da cena a que acima nos referimos.

Neste excerto, o exercício de olhar o Outro é puramente estético. (Num registo anacrónico, poderíamos imaginar Gauguin a pintar a cena.) Não se ambiciona aqui, portanto, nenhum domínio, quer sexual quer cultural. Entre o objecto (“elas”) e o sujeito (“nós”) existe apenas o prazer da contemplação da beleza, mas cuja satisfação subjectiva (sem “nhã vergonha”) não produz interesse algum (“prático”;¹⁰⁷ diria Kant) pelo próprio objecto. Como a sua contemplação se reforça a si mesma, explica-se assim o fenómeno estético da *demora*,¹⁰⁸ ou seja, o facto de permanecermos junto das coisas belas (“de as nós muito bem olharmos”). Naturalmente, esta demora é incompatível com as exigências utilitárias da vida quotidiana. E é também neste sentido que podemos concluir (dando assentimento a Kant) que o *desinteresse* constitui, de facto, a grande marca da experiência estética.¹⁰⁹ Que Caminha lhe seja deveras sensível, como estamos a ver, tão-somente ilustra, mais uma vez, a grandeza humanista de tal súbdito do rei D. Manuel.

Nunca é de mais realçar o carácter extraordinário do quadro que acabámos de descrever e analisar. Talvez tudo isto se explique por estarmos perante um tempo inaugural. Como afirma Eduardo Lourenço, Caminha escreve, é certo, numa “hora ainda sem mancha de pecado e de orgulho da violência imperiais”¹¹⁰ Ainda estamos longe, com efeito, da viragem sul-atlântica do Império Português (correspondente ao “corte estrutural” de meados de Quinhentos)¹¹¹ e do seu impacto civilizacional negativo sobre a sociedade ameríndia costeira, cuja exploração colonial há-de tornar irreversível a sua desintegração.¹¹² Da futura denúncia da exploração dos Índios, de resto, e, em especial, da sua escravização, há-de ser o maior porta-voz, como sabemos, o

¹⁰⁷Immanuel Kant, *Crítica da faculdade do juízo*, trad. de António Marques e Valério Rohden (Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1992), 112.

¹⁰⁸Kant, *Crítica da faculdade do juízo*, 112.

¹⁰⁹Kant, *Crítica da faculdade do juízo*, 91-92. – Entre os comentadores da *Carta*, curiosamente, apenas temos conhecimento de um caso (recentíssimo, aliás) que evoca, de facto, a propósito do olhar de Pêro Vaz de Caminha, a teoria kantiana acerca do juízo de gosto [cf. Onésimo Teotónio Almeida, “A Carta do deslumbramento com o Brasil”, apresentação da *Carta do Achamento do Brasil* (Lisboa: Guerra & Paz, 2021), 18]. Como seria de esperar, também invoca a figura do Bom Selvagem. Contudo, enquadra-a simplesmente no universo filosófico de Rousseau, ignorando, portanto, o papel precursor de Montaigne.

¹¹⁰Apud Ribeiro, *A Carta de Caminha e seus ecos*, 132.

¹¹¹Cf. Disney, *A História de Portugal e do Império Português*, 2: 298.

¹¹²Cf. Disney, *A História de Portugal e do Império Português*, 2: 302-305.

Padre António Vieira.¹¹³ Não é sua, portanto, mas de Caminha, a hora de que fala Eduardo Lourenço.

Seja como for, a *Carta*, que parece ilustrar uma idade anterior à “expulsão do Paraíso”, não deixa de trazer à luz uma dupla distância, isto é, espaço-temporal: à separação geográfica (entre o Velho e o Novo Mundo) acresce o desfasamento histórico (entre selvagens e civilizados), cuja chave interpretativa é o eixo técnico-epistémico de análise. Neste âmbito, são múltiplas as oposições que se desdobram perante o leitor da *Carta: naus/almadias; casas/choupanas; armas de fogo/arcos e flechas; ferramentas de ferro/instrumentos de pedra e madeira; trombetas e gaitas/cornos ou buzinas; roupas/pinturas corporais*. É nestes contrastes instrumentais que vai assentar futuramente o discurso historicista sobre o desenvolvimento desigual das sociedades humanas. É precisamente esse discurso, de resto, que há-de legitimar, em prol da civilização, a empresa colonial. Dele, em verdade, e em pleno século XX (o século das descolonizações!), não faltam exemplos ostensivos. Para que não fiquemos, todavia, com o simples registo de generalidades, vamos citar um caso paradigmático. (E é-o, realmente, por enlaçar, de um modo cristocêntrico, o evolucionismo historicista e o etnocentrismo.) Eis, pois, a citação que importa ter presente:

¹¹³Cf. Padre António Vieira, *Escritos sobre os Índios*, coordenação de Ricardo Ventura (Lisboa: Temas e Debates, 2016). – Pela assunção militante da causa dos povos ameríndios, coube a Vieira, da parte dos indígenas, o cognome de *Paiáçu* (“Pai Grande”). Nada disto, no entanto, no que diz respeito ao tráfico negreiro, tem sequer paralelo: “A Sociedade de Jesus, que se opunha firmemente à escravidão de ameríndios, levantava poucas objecções quando esse destino se abatia sobre africanos; na verdade, os jesuítas em Angola participavam, eles próprios, no tráfico de escravos” (Disney, *A História de Portugal e do Império Português*, 2: 333-334). Apesar de condenar os maus-tratos a que estavam sujeitos os negros das plantações brasileiras, o próprio Vieira aceitava a respectiva escravatura não só como a única via pela qual lhes era possível aceder à salvação, mas também como o meio pelo qual a Coroa poderia garantir a prosperidade do Brasil e a sua conservação em mãos portuguesas (cf. Vieira, *Escritos*, 272). Ora, sob o pano de fundo desta assimetria, torna-se irresistível o apelo da história contrafactual. Vejamos porquê: *se os habitantes do Novo Mundo fossem negros, teria sido o mesmo o olhar de Pêro Vaz de Caminha?* Muito provavelmente, não. Nesta experiência mental, de resto, temos mais uma razão para reconhecer os limites da leitura estrutural de Luís Filipe Barreto (cf. n. 29). Como ele põe num plano igual, que é neutro, o gentio africano e americano, neutraliza, de facto, a sua diferença, com a consequente inobservância da assimetria a que acima nos referimos. Ela, aliás, está bem patente na bula papal de 1537 (cf. n. 75). Na verdade, aí, conquanto se considere inalienável a liberdade dos Índios, que devem ser senhores de si e dos seus bens, não existe sequer uma palavra a anatematizar a escravatura dos africanos e a sua deslocalização transatlântica, tendo por destino, precisamente, o Novo Mundo.

Esquemáticamente, a subida lenta para a civilização é condicionada, psicológica e sociologicamente, pela substituição da técnica local, rudimentar e de inspiração quase sempre mágica, por técnicas naturais de procedência científica, pela passagem, quase sempre forçada, do regime de associação familiar para o de autoridade política, pelo trânsito, de imenso alcance, da mentalidade pré-lógica para o de mentalidade lógica, em que o pensar assenta no princípio de identidade e na ausência de contradição, e pelo baptismo cristão como fecho e remate da formação de uma *pessoa*, com a densidade ética que a mais nobre palavra do vocabulário de todas as línguas encerra. Como já notámos, esta obra civilizadora não foi possível, nem o será para as regiões ainda sob tutela, sem o contacto do civilizado com o íncola nativo, e é *honra, glória e exemplo da colonização portuguesa ter postergado sempre, e em todas as latitudes, os preconceitos de raça*: por isso, podemos dizer que Portugal, se pelos descobrimentos dilatou o espaço terrestre e celeste, pela colonização, *quaisquer que tenham sido as inevitáveis violências e rapacidades*, também dilatou o mundo civil e moral, transformando o selvícola num ser prestante, sob o império dos únicos valores morais que dignificam o homem e constituem a civilização.¹¹⁴

À apologia da universalização do cristianismo (e não era tal desígnio planetário o sonho manuelino?) acresce igualmente o panegírico do papel civilizacional da gesta lusitana dos Descobrimentos, para o qual, desde logo, nos chama a atenção o título deste artigo, cuja publicação original remonta a 1938. Em si mesmo, todo ele ressuma um programa ideológico que deve ser enquadrado no seu contexto epocal, ou seja, em plena vigência do Estado Novo. Ora, nesta peça apologética do imperialismo lusíada, que se elabora precisamente nas vésperas da abertura, em 1940, da Exposição do Mundo Português (esse supino exemplar de propaganda salazarista),¹¹⁵ a justificação do colonialismo articula-se miticamente com a subscrição da tese da excepcionalidade da “obra civilizadora” de Portugal, cuja “vocação” cosmopolita e proselitista, de resto, já se anuncia na *Carta* de Pêro Vaz de Caminha. Apelando aqui, claro está, para a Antropologia de Lévy Bruhl,¹¹⁶ Joaquim de Carvalho refina – “psicológica e sociologicamente” – o contraste entre selvagens e civilizados, de modo que seja mais fácil a legitimação da acção dos segun-

¹¹⁴Joaquim de Carvalho, “Os Descobrimentos e a acção colonizadora dos Portugueses como factores do progresso científico e da civilização”, em *Obra Completa*, vol. 3 (Lisboa: Fundação Gulbenkian, 1982), 353. – São nossos os grifos.

¹¹⁵Cf. Annarita Gori, “Um mundo Português em exposição”, em *História Global de Portugal*, 593-598.

¹¹⁶Cf. n. 6.

dos sobre os primeiros. De D. Manuel I a Salazar, essa acção, que vai “transformando o selvícola num ser prestante”, faz-se ideologicamente em nome dos “únicos valores morais que dignificam o homem e constituem a civilização”, ou seja, faz-se “sob o império” (como bem patenteia a *Carta*) dos valores cristãos. Impõe-se, pois, de novo, a *figura da repetição*, ainda que ela se projete, desta vez, sobre o conjunto da História de Portugal [em última instância: da mítica Batalha de Ourique (1139) às “aparições” de Fátima (1917)]. “Isto significa que a constante unitária da ideologia dos Descobrimentos [o cristocentrismo]¹¹⁷ tem um regime temporal meta-renascentista e alimenta construções ideológicas doutras temporalidades”¹¹⁸ [como é o caso, dizemos nós, do salazarismo]. Por consequência, não surpreende o leitor que haja aqui uma confluência falaz de duas linhas de raciocínio: (i) a defesa da existência de motivos anti-racistas subjacentes à dilatação do Império (conformemente ao ideário que há-de ser elaborado, mais tarde, sob a égide do “lusotropicalismo”)¹¹⁹ e (ii) a desculpabilização (sob o manto dissolvente da anonímia) do exercício imperial da violência. Tanto uma como outra são razões que não resistem nem ao teste da consistência das ideias (por ser manifesta a contradição entre a alegada ausência de preconceito racial e o estatuto secular do indígena) nem à verdade dos factos (por estar exposta há muito a ilusão do “lusotropicalismo”,¹²⁰ pese embora a inegável realidade colonial da miscigenação).¹²¹

¹¹⁷Cf. n. 73.

¹¹⁸Barreto, *Os Descobrimentos e a ordem do saber*, 39 (n. 38).

¹¹⁹Cf. Gilberto Freyre, *Casa-Grande & Senzala*, 30.^a ed. (Rio de Janeiro/São Paulo: Record, 2002). (A edição original é de 1933). – É nos anos 50 (como resposta, de algum modo, à crescente pressão internacional que se exerce sobre Portugal com vista à abertura do processo de descolonização) que o Estado Novo começa a apropriar-se do “lusotropicalismo”. Tal apropriação propagandística intensificou-se com o início da Guerra Colonial, tendo culminado num conjunto de medidas legislativas, das quais devemos salientar a abolição, em 6 de Setembro de 1961, do Estatuto dos Indígenas no Ultramar.

¹²⁰Cf. Disney, *A História de Portugal e do Império Português*, 2: 343-344.

¹²¹Que um país tão pequeno como Portugal tenha conseguido colonizar o Brasil, eis um sucesso que se explica, segundo Gilberto Freyre, com base numa estratégia de miscibilidade, a qual serviu para compensar a “deficiência em massa ou volume humano [indispensável] para a colonização em larga escala e sobre áreas extensíssimas” (*Casa-Grande & Senzala*, 84). Enquanto política imperial, aliás, a miscigenação remonta ao reinado manuelino, fazendo parte das fundações do Estado da Índia. Como é sabido, o segundo vice-rei, Afonso de Albuquerque, promoveu os cruzamentos inter-étnicos com vista ao estabelecimento dos “casados” (cf. Disney, *A História de Portugal e do Império Português*, 2: 195). Nada disto, no en-

Se bem que não se coíba de descrever um convívio luso-tropical (sem aspas),¹²² que parece antecipar a futura criação do mestiço ameríndio, ou seja, o mameluco,¹²³ Pêro Vaz de Caminha nunca se esquece de quem é – e da distância que o separa dos Tupiniquins. Enquanto homem letrado (e, ainda por cima, a escrever sobre uma sociedade sem escrita), revela-se como tal, tendo, pois, plena consciência da superioridade tecnológica e científica dos “descobridores” relativamente aos povos “descobertos”. Essa consciência, aliás, à medida que se desdobra o fio da narrativa, há-de ter o seu clímax, mas cujo horizonte instrumental extravasa quer o domínio dos transportes (naus *vs.* almadias) quer o da guerra (armas de fogo *vs.* arcos e flechas). Do ponto de vista do confronto tecnológico, de facto, não parece que ambos os casos suscitem choques interculturais que mereçam realce. Por um lado, temos, por certo, o amortecimento do impacto intersubjectivo do primeiro desnível técnico que se explica pela incomensurabilidade teórico-prática das navegações lusitanas (transoceânicas) e tupis (fluviais). Relativamente ao segundo, por outro, não tendo havido o disparo, à partida, de nenhum tiro por iniciativa dos Portugueses, que teria causado o pânico entre os Índios, não houve sequer oportunidade, portanto, para quaisquer comparações susceptíveis de adquirir conteúdo vital. Em que contexto, então, se torna manifesto esse clímax? Antes de o identificarmos, todavia, será preciso evidenciar que estamos perante um processo dialéctico. Quer isto dizer que a consciência da superioridade não se satisfaz com a simples assunção da sua subjectividade, apelando, conseqüentemente, para o reconhecimento – *de que é assim mesmo* – por parte do Outro. É precisamente este processo intersubjectivo que se encena na *Carta* – a propósito da construção da grande Cruz. É por isso que Caminha nos dá a ver algo mais do que julga Cortesão, quando louva “etnograficamente” a cena: “Ponto culminante na observação do etnólogo espontâneo!”¹²⁴ É verdade que se trata de um “ponto culminante” (sob o ângulo técnico de análise da *Carta*); cingi-lo a um plano factual e diferencial, contudo, retirar-lhe a plenitude antropológica do seu alcance. Ora, para que vejamos me-

tanto, invalida a crítica do “luso-tropicalismo”, porque nele, realmente, a reboque do fenómeno ecuménico da mestiçagem e das suas conotações “eróticas”, se edulcora a brutalidade da opressão do sistema colonial.

¹²²Cf. a segunda epígrafe da secção seguinte do presente ensaio.

¹²³Cf. Disney, *A História de Portugal e do Império Português*, 2: 340-341.

¹²⁴Cortesão, *A Carta de Pêro Vaz de Caminha*, 77.

lhor o que nos leva a ir além da leitura de Jaime Cortesão, impõe-se, para já, a citação das palavras de Caminha que a motivam, sendo elas as seguintes:

Muitos deles vinham ali estar com os carpenteiros e *creo que o faziam mais por verem a ferramenta de ferro, com que a faziam, que por verem a cruz*, porque eles não tem cousa que de ferro seja e cortam sua madeira e paus com pedras feitas coma cunhas, metidas em um pau, antre duas talas mui bem atadas, e per tal maneira, que andam fortes, segundo os homens, que ontem a suas casas [foram], deziã, porque lhas viram lá.¹²⁵

Como estamos a ver, é um recorte do universo do trabalho o contexto do “ponto culminante”. Dir-se-ia que sobressai, numa análise inicial, à maneira heideggeriana, o-que-está-à-mão, ou seja, o machado. Aqui temos, de facto, a primeira e minuciosa descrição do machado de pedra.¹²⁶ Mas é de metal, naturalmente, o machado com que os carpinteiros talham a grande Cruz. No horizonte instrumental que constitui esta cena (“primitiva”, diríamos nós, por força do seu impacto intersubjectivo), estamos perante, é certo, dois tipos de machado: “Caminha entrevê [conformemente ao nosso grifo] a importância do facto diferencial, e um e outros, o escrivão e os mudos íncolas, medem, cada um a seu modo, mas com igual assombro, a distância que vai da Idade da Pedra à dos Metais.”¹²⁷ Quem não parece entrever, no entanto, a verdadeira importância desta observação é o próprio Cortesão, porque o seu olhar se fixa – em demasia – no “facto diferencial”; isto é, estritamente empírico, isolando-o, de algum modo, do mundo da vida (*Lebenswelt*) dos Tupiniquins. Ainda que se admita, porventura, a igualdade do “assombro”, não é o mesmo, obviamente, o seu sentido relacional: à consciência de que o machado metálico é *superior* ao pétreo corresponde, inversamente, a consciência de que o segundo é *inferior* ao primeiro. Assim sendo, o impacto intersubjectivo do “facto diferencial” não é neutro nem equivalente (como Cortesão, realmente, ao subscrever o juízo sobre o “igual assombro”, parece dar a entender ao leitor). Como prova histórica do que aduzimos, basta que nos atenhamos à rápida adopção pelos autóctones do machado dos estrangeiros:

A vantagem de um machado metálico sobre um machado de pedra é demasiado evidente para que se perca tempo com isso: pode cortar-se com o primeiro talvez dez vezes mais troncos do que com o segundo; ou então realizar o mesmo traba-

¹²⁵Caminha, *Carta a El-Rei D. Manuel*, 227. – É nosso o grifo.

¹²⁶Guerreiro, *A Carta de Pêro Vaz de Caminha lida por um etnógrafo*, 12.

¹²⁷Cortesão, *A Carta de Pêro Vaz de Caminha*, 77.

lho num décimo do tempo. E, quando os Índios descobriram a superioridade produtiva dos machados dos homens brancos, desejaram-nos não para produzir mais num tempo idêntico, mas para produzir o mesmo em dez vezes menos tempo. Foi exactamente o contrário do que aconteceu, pois, com os machados metálicos; irromperam no mundo primitivo índio a violência, a força, o poder exercidos sobre os selvagens pelos civilizados que acabavam de chegar.¹²⁸

Embora a última frase já não diga directamente respeito ao momento inaugural da descoberta do Brasil, mas a um tempo histórico posterior (o do Padre António Vieira, nomeadamente),¹²⁹ a citação, no seu todo, ao sublinhar o desejo que subjaz ao abandono do machado gentílico, suscita, sem dúvida, a validação retrospectiva da crença de Caminha acerca da curiosidade dos Tupiniquins. Não se tratava, claro está, de uma curiosidade “teórica”. Em conformidade com o nosso grifo, não era o produto (a grande Cruz), mas o respectivo meio de produção (a ferramenta de ferro) que despertava o interesse – prático – dos indígenas. Mas um machado de pedra ou de metal (em consonância com a lição de Heidegger)¹³⁰ não é simplesmente uma coisa qualquer que se ofereça ao nosso olhar. Na sua qualidade de utensílio, que implica um trabalho manual, traz consigo uma relação primordial com a Terra. Assim sendo, não é impunemente (como aprenderam da pior maneira os Índios) que se muda de utensilagem. Com o machado metálico do homem branco, tinham eles antevisto a possibilidade, é certo, de uma significativa redução da carga de trabalho; trouxe-lhes, porém, a generalização do seu uso (ironia amarga da História!) a contrária realidade.¹³¹

Que o Autor da *Carta*, por outro lado, não seja capaz de problematizar essa superioridade europeia (“Por que razão, afinal, temos *nós* machados de

¹²⁸Clastres, *A Sociedade contra o Estado*, 211.

¹²⁹Cf. n. 113.

¹³⁰É o martelo, como é sabido, e não o machado, o exemplo eleito por Heidegger [cf. *El Ser y el tiempo*, trad. de José Gaos (México: Fondo de Cultura Económica, 1977), 82]. Nada afecta, contudo, a nossa análise, a referência ao presente pormenor.

¹³¹Não nos podemos esquecer de que a primeira riqueza brasileira a ser explorada pelos Portugueses (com o concurso dos Índios) foi o pau-brasil, de cujo nome adveio, como sabemos, a designação actual da Terra de Vera Cruz (cf. Disney, *A História de Portugal e do Império Português*, 2: 323-325). Por ser muita maciça essa madeira, não era fácil a tarefa de a extrair. Daí que fosse inexcusável o valor do machado de ferro, com o qual se acelerava o triplo processo de extracção do pau-brasil: ao abate das altas árvores seguia-se o corte dos grossos troncos, e a estes últimos, por sua vez, impunha-se a serração (conforme à medida conveniente).

ferro, tendo *eles* tão-somente machados de pedra?)¹³², eis o que resulta da preponderância epistémica das semelhanças sobre as identidades e as diferenças. Se o rosto e o corpo dos Índios, como vimos, não revelam senão a semelhança com a alma que se lhes liga, tal ligação, por sua vez, para ser objecto de um cabal reconhecimento, isto é, enquanto nova semelhança, implica a descoberta da assinatura que a torna visível, mas cuja origem, num quadro mental neoplatónico, só pode ser Deus. Deste modo, as semelhanças e as marcas com que Deus as assinala desdobram-se e duplicam-se ao longo da cadeia do Ser. A sua interpretação torna-se então um jogo – interminável e especulativo – de correspondências.¹³³ Consequentemente, a obra renascentista do conhecimento consiste em trazê-las à luz sob o princípio da analogia, dando-lhes a visibilidade resultante da assinatura que as ilumina mutuamente. É por isso que a pregnância simbólica do símile, ou seja, do paradigma analógico (adâmico, designadamente), domina todo o pensamento do Autor da *Carta*.

4. A Ambivalência de Pêro Vaz de Caminha

“E andavam já mais mansos e seguros antre nós do que nós andávamos antr’eles.”¹³⁴

“Enquanto ali, este dia, andaram sempre ao som dum tambori nosso, dançaram e bailharam com os nossos, em maneira que são muito mais nossos amigos que nós seus.”¹³⁵

Na *Carta* de Caminha, temos todos os elementos que legitimam, do ponto de vista do invasor europeu, a redução dos índios brasileiros à condição de

¹³²Por outras palavras: “por que razão o desenvolvimento humano apresentou um ritmo tão díspar em continentes diferentes?” (Diamond, *Armas, germes e aço*, 17). É precisamente esta pergunta, que universaliza a que Caminha não fez, que orienta programaticamente a obra-prima do autor norte-americano. A sua resposta (susceptível de gerar o rótulo acusatório de “determinismo geográfico”) resume-se em termos muito simples: “as intrigantes diferenças entre a[s] história[s] a longo prazo dos povos dos diferentes continentes não se têm devido a diferenças inatas nos próprios povos, mas a diferenças nos seus meios ambientais” (Diamond, *Armas, germes e aço*, 533). Embora extravase o âmbito deste ensaio o debate acerca da putativa pertinência do rótulo supracitado, devemos sublinhar, pelo menos, pela recusa da tese da superioridade inata de alguns povos (*civilizados*) relativamente a outros (*selvagens*), o valor heurístico do livro seminal de Jared Diamond.

¹³³Cf. Foucault, *As Palavras e as coisas*, 81-85.

¹³⁴Caminha, *Carta a El-Rei D. Manuel*, 229.

¹³⁵Caminha, *Carta a El-Rei D. Manuel*, 230. — É nosso o grifo.

escravos. Para a definição – *ad usum populi* – do ser humano, concorrem, com efeito, tanto ontem como hoje, três critérios fundamentais: (i) a aparência física (designadamente, a cor de pele), (ii) a inteligência (linguisticamente expressa) e (iii) a religião.¹³⁶ Ora, além de não serem brancos, os indígenas do Brasil, segundo o que se afigura a Caminha, “não tem nem entendem em nenhũa crença”.¹³⁷ Trata-se, enfim, de “gente que ninguém entende”.¹³⁸ (Da ininteligibilidade da língua dos selvagens retira-se etnocentricamente, e de forma falaciosa, a sua falta de inteligência.) Como estamos a ver, a tripla caracterização dos Tupiniquins não lhes permite ter (de acordo com critérios eurocêntricos) o estatuto de homens. Mais tarde, com a descoberta do canibalismo ritual dos Tupis, reforça-se, entre os Europeus, por lhes ser repugnante tal prática, a crença de que os Índios não fazem parte da Humanidade. É precisamente essa repulsa que Montaigne avalia no seu ensaio sobre os canibais. Num extraordinário exercício de descentramento de si mesmo, não só desmascara a hipocrisia subjacente à denúncia da barbárie (denúncia bastante útil, certamente, do ponto de vista da legitimação do domínio colonial), mas também mostra que os Portugueses, na sua luta contra os Índios, não lhes ficam atrás (e até os superam, de facto) relativamente à multiplicação das barbaridades.¹³⁹ Num plano axiológico, assistimos a uma autêntica “revolução copernicana”, cujo eixo contém termos antinómicos (selvagem *vs.* civilizado) que oscilam de um modo tal que se tornam intermutáveis.¹⁴⁰

Muito antes de Montaigne, aliás, Caminha, a propósito dos Tupiniquins, nunca diz expressa e absolutamente (e eis a grandeza do humanismo da *Carta*) que estejamos perante sub-homens. Dele, em relação àqueles, ressalta, acima de tudo, a ambivalência da atitude: por um lado, é verdade que o escrivão d’el-rei considera que se trata de “gente bestial e de pouco saber”;¹⁴¹ e,

¹³⁶Cf. Leach, “Anthropos”, 19.

¹³⁷Caminha, *Carta a El-Rei D. Manuel*, 229.

¹³⁸Caminha, *Carta a El-Rei D. Manuel*, 221.

¹³⁹Cf. Montaigne, *Ensaio*, 101.

¹⁴⁰Com o seu relativismo cultural, cujo sustentáculo epistemológico é o cepticismo, Montaigne dilui a diferença entre selvagens e civilizados, tanto mais que nos apresenta uma concepção antropológica inovadora (de cariz naturalista), de acordo com a qual, essencialmente, homens e animais partilham a mesma natureza.

¹⁴¹Caminha, *Carta a El-Rei D. Manuel*, 224.

por outro, elogia abertamente a tribo da costa leste do Brasil, cuja “gente é boa e de boa simplicidade”.¹⁴² Entre a bestialidade e a bondade, é certo, abre-se um abismo. Ora, se é possível, porventura, lançar-lhe uma ponte, isso obriga ao reconhecimento de que existe realmente uma diversidade, em Caminha, de pontos de vista, com a conseqüente distinção, desde logo, de duas abordagens: a ética e a epistémica. Nem sempre é o mesmo, com efeito, quem escreve a el-rei. Além do súbdito cristão, cuja voz acaba por prevalecer, também se pronuncia o homem de letras, ou seja, por de mais sensível à distância que separa a sua cultura logocêntrica e cortês do *modus vivendi* pré-histórico (e sem “nenhã menção de cortesia”)¹⁴³ dos Tupiniquins. Mas é o peso da mundividência cristã e, por conseguinte, da constelação simbólica que se lhe associa (e em cujo universo sobressai o símile do Paraíso) que efectivamente define, para o Autor da *Carta*, a imagem brasileira do Índio.

É com base nessa imagem que se impõe a contextualização das epígrafes que encabeçam a presente secção do nosso ensaio. Nelas ressalta um forte contraste anímico que parece ilustrar (com dois séculos e meio, pelo menos, de antecedência) o discurso de Rousseau (“o mais etnógrafo dos filósofos”)¹⁴⁴ acerca das diferenças psíquicas entre selvagens e civilizados. Na realidade, contrasta fortemente com a cautela lusitana (resultante de algum receio e da antecipação dúplici de eventuais perigos) a abertura e disponibilidade dos autóctones. Destes estados de espírito dos indígenas, por outro lado, torna-se a dança a máxima expressão. (“Passam o dia a dançar”¹⁴⁵ — diz Montaigne.) É como se a vida fosse assim uma festa permanente:

Os Índios, efectivamente, não dedicavam muito tempo àquilo a que chamamos trabalho. E, contudo, não morriam de fome. As crónicas da época são unânimes em descrever a bela aparência dos adultos, a boa saúde das numerosas crianças, a abundância e a variedade dos recursos alimentares. Por conseguinte, a economia de subsistência praticada pelas tribos índias não indicava, de modo nenhum, a busca angustiada, a tempo inteiro, de alimentos. Portanto, uma economia de subsistência é compatível com uma limitação considerável do tempo dedicado às

¹⁴²Caminha, *Carta a El-Rei D. Manuel*, 229.

¹⁴³Caminha, *Carta a El-Rei D. Manuel*, 215.

¹⁴⁴Claude Lévi-Strauss, *Tristes trópicos*, trad. de Jorge Constante Pereira (Lisboa: Edições 70, 1986), 386.

¹⁴⁵Montaigne, *Ensaio*, 100.

actividades produtivas. Veja-se o caso das tribos sul-americanas de agricultores, por exemplo, os Tupis-Guaranis, cuja indolência tanto irritava os Franceses e os Portugueses.¹⁴⁶

Mas o que os futuros colonos do Brasil não entendem senão como “indolência” (conformemente à lógica económica da sua relação com os Índios: a estratégia predatória que sustenta a acumulação primitiva) ainda é, para Caminha, um traço positivo do comportamento tupiniquim que ele, com a sua notável agudeza perceptiva, não deixa escapar, integrando-o num quadro paradisíaco,¹⁴⁷ onde emerge enquanto disponibilidade estética (advinda da libertação do trabalho) para cuidar de si e dos outros. Quanto aos excedentes de produção, quando os há, não existem para ser acumulados. Pelo contrário, são objecto (em diversos momentos da vida tribal: excursões guerreiras, orgias colectivas, visitas de estrangeiros, etc.) de consumo ostensivo e consumação ritual. É como se os selvagens vivessem já numa “sociedade do lazer”.¹⁴⁸ Por outras palavras: “Eis-nos, em suma, bem longe do miserabilismo que envolve [habitualmente] a ideia de economia de subsistência.”¹⁴⁹

Regressando ao grifo, que é nosso, da segunda epígrafe desta secção, faz-se mister dizer que não se trata aqui – tão-somente – de realçar uma assimetria afectiva, na qual ressoa, aliás, o que podemos assimilar, do ponto de vista de Caminha, à nostalgia da Idade do Ouro. Com base, em verdade, noutra assimetria, a que separa historicamente as perspectivas do Autor da *Carta* e do seu leitor do século XXI, podemos concluir que se subentende realmente, à luz do entendimento contemporâneo, todo um tempo por vir: o sinal trágico do destino funesto dos Índios.

¹⁴⁶Clastres, *A Sociedade contra o Estado*, 208.

¹⁴⁷De acordo com o relato bíblico, a expulsão do Paraíso e a condenação vitalícia a um regime diário de trabalho são processos concomitantes [cf. “Génesis”, em *Nova Bíblia dos Capuchinhos*, 29 (Gén. 3: 17)]. Por força dessa concomitância, podemos definir o jardim do Éden como o lugar onde não é preciso trabalhar para viver. Ora, se o Novo Mundo adquirir, de facto, aos olhos de Caminha, um colorido edénico, isso não se explica apenas pela generosidade da Natureza, mas também, como estamos a ver, pela idiossincrasia dos Índios, cuja relação com o trabalho se faz às avessas do empreendedorismo europeu.

¹⁴⁸Clastres, *A Sociedade contra o Estado*, 210-211.

¹⁴⁹Clastres, *A Sociedade contra o Estado*, 209.

5. O Outro Lado da *Carta do Achamento do Brasil*

“E, pois que, Senhor, é certo que assi neste carrego que levo, como em outra qualquer cousa que de vosso serviço for, Vossa Alteza há-de ser de mim muito bem servida. A Ela peço que, por me fazer singular mercê, mande vir da ilha de São Tomé Jorge d’Osoiro, meu genro, o que dela receberei em muita mercê.”¹⁵⁰

Não é como documento etnográfico que devemos valorizar a *Carta*. (Isto é um ponto assente.)¹⁵¹ Trata-se, antes, de uma belíssima peça literária, cuja tessitura arquitectónica tudo deve aos mecanismos clássicos da Retórica.¹⁵² Veja-se, desde logo, como o exórdio, que deve suscitar a *captatio benevolentiae* do árbitro da situação¹⁵³ (neste caso, o rei D. Manuel I), não prescinde do recurso ao *τόπος* da modéstia:

Senhor, posto que o Capitão-mor desta vossa frota e assi os outros capitães escrevam a Vossa Alteza a nova do achamento desta vossa terra nova, que se ora nesta navegação achou, não leixarei também de dar disso minha conta a Vossa Alteza, *assi como eu milhor puder, ainda que pera o bem contar e falar o saiba pior que todos fazer*.¹⁵⁴

¹⁵⁰Caminha, *Carta a El-Rei D. Manuel*, 233.

¹⁵¹Não podemos, pois, subscrever, na sua totalidade, o seguinte juízo de valor: “A descrição de Caminha é minuciosa, rigorosamente objectiva, abundante de factos” (Guerreiro, *A Carta de Pêro Vaz de Caminha lida por um etnógrafo*, 18). Embora a *Carta* possua uma inegável paleta de pormenores inéditos, não é verdade que seja “rigorosamente objectiva”. Quanto à abundância de factos, alguns deles (por força da sua descontextualização) suscitam bastante controvérsia (aqueles, designadamente, que dizem respeito à alimentação e à religião).

¹⁵²Houve até quem afirmasse (temerariamente, segundo Cortesão) que Caminha não desconhecia Quintiliano (cf. *A Carta de Pêro Vaz de Caminha*, 43). (Redescoberta em 1415, a obra que deu celebridade ao autor latino, a *Institutio Oratoria*, teve, como é sabido, um impacto tremendo em múltiplas gerações de humanistas.) Por muito indirecto que fosse, porém, possuía Caminha, por certo, atendendo à sua educação humanista, algum conhecimento das regras de Quintiliano (designadamente, as que se reflectem no exemplar exórdio da *Carta*). Dada, além disso, a inexistência, nesse tempo, de gramáticas portuguesas, não nos podemos esquecer de que a formação literária se fazia então sob a alçada de cânonos latinos (cf. Guerreiro, *A Carta de Pêro Vaz de Caminha lida por um etnógrafo*, 6).

¹⁵³Cf. Heinrich Lausberg, *Elementos de retórica literária*, 4.^a ed., trad. de R. M. Rosado Fernandes (Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1993), 92.

¹⁵⁴Caminha, *Carta a El-Rei D. Manuel*, 211. – É nosso o grifo.

À luz do nosso itálico, é fácil concluir que à fórmula com que Caminha pretende cativar o favor real subjaz presumivelmente uma falsa modéstia, tanto mais que não seria ele, por certo, entre dezenas de homens de pena e espada,¹⁵⁵ o menos dotado para o uso da palavra. Além disso, à prosa epistolar convém (de acordo com a classificação tradicional dos géneros de elocução) o *genus humile*, o qual, consabidamente, tem pouco ornato.¹⁵⁶ Com plena consciência de que assim é, Pêro Vaz de Caminha (imediatamente após a assunção de modéstia) elege a clareza (*perspicuitas*)¹⁵⁷ como a virtude cardeal do seu discurso. Para o efeito, articula a humildade intelectual com a primazia da intenção pragmática (dar a ver a novidade da descoberta) sobre a beleza da expressão. Num célebre trecho que já citámos (de forma incompleta, porém), essa articulação faz-se em nome de um voto que hoje diríamos ser próprio de qualquer repórter de um jornal de referência: o estrito cumprimento da cláusula da objectividade. Vejamos, então, na sua totalidade original, esse mesmo passo: “Pero tome Vossa Alteza minha inorância por boa vontade, a qual, bem certo, crea que por afremosentar nem afeiar haja aqui de poer mais ca aquilo que vi e me pareceu.”¹⁵⁸ De que “boa vontade”, afinal, se trata? A de quem quer, em prol da compreensibilidade intelectual da notícia do achamento, não só *mostrar* tudo o que viu e lhe pareceu, mas também *demonstrar* a sua importância. Do mostrar ao demonstrar, da *narratio* à *argumentatio*, eis uma sequência discursiva que estrutura retoricamente a *Carta* – e reflecte, concomitantemente, do ponto de vista da influência que o remetente pretende exercer sobre o destinatário, dois graus de intensidade, a saber: (i) a comunicação e (ii) a prova.¹⁵⁹ À comunicação da descoberta da Terra de Vera Cruz por parte de Caminha preside, acima de tudo, a preocupação didáctica, à qual não é alheia, naturalmente, o conteúdo inédito da mensagem que ele dirige a el-rei. Daí que seja também recorrente (como sabemos já) o uso estilístico da repetição, cujas figuras “detêm o fluir da informação e dão tempo para que se ‘saboreie’ afectivamente a informação apre-

¹⁵⁵Cf. Garcia, *Pedro Álvares Cabral e a primeira viagem aos quatro cantos do mundo*, 121-124.

¹⁵⁶Cf. Lausberg, *Elementos de retórica literária*, 271.

¹⁵⁷Cf. Lausberg, *Elementos de retórica literária*, 126-127.

¹⁵⁸Caminha, *Carta a El-Rei D. Manuel*, 211.

¹⁵⁹Cf. Lausberg, *Elementos de retórica literária*, 107.

sentada como importante”.¹⁶⁰ Quanto à prova, é precisamente essa distensão temporal que amplia o espaço psicoafectivo (o cenário do Éden) em que surge a argumentação analógica a favor da salvação dos Índios (a *propositio* da *Carta*), indo ao encontro, por outro lado, do apetite real pela teatralidade.¹⁶¹

Em quase toda a *Carta*, o seu Autor posiciona-se unicamente como o porta-voz de um projecto colectivo: a expansão ultramarina da religião dos Portugueses. Enquanto tal, identifica-se activamente com o proselitismo lusitano, querendo mostrar e demonstrar a el-rei, que encarna o reino, a superior importância (dupla, pelo menos) da descoberta do Brasil: o seu valor estratégico (se não servisse para mais, de facto, serviria de “pousada pera esta navegação de Calecut”)¹⁶² e religioso (o “acrecentamento da nossa santa fé”)¹⁶³. Neste contexto, portanto, ressalta a imagem canónica de Pêro Vaz de Caminha: a de um verdadeiro campeão da causa pública do reino de Portugal.

Desta secção, porém, a epígrafe (correspondente ao derradeiro parágrafo substantivo da *Carta*) não suscita senão a suspeita (cínica, certamente) de que todo o aparato retórico que aparelha a notícia do achamento visa apenas, em última instância, ao divertimento d’el-rei,¹⁶⁴ cujo gosto pelo exotismo era um traço da sua personalidade que ninguém ignorava.¹⁶⁵ (Numa leitura às avessas da *Carta*, ou seja, que tome o seu fecho como a chave efectiva do seu princípio, havemos de a reconduzir, desde logo, à sua condição original de documento privado.¹⁶⁶) Se essa suspeita tiver algum fundamento, de

¹⁶⁰Lausberg, *Elementos de retórica literária*, 166.

¹⁶¹Cf. Disney, *A História de Portugal e do Império Português*, I: 208.

¹⁶²Caminha, *Carta a El-Rei D. Manuel*, 233.

¹⁶³Caminha, *Carta a El-Rei D. Manuel*, 233.

¹⁶⁴Cf. Valeria Bertolucci Pizzorusso, “Uno spettacolo per il Re: l’infanzia di Adamo nella ‘Carta’ di Pero Vaz de Caminha”, *Quaderni Portoghesi* 4 (Outono de 1978): 49-81.

¹⁶⁵Cf. Costa, *D. Manuel I*, 228-230. – Veja-se igualmente Garcia, *Pedro Álvares Cabral e a primeira viagem aos quatro cantos do mundo*, 161.

¹⁶⁶Como exemplo de uma abordagem da *Carta* que lhe atribui, desde logo, o estatuto de *petitio* individual, cingindo-a inteiramente nas malhas da Retórica, veja-se Vincenzo Arsillo, “A Descoberta da representação: Figuras do discurso retórico na *Carta do Achamento* de Pêro Vaz de Caminha”, em *Abril – Revista do Núcleo de Estudos de Literatura Portuguesa e Africana da Universidade Federal Fluminense* 8 (16) (Julho de 2016): 29-44. Por outro lado, a familiaridade do tom com que Caminha se dirige a el-rei (a propósito, notadamente, da nudez das Índias) parece reforçar a tese de quem pretende acentuar a dimensão pessoal da *Carta*. De resto, o próprio Cortesão, que advoga a posição contrária, não deixa de reconhecer isso mesmo: “E, na verdade, sempre que se refere às *moças* aborígenes e às suas *vergonhas*, fala

facto, não será despropositada a seguinte analogia: assim como o ex-almoxarife de Sacavém, Diogo Dias, exhibe o seu “salto real”¹⁶⁷ (isto é: mortal)¹⁶⁸ perante o espanto dos Tupiniquins, assim também se exhibe Pêro Vaz de Caminha diante d’el-rei, dando-lhe o prazer de ver (com todos os pormenores) o maior espectáculo do mundo para um cristão, ou seja, a “materialização” da crença (de origem bíblica) relativa à existência de uma adâmica Humanidade.

À luz das últimas linhas da *Carta*, que introduzem um corte abrupto em relação ao regime discursivo até então vigente (a predominância do *nós* sobre o *eu*), tal exibição parece adquirir, com efeito, um valor pragmático e instrumental. Aqui, na verdade, o apelo de Caminha – para o árbitro da situação – já não incide sobre o destino nacional, mas, antes, sobre o do seu genro, Jorge de Osório, consubstanciando-se deste modo (segundo um dito deveras pitoresco) “a primeira ‘cunha’ da História do Brasil”.¹⁶⁹ Nesta passagem intempestiva, que vai das alturas da política imperial às miudezas domésticas, assistimos à súbita deflação do discurso da *Carta*, cujo sopro literário, em prol da gesta transoceânica dos Portugueses, se transforma, afinal, num mur-

num tom de gracejo íntimo, ainda que polido, mais de camarada a camarada que de súbito a monarca” (*A Carta de Pêro Vaz de Caminha*, 46). Mas Jaime Cortesão dilui, por completo, a sua observação sagaz, reduzindo-a ao contexto epocal, ou seja, à existência, então, de grandes licenças de linguagem entre os fidalgos da Corte. Seja como for, são licenças que não parecem compagináveis com o estatuto que o historiador português outorga ousadamente à *Carta*, isto é, o de ser “o auto oficial dum escrivão” (*A Carta de Pêro Vaz de Caminha*, 51). Ora, se é oficial o auto, é-o também o escrivão, sendo ele, então, o da Armada de Pedro Álvares Cabral. Deste raciocínio de Jaime Cortesão só pode advir, por consequência, o seguinte e polémico corolário: a *Carta* de Pêro Vaz de Caminha é o auto oficial da descoberta do Brasil.

¹⁶⁷Caminha, *Carta a El-Rei D. Manuel*, 224.

¹⁶⁸Cf. Cortesão, *A Carta de Pêro Vaz de Caminha*, 213 (n. 50).

¹⁶⁹Ribeiro, *A Carta de Caminha e seus ecos*, 13. – Embora reconheça a importância do que motiva a conclusão da *Carta*, Manuel Viegas Guerreiro sustenta a tese de que esse motivo, *per se*, “não [terá sido] suficiente para motivar [Pêro Vaz de Caminha a conceber e a dirigir a el-rei] o seu escrito” (*A Carta de Pêro Vaz de Caminha lida por um etnógrafo*, 12). Por outras palavras: não se tratará de um motivo primário, mas secundário. Para que se torne viável a validação da tese, porém, impõe-se a aceitação prévia destoutra: o escrivão da Armada de Pedro Álvares Cabral, como se alega abundantemente num estudo clássico, não é senão o Autor da *Carta* (cf. Cortesão, *A Carta de Pêro Vaz de Caminha*, 48-51). Desta asserção, no entanto, não existe nenhuma prova documental. Como é uma incógnita, por conseguinte, o seu valor de verdade, tão-somente se trata de uma hipótese. Enquanto tal, portanto, não elimina a dúvida relativa às verdadeiras motivações do sogro de Jorge de Osório.

múrio palaciano: o vulgar registo de interesses que não transcendem o círculo dos familiares de Pêro Vaz de Caminha. Em sua defesa, todavia, é sempre possível dizer-se que ele também morre, enfim, muito longe da pátria, por estar ao seu serviço. Foi precisamente uma das inúmeras vítimas da política imperial que quis glorificar, não tendo tido sequer a oportunidade, aliás, de atestar o hipotético fruto do seu pedido de benesse. Nem sequer temos conhecimento, de resto, de que essa obscura personagem da História de Portugal, Jorge de Osório, tenha visto a liberdade.

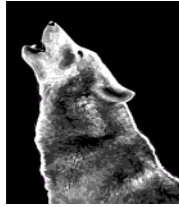
Tendo um historial de violência e contas com a justiça, Jorge de Osório já tinha sido perdoado, em 1496, pelo rei D. Manuel.¹⁷⁰ Quem lhe terá feito o favor de interceder por ele? Muito provavelmente, o sogro. Desde então, por certo, ter-lhe-iam assacado alguma reincidência, da qual adveio, destarte, o castigo, com o conseqüente degredo para São Tomé. Com base na dureza da pena (a separação transoceânica da família e da metrópole), podemos levantar a hipótese, pelo menos, de que tenha estado em juízo um crime de homicídio. Mas o que importa aqui não é averiguar a natureza criminal dos malefícios do genro de Pêro Vaz de Caminha. Que este último, realmente, com pleno conhecimento de causa, apele, em Porto Seguro, para a graça de um *novo* perdão real, eis, de facto, o que importa agora ter presente. Não é pouco, deveras, o que Caminha pede, e se o pede outra vez. Sabendo-o ele melhor do que ninguém, também nos é possível imaginar o grau de tensão e sofrimento que subjaz ao seu pedido. Fá-lo, obviamente, por força da sua dupla condição de progenitor e avô. Fá-lo, pois, em prol da filha (sem marido) e do neto (sem pai). Tanto uma como outro ilustram as figuras bíblicas do abandono: a da viúva e a do órfão.¹⁷¹ Como se trata, neste caso, de uma viuvez e orfandade que não advêm de um processo normal de luto, mas, antes, de um voto régio de ostracismo, tudo se torna mais pungente. Assim, se a pena de Caminha lavra, num primeiro plano, para divertimento d'el-rei, o quadro idílico de uma paisagem adâmica, não devemos ignorar o surdo e triste ru-

¹⁷⁰Cf. Cortesão, *A Carta de Pêro Vaz de Caminha*, 36-37/237-238.

¹⁷¹Juntamente com a figura do estrangeiro [cf. “Deuteronómio”, trad. de Geraldo Coelho Dias, em *Nova Bíblia dos Capuchinhos*, 291-292 (Deut. 24: 17-21)]. – Veja-se igualmente Emmanuel Lévinas, *Totalidade e Infinito*, trad. de José Pinto Ribeiro (Lisboa: Edições 70, 1988), 193. – Devemos ter também presente que é justamente *enquanto estrangeiro* que Caminha encontra a morte. Ademais, a pena a que Jorge de Osório foi sujeito, o desterro, traduz-se, em termos práticos, numa condenação perpétua à condição de *estrangeiro*.

mor do drama familiar que envolve o envio da *Carta*. Da sua redacção, porventura, terá sido esse mesmo drama o verdadeiro motor. Não possuímos, todavia, nem elementos documentais que comprovem tal suposição nem outros, por sua vez, que a neguem liminarmente.

Tudo isto prova, pelo menos, se mais não provar, que estamos perante um documento híbrido: a Carta não é um relatório oficial da descoberta do Brasil (pese embora o estatuto historiográfico que a posteridade lhe atribui, ou seja, o de ser a “certidão de nascimento” desse imenso país do Atlântico Sul) nem uma simples relação de viagem. É nesse carácter idiossincrático da Carta, que acarreta a mistura de vários registos discursivos, que reside precisamente o sempiterno fascínio da sua leitura. Finalmente, é nesse mesmo carácter que também se gera a possibilidade hermenêutica de tantas interpretações (concorrentes e complementares) do discurso de Pêro Vaz de Caminha.



le tems revient

Lorenzo de' Medici, 1475

PREPARED IN 2021-2022
FOR
BAYWOLF PRESS
IN
PETERBOROUGH, ONTARIO

VOLUME 29 • NUMBER 2

PORTUGUESE STUDIES REVIEW

WINTER 2021



Author Offprint (Separata). Self-archiving by Author permitted.

ISSN 1057-1515