



**MUJER Y ALTERIDAD EN
LOS DISCURSOS LUSITANOS
COLONIALES SOBRE BRASIL
DEL SIGLO XVI:
REELABORACIONES,
DESPLAZAMIENTOS.**

SARISSA CARNEIRO

Pontificia Universidad Católica de Chile

Este trabalho examina o discurso colonial português sobre o Brasil produzido entre 1500 e 1575, destacando os movimentos e re-elaborações do signo mulher a partir do problema do outro e dos processos nos quais se instalam os sujeitos desta escritura: viajantes e colonizadores. Em específico, analisar-se-á o “descobrimiento”, com a carta de Pero Vaz de Caminha; a empresa evangelizadora dos primeiros jesuitas, com o epistolário e outros textos de Manuel da Nóbrega; e o estabelecimento do discurso português sobre América na escritura histórica do letrado Pero de Magalhães Gândavo.

CRÍTICA

As meninas da gare

Eram três moças bem moças e bem gentis
Com cabelos mui pretos pelas espáduas
E suas vergonhas tão altas e tão saradinhas
Que de nós as muito bem olharmos
Não tínhamos nenhuma vergonha

Oswald de Andrade, *Poesia Pau-Brasil*

A partir del descubrimiento, conquista y colonización de lo que se llamó entonces el Nuevo Mundo, y a través de la instalación de lo que Ángel Rama identificó como "ciudad letrada" o "escrituraria", espacio cultural donde sólo la palabra escrita con su permanencia y rigidez resulta válida, en oposición a lo oral como "reino de lo inseguro o inestable", propio de los subalternos y dominados (Rama 9), un nutrido corpus de textos (cartas, relaciones, diarios, crónicas, historias...) inauguran la escritura europea en América y fundan un imaginario que, en muchos casos, sobresale por su fecundidad y persistencia.¹

En el descubrimiento de Brasil, entre papagayos, frondosos árboles y quiméricas o potenciales minas de oro, aparece, a la mirada del navegante europeo, la mujer americana, ineludible, seductora, peligrosa o inocente. Tras la conquista, en los esfuerzos de colonización de la tierra, a lo largo del siglo XVI, mujeres europeas serán traídas a Brasil como guardianas de la familia, del honor, de la moral cristiana y de los deberes de la maternidad. Posteriormente, con la sustitución de la esclavitud indígena por la africana, la mujer negra vino a completar este mosaico, junto con diversas mezclas raciales en un proceso que, como sabemos, se mantiene sin interrupción hasta el día de hoy.

En relación con los procesos de descubrimiento, conquista y diferentes etapas de colonización, la mujer entra al discurso masculino de escribanos, conquistadores, cronistas y clérigos, y en ese sistema patriarcal de representación, como señalan Zemon Davis y Arlette Farge, nos encontramos con "extraños espejos que el hombre puso ante ella y en los cuales a veces él mismo terminó por perderse" (275).

Este trabajo examina algunos hitos del discurso colonizador en torno a la América portuguesa entre 1500 y 1575, enfatizando los movimientos, desplazamientos y reelaboraciones del signo mujer en relación con el problema de la alteridad y con los procesos en los que se instalan los sujetos (viajeros y colonizadores) de esta escritura: el "descubrimiento", en la carta de Pero Vaz de Caminha, la empresa evangelizadora de los primeros

jesuitas, a través del epistolario y otros textos de Manuel da Nóbrega, y el afianzamiento del discurso portugués en torno a Brasil en la escritura histórica del letrado Pero de Magalhães Gândavo.

Pero Vaz de Caminha: las "graciosas vergüenzas" de la "posada" Vera Cruz

Tres son los textos que llegaron hasta nosotros de participantes del "descubrimiento" de Brasil: la *Carta* de Pero Vaz de Caminha, la *Relación* de un piloto anónimo y la "Carta" de Mestre João. Quizás por la brevedad de este último, o por la escasa importancia que tiene el "descubrimiento" de lo que entonces se llamó Vera Cruz en la relación del piloto anónimo, la tradición crítica ha erigido la *Carta* de Caminha al rey de Portugal en "certificado de nacimiento" de Brasil (Capistrano de Abreu, Stegagno Picchio, Bosi), en texto fundacional de enorme incidencia en el devenir de lo nacional brasileño.

A diferencia de otras cartas de este mismo tipo, como las de Colón y Américo Vespucio, que circularon ampliamente en distintas traducciones por la Europa de la época, la de Pero Vaz de Caminha guardó con perfección el "sigilo portugués" y no fue publicada hasta el siglo XIX (1817), coincidiendo con el proceso de constitución de las naciones latinoamericanas. Desde entonces hasta hoy, ha predominado en un sector de la crítica la apología a un texto que ha sido considerado "incomparablemente, el más valioso de los testimonios que nos quedaron de testigos directos del descubrimiento" (Buarque de Holanda, *A época* 49), un antecedente de la mitología cultural relacionada con lo brasileño (Castro, "Génesis..."), el primero y eminente documento de una inagotable 'brasileña', prelude común a toda 'cosa escrita' brasileña (Martins), el "paradigma constante de toda acción literaria brasileña futura" (Stegagno-Picchio 73-86).

Sin duda, este papel fundacional de la Carta de Caminha ha sido construido a posteriori por la exégesis tradicional con el fin de hacerla ocupar, como indica Flavio Kothe, un puesto estratégico en lo que se quería que fuera la formación y la determinación del canon de la literatura brasileña, determinando un perfil, una orientación que consiste en la "visión de Brasil como utopía portuguesa" (199).

Parte de esa orientación utópica se relaciona con lo que se ha llamado, desde el clásico estudio de Buarque de Holanda, la "visión del paraíso". Privilegiando el aspecto de *laus* de la tierra que comparten estos escritos en cuanto descripción de tierras "descubiertas" y conquistadas, se ha interpretado la Carta de Caminha en términos de

actualización de mitos y tópicos clásicos como el "El Dorado edénico... tierra lujuriente de árboles, habitada por una innumerable variedad de aves" (Stegagno-Picchio 74). El contenido edénico residiría, según algunos, no sólo en la naturaleza paradisíaca sino también en los habitantes de la tierra: la lectura de Silvio Castro es paradigmática en ese sentido pues describe el primer encuentro entre portugueses e indígenas en términos de "exaltación mítica del paraíso terrenal finalmente reencontrado, habitado por una gente ingenua y sencilla, adepta al estado natural" ("Gênese..." 245), "visión del paraíso, donde no importa en verdad si existe oro o plata o piedras preciosas... la felicidad sencilla de los sentidos aclara a los hombres que el paraíso existe" (*A Carta* 105). Magnificado, exagerado y distorsionado por una tradición exegética posterior (Giucci 17), este discurso de alabanza de la tierra fue transformado en antecedente del *ufanismo* nacionalista, ocultando bajo el signo de la grandeza y el deslumbramiento edénico, tanto la importancia menor del descubrimiento de Vera Cruz en el contexto de la instalación de factorías en India, empresa de la flota de Cabral, como el incipiente pero claro proceso de imposición, domesticación, reducción del nativo a fuerza de trabajo, fuente de información y conversión, según los intereses metropolitanos. Oculta, asimismo, esta lectura edénica, las tensiones internas de un discurso como el de Caminha que intenta ajustar la tierra de Vera Cruz a los ideales del expansionismo portugués de la época, pidiendo a cambio de este "servicio" al rey el perdón para su yerno que se encuentra desterrado en la isla de Santo Tomás por hurto y extorsión a mano armada.

En cuanto servicio, la carta de Caminha se hace cargo del presente, dando cuenta detallada de lo ocurrido en esos diez días en la costa de "Vera Cruz", pero a la vez enuncia un proyecto futuro de aprovechamiento de la tierra en tres dimensiones posibles: en lo inmediato, servir de "posada", escala de descanso, para la navegación de Calicut (India), a largo plazo, explorar eventuales riquezas metálicas, al mismo tiempo que aumentar la fe católica plantando la semilla del cristianismo en estos indígenas que, para Caminha, se inclinan naturalmente a tal doctrina. Estas tres propuestas tendrán distinta suerte en los años que siguen al "descubrimiento": si en 1501, en una carta que envía a los Reyes Católicos el mismo rey de Portugal confirma que la luego llamada Santa Cruz es muy conveniente y necesaria para la navegación de la India, pues allí se corrigen las naves, se toma agua y se descansa un poco para el largo camino a Oriente, la empresa evangelizadora se sistematiza sólo en 1549 con la llegada del primer grupo de jesuitas, en tanto

los primeros descubrimientos auríferos datan de fines del siglo XVII. Significativamente, la visión idealizada de los habitantes de Vera Cruz, la supuesta inclinación natural al cristianismo de los indígenas, resulta la imagen de más corta vida entre las construidas por Caminha: en 1501, contratado por D. Manuel, Américo Vespucio explora la costa de la América portuguesa y en su (apócrifa o no) *Mundus Novus*, publicada en 1504, de gran éxito editorial, conserva la alabanza de la tierra pero inicia la demonización del indígena con sus descripciones de canibalismo y lujuria entre los nativos, línea que culminará en los libros ilustrados de De Bry, especialmente en las imágenes del volumen dedicado a viajes a Brasil.

Pero si Vespucio inicia propiamente la demonización del indígena (proceso que se cristaliza en la iconografía portuguesa en "O inferno", óleo de la primera mitad del siglo XVI donde la imagen del diablo se fusiona con la del indígena), habría que señalar que no es del todo edénica la visión que Caminha construye del habitante de Vera Cruz. Un sector de la crítica ha enfatizado las tensiones entre idealización y rechazo de la diferencia (Carneiro "Aproximaciones...", "Representación de la tierra..."), y algunos han señalado que esa idealización no es más que deshumanización y animalización que se centra en lo exótico y bestial (Walter 45).

En términos generales, los indígenas de Caminha son sobre todo cuerpos, cuerpos de jóvenes mancebos, bellos y robustos (42), cuerpos de ancianos, cuerpos pintados, cuerpos de mujeres, un cuerpo de niño. Con detalle e insistencia, el escribano se refiere al color de estos cuerpos, a la forma de sus rostros y narices, a las bocas adornadas con huesos, al largo, forma y color de sus cabellos, a su estatura, a sus genitales no circuncidados (45). No son los intensos colores de los pájaros o de los árboles, sino sus "buenos" y "hermosos" cuerpos pintados con distintos colores y formas, los que recuerdan al escribano los "panos de armar", finas telas de la corte portuguesa: "E aly deles andavam daquelas tinturas quartejados outros de meetades outros de tanta feizãem como em panos de armar e todos com os beijos furados e muitos cõ os osos neeles e deles sem osos" (51).

Cada nuevo encuentro es un encuentro con un nuevo cuerpo por mirar, registrar/interpretar/dominar al escribir. El hermoso cuerpo desnudo del indígena funciona como significante interpretable de un *modus vivendi*, un grado de civilización y una determinada situación teológica. La obsesión visual de Caminha (su mirada voyerista, escabrosa y lasciva, en palabras de Keith Louis Walker) pretende respaldar las conclusiones

ideológicas que sostiene en su carta: sus buenos cuerpos, limpios, gordos y hermosos (Caminha 50) son como los de los animales monteses que tienen mejores plumas y pelos que los mansos, son cuerpos que funcionan como signo visible de "bestialidad" y "simplicidad" de esta gente "esquiva" y "de pouco saber" (50). Hasta que un grupo de portugueses visita sus casas, la desnudez y hermosura de los cuerpos indígenas hace "presumir" al escribano que "nõ teem casas ne moradas em que se colham e o aar a que se criam os faz taaes" (50-51). Otras conclusiones igualmente comprometedoras son las que se refieren a que

"nõ lavram nem criam nem ha aquy boy nem vaca nem cabra nem galinha nem outra alimarea que costumada seja ao viver dos homees ne come se non dese jnhame que aquy ha muyto e desamentem e frutas que a terra e as arvoredes de sy lançam e com jsto andam taaes e tam rrijos e ta nedeos que o nõ somosno tanto com quanto trigo e legumes comemos" (55)

La ausencia de vestimenta (indicio de civilización, junto con las "letras") se vincula a su "pouco saber", a la carencia de construcciones, agricultura y animales domésticos. Pero es el pilar, sobre todo, de la imagen del indígena adánico, naturalmente inclinado al cristianismo y a la espera de su evangelización, la cual, según Caminha, se lograría tan pronto aprendiesen la lengua portuguesa. Junto con las "carencias" mencionadas, el escribano presume que esta gente de gran inocencia "nõ teem nem emtendem em nhuua creença" (55), son una hoja en blanco en la que se imprimirá rápidamente cualquier cuño que se les quiera dar (55).

Si el cuerpo desnudo de los indígenas, hombres y mujeres, aparece en la *Carta* de Caminha como un cuerpo gallardo, bello y fuerte, significativo, cara visible de su estilo de vida (bestialidad, poco saber, pero también inocencia adánica) en el caso de la mujer tiene, sin embargo, una caracterización peculiar marcada por el uso del humor y el juego de palabras. No son muchas las mujeres que ve el escribano portugués, pero su aparición es siempre motivo de algún comentario en el que Caminha hace uso de la polisemia para describir el cuerpo femenino. El concepto de "vergüenza", en sus dos acepciones, es decir, como "pasión que produce alguna turbación en el ánimo por la aprehensión de algún desprecio, confusión o infamia" (Autoridades) y como "partes de la generación", parte externa de los órganos sexuales humanos, usado en plural, sirve para construcciones como las siguientes:

"aly andavam entre eles tres ou quatro moças bem moças e bem jentis com cabelos muyto pretos comprjdos pelas espadoas e suas vergonhas tam altas e tã çaradinhas e tam limpas das cabeleiras que de as nos muyto bem olharmos no tinhamos nhuua vergonha" (45)

huã daquelas moças era toda timta de fumdo ... e sua vergonha que ela no tijnha tam graciosa que a muytas molheres de nossa terra vendolhe taaes feiçoos fezera vergonha por nom teerem a sua como ela (45)

e suas vergonhas tam nuas e com tanta inocencia descubertas que nõ havia avia hy huua vergonha" (49)

Hacia el final de la carta, las vergüenzas de la indígena serán cubiertas como símbolo de la imposición masculina europea. Es la celebración de la última misa antes de partir, evento al que asisten muchos hombres, pero una sola mujer. A ella se le entrega un paño para taparse, pero cada vez que se sienta, olvida que debe cubrirse. Caminha recurre nuevamente al "humor" y señala que "a jnocencia desta jente he tal que a d'Adam no seria majs quanta em vergonha" (57). Es el cuerpo tapado de Eva, negado de tal manera que su nombre/pecado es borrado y sustituido en el discurso de Caminha por el de Adán, único signo que cabe en el reino de inocencia y natural inclinación al cristianismo que quiere construir el escribano.

Manuel da Nóbrega: de huérfanas a mujeres erradas.

El primer grupo de jesuitas llegó a Brasil en marzo de 1549 con una expedición comandada por Tomé de Souza, primer gobernador general de Brasil. Formado por sólo seis jesuitas (cuatro padres y dos hermanos), este primer grupo estaba dirigido por Manuel da Nóbrega y su misión incluía tanto la catequesis de los indígenas como la cura espiritual de las ciudades y la educación en la colonia. Los jesuitas habían sido elegidos por el rey de Portugal como agentes especiales para convertir y pacificar a los indígenas en el contexto del establecimiento del control real. Como señala Stegagno-Picchio, la función de los jesuitas en el gobierno central era "franquearlo educando a los indígenas y colonos para integrarlos como factores productivos en el sistema económico de la madre-patria"(77).

Las primeras cartas de Nóbrega relatan con gran optimismo el inicio de lo que él mismo llamó la empresa más grande de todas: presentar el Crucificado a los

nativos de Brasil (“Carta a Rodrigues de Acevedo”). Esta nueva viña del Señor es “nossa empresa” y en ninguna otra parte, dirá el jesuita, se encuentra tierra tan dispuesta para producir frutos como en ésta (“Carta a Navarro”). El tono entusiasta de estas afirmaciones vuelve a aparecer en la carta a los hermanos del colegio de la Compañía de Jesús de Coimbra, cuando éstos son invitados a unirse a la misión en Brasil: “em muito tenho também o que se cá fará, si vós vierdes, charíssimos. Lá se converter-se-ão muitos reinos e cá salvar-se-ão muitas almas, e das mais perdidas que Deus tem em todas as gerações” (“Carta aos irmãos”).

Años después, esta visión inicial parecerá ingenua al mismo Nóbrega. En su *Diálogo sobre a conversão do gentio* (1558), síntesis de los conflictos y obstáculos que enfrentan los jesuitas en su labor de evangelización, recordará que los primeros jesuitas, “quando vinham na náu, imaginavam-se um S. João Baptista, junto de um rio Jordão a bautizar quantos a elles viessem” (230).

Este optimismo inicial se vio reforzado, en un primer momento, por la idea —ya planteada por Caminha— de que los indígenas prometían una fácil conversión por carecer de creencias o idolatrías: en una carta al rey D. João III (septiembre de 1551) afirma Nóbrega que “converter todo este Gentio é mui fácil cousa... porque em cousa neuma crêm e estão como papel branco para nelles escrever à vontade” (125). Pero muy luego se abandonará esta visión de los indígenas en favor de otra radicalmente opuesta: “porque estes gentios não tem razão, e são muito viciosos, têm a porta fechada para a fé naturalmente se Deus por sua misericórdia não lh’á abrisse” (234).

De “papel en blanco” a “puerta cerrada”, el optimismo de las primeras cartas de Nóbrega cede lugar rápidamente a la desilusión originada por los conflictos, obstáculos o disputas tanto con los indígenas como con los portugueses ya instalados en Brasil. Una de las quejas más frecuentes en las cartas de Nóbrega se refiere a la crisis moral de los colonos portugueses. Dicha crisis implica que los jesuitas deben preocuparse de la “cura espiritual” de los portugueses que viven aquí “en pecado” tanto para que sean una “buena semilla trasplantada a estas partes” como para que no destruyan la labor evangelizadora dando un “mal ejemplo” a los indígenas. Reformar a los portugueses en las buenas costumbres será uno de los deseos que más atormentarán a Nóbrega (“Carta a Tomé de Sousa”).

Para Nóbrega, el gran mal de esta tierra consiste en que “tem-se cá que o vício da carne não é pecado, como não é notavelmente grande e consente a heresia que se reprova na egreja de Deus” (83). Las costumbres sexuales

instaladas en la incipiente sociedad colonial brasileña aterran al jesuita: la gente de la tierra vive en “pecado mortal”, “que é terem os homens quasi todos suas Negras por mancebas, e outras livres que pedem aos Negros por mulheres segundo o costume da terra, que é terem muitas mulheres” a las cuales “deixam quando lhes apraz, o que é grande escandalo para a nova Egreja que o Senhor quer fundar” (79).

En carta a los hermanos del Colegio de Jesús de Coimbra (1551), Nóbrega resumirá los muchos pecados que estaban “arraigados y viejos” en Brasil, algunos de los cuales extirparon los jesuitas: “os mais aqui tinham Indias de muito tempo de que tinham filhos e tinham por grande infamia casarem com elas”; “muitas moças filhas de Christãos dadas á soldada a solteiros”; “as indias forras que ha muito andam com os Christãos em peccado” (119) y “muito somma de casados em Portugal que vivem cá em graves peccados” (120).

De esta crisis moral participan también los clérigos que viven en Brasil: “Havia cá mui pouco cuidado de salvar almas; os sacerdotes que cá havia estavam todos nos mesmos peccados dos leigos, e os demais irregulares, outros apostotas e excommungados” (119). Desde su primera carta, Nóbrega señala que de los sacerdotes escucha “cosas feas”; luego, en carta al maestro Simão (1549) afirma que en Brasil “há clerigos, más é a escoria que de lá vem ... não se devia consentir embarcar sacerdotes sem ser sua vida muito aprovada, porque estes destruem quanto se edifica” (77).

En carta a Tomé de Sousa (julio de 1559), carta de un profundo pesimismo, Nóbrega describe largamente sus “dolores” personales y las “enfermedades” de lo que él llamó “este pobre Brasil”. En cuanto a los portugueses, Nóbrega es imparcial: así está la tierra ahora, si se cuentan las casas, todas se encontrarán llenas de pecados mortales, llenas de adulterios, fornicaciones, incestos y abominaciones, no hay paz sino sólo odio, murmuraciones y detracciones, robos y rapiñas, engaños y mentiras, no hay obediencia ni se guarda ni un mandamiento de Dios ni mucho menos de la Iglesia, afirma el jesuita (194).

Un ambiente apartado de los mandamientos de la Iglesia y de Dios es una imagen recurrente en muchas cartas de Nóbrega sobre Brasil. Como señala Guillermo Giucci, los jesuitas introducen “la noción de lo pecaminoso” en la sociedad colonial brasileña de mediados del siglo XVI (205). A partir de su llegada, que es una expresión del avance de la colonización planificada, la preservación del americanismo pasa a representar una ofensa al modelo de imitación de Cristo

y el castigo espiritual se objetiva en la desaprobación constante de los religiosos, en el permanente desajuste entre el comportamiento admitido y el reprobado, en el sentimiento de maldad atribuido a quienes no se adaptan a las normas luso-cristianas (Giucci).

En este contexto, urge sustituir a la indígena, "instigadora" de la sensualidad europea, por la mujer blanca portuguesa guardiana de la familia, del honor, de la moral cristiana y de los deberes de la maternidad. En el intento de poner "orden" en la sociedad brasileña colonial, la solución propuesta por el jesuita consiste en traer portuguesas a la tierra americana. Si Brasil no es una opción interesante para mujeres "honradas" y "de buena familia", sí lo sería, según Nóbrega, para las huérfanas de Portugal que aquí "se casarían muy bien". Pero, en un movimiento paralelo a las frustraciones señaladas más arriba, los escrúpulos del jesuita se debilitan pasados algunos años y, en 1552, dirá al rey D. Joao III:

"Já escrevi a Vossa Alteza a falta que nesta terra ha de mulheres, com quem os homens casem e vivam em serviço de Nosso Senhor, apartados dos peccados em que agora vivem, mande vossa Alteza muitas orphãs, e si não houver muitas, venham de mistura dellas e quaesquer, porque são tão desejadas as mulheres brancas cá, que quaesquer farão cá muito bem à terra, e ellas se ganharão, e os homens de cá apartar-se-hão do peccado" (133)

El ambiguo término "cualquiera" será especificado luego por el jesuita cuando explícita que aun las portuguesas "erradas" serían de gran ayuda a la empresa religiosa en Brasil: al parecer, más que al pecado, bajo los predicamentos moralistas de Nóbrega, hay un temor al mestizaje, al hibridismo y al sincretismo que ya entonces mostraba su fuerza en Brasil. En ese "trópico de los pecados", como lo llaman Gruzinski y Bernand, los mestizajes revelan entre 1550 y 1640, un universo "muy mal controlado, asombrosamente caótico y rebelde en sus prácticas cotidianas" (448). No resulta extraño, entonces, que el discurso portugués, no sólo el religioso sino también el histórico, como veremos a continuación, tenga entre sus preocupaciones fundamentales el orden, la sujeción de una realidad incontrolada a los límites, si no concretos, al menos discursivos.

**Pero de Magalhães Gândavo:
demonización de la alteridad en la
primera *Historia de Brasil*.**

Durante buena parte del siglo XVI, el imaginario ultramarino portugués se concentró en la India. Fue éste el espacio épico de conquistas y "batallas valerosas", a la vez que el espacio de mayor realización de los intereses económicos de la empresa lusitana de expansión. En la cumbre de la textualidad heroica están *Os Lusíadas* de Luis Vaz de Camões, poema épico de la gesta ultramarina portuguesa publicado en 1572 y donde escasos cuatro versos se refieren a Brasil.

La colonia americana no fue objeto, entre los portugueses, de la actividad historiográfica hasta muy avanzado el siglo XVI cuando Pero de Magalhães Gândavo, letrado, latinista y gramático, amigo de Camões, publica su *História da provincia Sancta Cruz, a que vulgarmente chamamos Brasil* (1576). Circulaban entonces, en Europa, textos como *Las singularidades de la Francia Antártica* (1557) del franciscano André Thevet, que difundían un imaginario en torno a Brasil desde perspectivas ideológicas distintas e incluso opuestas a la portuguesa metropolitana.

En ese contexto, la *Historia* de Gândavo pretende ser la expresión discursiva de la recuperación de un territorio cuyo dominio (concreto y simbólico) había estado en jaque, y el establecimiento, a partir de la escritura de la historia, de la perspectiva colonizadora portuguesa. Haciéndose cargo del pasado, Gândavo enuncia también una teoría del presente y un proyecto futuro de colonización que tiene como pilar fundamental el incentivo a la inmigración de estratos sociales bajos de Portugal a la colonia americana.

A partir de estos antecedentes, y a pesar de otorgar a Gândavo el "honroso" título de "primer historiador de Brasil", la crítica ha desatendido su obra histórica conservando el rótulo peyorativo propuesto por Capistrano de Abreu de "propaganda de inmigración". Pero el texto de Gândavo no se agota, en ningún sentido, en la interesada combinación de amparo de pobres y discurso apologético de la tierra. Entre otros, un aspecto que requiere detenido análisis y consideración en la *Historia* de Gândavo es el discurso en torno a la alteridad y los medios discursivos a través de los cuales el letrado emprende la sistemática y definitiva demonización del indígena. Abordaré a continuación sólo algunos puntos relacionados con este asunto.³

En su *Historia*, Gândavo se sirve de una presentación paulatina de antecedentes que conducirán al final de la obra a la referida demonización del indígena. Como estrategia retórica, el historiador asume distintos puntos de vista y presenta, de acuerdo a la visión metropolitana de cada momento, una alteridad objeto de

desplazamientos y reelaboraciones.

Para su narración del descubrimiento de Brasil (que ocupa todo el primer capítulo de la *Historia*) Gândavo hace eco de la visión inicial de los testigos de la armada de Cabral. En relación con el indígena y, en específico, a su natural inclinación al cristianismo, la *Historia* presenta fragmentos que coinciden plenamente con la idealizada visión edénica de Caminha:

“Ao outro dia seguinte, sahio Pedralvarez em terra com a mayor parte da gente: na qual se disse logo Missa cantada, & ouve pregaçam: & o Indios da terra que ali se ajuntaram ouvião tudo com muita quietaçam, usando de todo os actos & cerimoniaes que vião fazer aos nossos. E assim se punham de gíolhos & batião nos peitos, como se teveram lume de Fé, ou que por algũa via lhes fora revelado aquelle grande & ineffabil mysterio do Sanctissimo Sacramento. No que mostravam claramente estarem dispostos pera receberê a doctrina Christaa a todo tẽpo q lhes fosse denunciada como gente q* não tinha impedimento de idolos, nem professava outra ley algũa que podesse contradizer a esta nossa, como a diante se vera no capitulo que trata dos seus costumes” (7)

Aquí Gândavo repite la idea de Caminha y del primer Nóbrega de que la (supuesta) carencia de leyes e ídolos constituye la base de la cristianización “sin impedimentos” de los indígenas. Especialmente curiosa es la remisión que hace al lector a los capítulos de historia moral de los indígenas (capítulos 10-12), donde efectivamente se reitera la idea de la carencia de fe y leyes pero con un sentido totalmente distinto: como veremos, allí la falta de fe, ley y rey explica/comprueba, según Gândavo, el desorden demoníaco de los indígenas y no su disponibilidad a la evangelización.

Siguiendo su narración histórica, Gândavo se refiere, en el capítulo tercero, a la instalación de capitánías y poblaciones en Brasil. Aquí, los edénicos indígenas del descubrimiento son objeto de una primera resignificación en la que pasan a la calidad de “enemigos” que oponen resistencia a la ocupación y que por lo mismo deben ser destruidos:

Junto dellas [de las poblaciones] avia muitos Indios, quando os Portugueses começaram de as povoar: mas porque os mesmos indios se levantaram contra elles & faziam lhes muitas treições, os governadores & capitães da terra destruiram pouco a pouco & mataram muitos

delles: outros fugiram para o sertão, & assi ficou a terra desocupada de gentio ao longo das povoações (10v)

Presentada brevemente la historia del descubrimiento, conquista y colonización y establecida la relación con los nativos en esos términos, Gândavo pasa a la consideración del mundo natural. El último capítulo de esta historia natural, dedicado a la narración de la muerte de un “monstruo marino” que apareció en San Vicente en 1564, funciona como capítulo bisagra que anuncia ya la demonización del indígena que asumirá su forma definitiva en los últimos capítulos de la *Historia*. Al narrar la muerte de este “prodigio” que apareció en la costa brasileña, Gândavo deja en suspenso el establecimiento de una “verdad” en cuanto a la naturaleza de un ser cuyo referente varía según el sujeto que lo refiere. Mientras el cronista se refiere al objeto de su capítulo en términos de “monstruo marino”, Baltasar Ferreira, hijo del capitán de San Vicente, que da muerte al prodigio lo identifica como “cosa del mar” y su esclava indígena, primera en ver al “monstruo” lo asume como “visión diabólica” y encarnación del diablo mismo. Junto a la estandarización del delirio o visión, a través del antagonismo bien/mal, Dios/Diablo (Gruzinski 197), está en juego aquí la asociación de lo diabólico con la perversión de un orden, sobre todo moral, que se vincula a lo femenino y a lo indígena, a partir del uso que hace Gândavo del *Hipupiara* autóctono.

Por otro lado, haciendo uso de lo que se ha llamado la teoría renacentista de la celebración de la letra y de las lenguas vernáculas europeas (Mignolo), así como de la idea de una relación necesaria entre referente y referido, propia de la búsqueda de la lengua perfecta (Eco), el gramático e historiador Gândavo encuentra en la lengua general de los indígenas la comprobación de sus ideas sobre los tupís: “Carecem de tres letras, convemsaber, nam se acha nella, f, nem, l, ne R, cousa digna despanto, porq assi nam tem Fé, nem Ley, nem Rey: & desta maneira vivem desordenadamente sem terem alem disto conta, ne peso, nem medido” (31v).

A partir de esa tríada de carencias (F, L, R – Fe, Ley, Rey- cuenta, peso, medida), Gândavo organiza su descripción de las costumbres indígenas enfatizando su “desorden”, desorden que, en el siglo XVI, era uno de los principios de la demonología y tenía su reverso exacto en el cuidadoso método de la vida mística y contemplativa de los que, como Loyola o Teresa de Ávila, protagonizaron el Siglo de Oro de la santidad (Mello Souza 110). Así, junto con el capítulo dedicado al “monstruo marino”,

las consideraciones lingüísticas de Gândavo en torno al tupí son el preludeo perfecto para su descripción de la antropofagia como ritual diabólico, descripción que ocupa todo el capítulo 13 y en la que culmina su historia moral de los indígenas:

"Hua das cousas em que estes Indios mais repugnam o ser da natureza humana, & ã que totalmente parece que se extremam dos outros homẽs, he nas grãdes & excessivas crueldades q* executam... por se acabarem de sastifazer lhe comem toõdos a carne, usando nesta parte de cruezas tam diabólicas, que ainda nellas excedem aos brutos animais que nam tem uso de razam, nem forão nacidos pera obrar clemencia" (40v)

De este modo, la primera historia de Brasil no sólo cierra un círculo que va del nuevo Adán (Eva tapada) al diablo antropófago del desorden y de lo monstruoso sino que instala una fórmula que tendrá una notable acogida por los autores que siguen. En la huella del letrado, dirá por ejemplo el jesuita Simão de Vasconcelos hacia 1627 que estos indios "no siguen fe, ni ley, ni rey", motivo por el cual "el Autor de la naturaleza les negó también las letras F, L, R". De elegidos a negados por Dios: más que desplazamientos, reelaboraciones de la demonización de la diferencia.

Obras citadas

- Bernand, Carmen y Serge Gruzinski. *Historia del Nuevo Mundo. Los mestizajes, 1550-1640*. Trad. María Antonia Neira. México: Fondo de Cultura Económica, 1999.
- Bosi, Alfredo. *Historia concisa de la literatura brasileña*. Trad. Marcos Lara. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 1982.
- Buarque de Holanda, Sérgio. *Visão do Paraíso*. São Paulo: Brasiliense, 1969.
- Caminha, Pero Vaz de. *A Carta de Pero Vaz de Caminha*. Ed. Silvio Castro. Porto Alegre: L & PM, 2000.
- Carneiro, Sarissa. "Aproximaciones a la carta de Pero Vaz de Caminha al rey D. Manuel sobre el descubrimiento de Brasil". *Revista Chilena de Literatura*. 62 (2003): 105-118.
- Castro, Silvio. "Gênese da idéia de Brasil". Coord. Afrânio Coutinho. *A literatura no Brasil*. Vol. I. São Paulo: Global, 1997. 244-259.
- Davis, Zemon y Arlette Farge, "Ella, de la que tanto se habla" *Historia de las mujeres*. 3. *Del Renacimiento a la Edad Moderna*. Madrid: Taurus, 1992.
- Gândavo, Pero de Magalhaes. *História da provincia de Santa Cruz a que vulgarmente chamamos Brasil*. Lisboa: Joao Lopez, 1576.

- Giucci, Guillermo. *Sem fé, lei ou rei (Brasil 1500-1532)*. Rio de Janeiro: Rocco, 1993.
- Gruzinski, Serge. *La colonización de lo imaginario. Sociedades indígenas y occidentalización en el México español. Siglos XVI-XVIII*. 1988. Trad. Jorge Ferreiro Santana. México: FCE, 1991.
- Kothe, Flávio R. *O cânone colonial*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1997.
- Martins, Wilson. "Formação e desenvolvimento da língua nacional" Coord. Afrânio Coutinho. *A literatura no Brasil*. Vol. I. São Paulo: Global, 1997.
- Mello e Souza, Laura de. *Inferno atlântico*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.
- Mignolo, Walter. *The darker side of the Renaissance*. 1995. Michigan: The University of Michigan Press, 2003
- Nóbrega, Manuel. *Cartas do Brasil. 1549-1560*. Belo Horizonte: Itatiaia, 1988.
- Stegagno-Picchio, Luciana. *História da literatura do Brasil*. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 1997.
- Walker, Keith Louis. "Pêro Vaz de Caminha: para fijar la mirada en el corazón de tinieblas del Nuevo Mundo". *Revista de crítica literaria latinoamericana*. 60 (2004): 43-56.

Footnotes

- ¹ Agradezco a CONICYT la beca doctoral que me ha permitido desarrollar esta investigación.
- ² Las citas de textos críticos en portugués corresponden a traducciones mías.
- ³ Como objeto de mi investigación doctoral, actualmente en desarrollo, algunas lecturas en torno a la *Historia* de Gândavo se plantean aquí todavía de modo preliminar.

Sarissa Carneiro es Licenciada en Lengua y Literatura Hispánica de la Universidad de Chile (2003). Doctoranda en Literatura en la Universidad Católica de Chile. Becaria CONICYT. Docente de Literatura Hispanoamericana Colonial en la Universidad de Chile.