

LUÍS ADÃO DA FONSECA



O sentido da
novidade na
Carta de Pêro
Vaz de Caminha

**LUÍS ADÃO DA
FONSECA** é professor da
Universidade do Porto.



Muito se tem escrito sobre a *Carta* de Caminha. Neste sentido, sem pretender apresentar uma nova leitura da célebre epístola, gostaria de proceder a uma breve reflexão sobre um aspecto muito concreto – o sentido da *novidade* na *Carta* (1).

As fontes contemporâneas são, a este respeito, claras: sobressai o espanto perante uma terra, uma geografia e uma humanidade, impensáveis antes de abril de 1500. Como escreve Bartolomeu Marchioni, o mercador florentino que tinha parcialmente financiado uma das embarcações da frota de Cabral, trata-se de “um novo mundo”, onde “é perigoso navegar”. Os portugueses – acrescenta – “trouxeram muitas espécies de aves e animais de nós desconhecidos e jamais vistos, à maneira daquelas coisas que contava Plínio nas suas histórias. Eram consideradas mentirosas, e, pelo que hoje se vê, pode-se dizer que tinha qualquer verdade” (2).

Em certa medida, este espanto é natural. Num primeiro momento, o homem europeu – culturalmente preparado para projectar uma realidade *insular* a poente do oceano (3) – tem dúvidas sobre a verdadeira dimensão destas novas terras (tanto as descobertas por Colombo como as *achadas* por Cabral); o assunto constituirá mesmo matéria de debate (4).

Vejamos o que nos diz a *Carta* de Caminha. O seu conteúdo é abundantemente conhecido; a aproximação à costa, os primeiros contactos com os indígenas – fáceis e pacíficos –, as dificuldades de entendimento. É nesse momento, e sobretudo quando um dos pilotos recolhe dois índios e os leva junto do capitão – momento em que tem lugar a primeira tentativa de identificação dos naturais –, que a *novidade* surge com um sentido reforçado.

Já antes Caminha escrevera serem os indígenas “pardos, todos nus, sem nenhuma coisa que lhes cobrisse suas vergonhas” (5), comentário intencional: se a nudez aponta para a referência africana, a expressão *pardo* explícita que não se trata de negros (6). Mais adiante, volta a repetir:

“A feição deles é serem pardos, maneira de avermelhados, de bons rostos e bons narizes, bem feitos. Andam nus, sem nenhuma cobertura, nem estimam nenhuma coisa

Por motivos editoriais, as notas se encontram no final do texto.

cobrir nem mostrar suas vergonhas. E estão acerca disso com tanta inocência como têm em mostrar o rosto. Traziam [...] os beijos debaixo furados e metidos por eles senhos ossos de osso branco de comprimento duma mão travessa e de grossura dum fuso de algodão e agudo na ponta como furador. Metem-nos pela parte de dentro do beijo e o que lhe fica entre o beijo e os dentes é feito como roque de xadrez; e em tal maneira o trazem ali encaixado, que lhes não dá paixão nem lhes estorva a fala, nem comer, nem beber. Os cabelos seus são corredios e andavam tosquiados de tosquia alta mais que de sobre-pente, de boa grandura e rapados até por cima das orelhas. E um deles trazia por baixo da solapa, de fonte a fonte para detrás, uma maneira de cabeleira de penas de ave amarela, que seria de comprimento de um coto, mui basta e mui çarrada que lhe cobria o toutiço e as orelhas, a qual andava pegada nos cabelos, pena e pena, com uma confeição branda como a cera e não no era; de maneira que andava a cabeleira mui redonda e mui basta e mui igual, que não fazia minguia mais lavagem para a levantar” (7).

Descrições semelhantes podem ser lidas nas crônicas. Por exemplo, escreve o cronista João de Barros: “era gente nua, não preta e de cabelo torçido, como a de Guiné, mas toda de côr baça e de cabelo comprido e corredio, e a figura do rosto cousa mui nova. Porque era tam amassado e sem a comum semelhança da outra gente que tinham visto...” (8).

E, de acordo com outra fonte – a *Relação do Piloto Anónimo* –, “os homens... são baços, e andam nus sem vergonha, têm os seus cabelos grandes e a barba pelada; as pálpebras e sobranceiras são pintadas de branco, negro, azul ou vermelho; trazem o beijo de baixo furado e metem-lhe um osso grande como um prego; outros trazem uma pedra azul ou verde e assobiam pelos ditos buracos; as mulheres andam igualmente nuas, são bem feitas de corpo e trazem os cabelos compridos” (9).

Como se comprova, a novidade começa por ser realçada em função de coordena-

das que, de acordo com a experiência anterior dos portugueses no Atlântico africano, actuam como referências identificadoras: a cor da pele, a nudez, os artefactos que usam nos beijos, as cabeleiras de penas... Neste contexto, a *Carta* diz-nos que tais elementos identificadores, tal como se apresentam, não correspondem à imagem prévia. Como escreve Figueiredo Jorge:

“O que a Carta nos vem formular, de modo lapidar e com poucas margens para dúvidas, é que o objecto desejado não corresponde a nenhum dos dados informativos prévios e que o outro não faz parte de nenhum tipo de alteridade de quantas já estavam integradas na enciclopédia dos navegadores ocidentais. O índio, ao contrário do que se esperava, não é um oriental (o seu nome é um equívoco) e todo o saber sobre o exótico, seja ele o do mais familiar, africano, ou mais estranho (apenas noticiado), oriental, não se adapta ao ente descoberto” (10).

Em face do exposto, julgo que se pode formular uma primeira conclusão: a *novidade*, no texto de Caminha, começando por corresponder à constatação de uma situação que é apresentada como *diferente*, aponta imediatamente para um outro sentido: o de uma *diferença* difícil de se compreender por não se ajustar a nenhum dos modelos anteriormente conhecidos. O escrivão português parece ter plena consciência desta dificuldade. É como se o panorama inverossímil encontrado pelos portugueses só não fosse irreal pela circunstância de ter sido pessoalmente *experimentado* pelo autor do texto. Ao longo de toda a *Carta*, perpassa a preocupação por sobrepor aos olhos do destinatário (d. Manuel e a corte em Lisboa) duas exigências permanentes: a experiência de quem esteve presente e assistiu aos acontecimentos descritos, por um lado, e a verossimilhança da informação que se transmite, por outro lado.

Como escreve Alberto Carvalho,

“[d]iante das Terras de Vera Cruz tudo se passava como se as ‘coisas possíveis mas incríveis’ [verificáveis por prova

empírica=verídico, mas insólitas=in-verossímil, no consenso da doxa], oferecidas pelo mundo do índio aos olhos dos nautas portugueses, fossem de mais difícil imaginação e de mais difícil compreensão do que as coisas ‘impossíveis mas críveis’ [inverificáveis=fictício, mas plausíveis=verossímeis no mesmo sentido da doxa] à luz de todo o saber recentemente acumulado pelas experiências vividas na descoberta das terras africanas” (11).

Este espanto perante a novidade das criaturas com as quais os portugueses entram em contacto é reforçado no relato da ida dos indígenas à presença de Pedro Álvares Cabral, à qual já se fez referência. O quadro é claramente teatral. Cabral está sentado, em pose, rodeado da gente da sua nau, e de alguns capitães. Quando os índios entram em silêncio, um deles, apontando para o colar de ouro que o capitão tem ao pescoço e para um castiçal de prata, faz vários gestos, que os portugueses interpretam como indicativos de que em terra há ouro e prata. Nesse momento, mostram-lhes vários animais: perante um papagaio, a reacção é positiva, mas não ligam a um carneiro, e muito menos a uma galinha, perante a qual manifestam espanto. Dão-lhes então de comer e de beber, com resultados negativos. Um deles repara nas contas de um rosário e no colar do capitão. Terminam deitando-se, completamente à vontade, e adormecem. No dia seguinte, Pedro Álvares manda colocá-los em terra (com camisas, carapuços e rosários de contas, cascavéis e campainhas), juntamente com um degredado, “para andar lá com eles e saber de seu viver e maneira” (12).

Na realidade, atrás desse episódio sobressai uma preocupação fundamental: como identificar a novidade. Aliás, algo de muito semelhante se teria passado na baía de Santa Helena com Vasco da Gama, em finais de 1497, na sua viagem a caminho da Índia (13). Com efeito, entre ambas as situações, há um fundo comum. Tanto Gama como Cabral estão a caminho da Índia, ou seja, Santa Helena e a *Ilha da Vera Cruz* são, para eles, escalas na rota do Oriente (14).

Para ambos os capitães, as populações com as quais entram em contacto são novas, desconhecidas, têm que ser identificadas. Nos dois casos, à primeira vista, parece ser notória a inexperiência dos portugueses, resultante da ausência de coordenadas em função das quais organizar o relacionamento humano com as populações locais. Mas é mais do que isso: estamos perante um típico exemplo do modo como a *compreensão implícita* condiciona o diálogo cultural (15). De qualquer modo, em ambas as situações ressalta a busca da identificação da alteridade e, por vezes, o desânimo que acompanha as inevitáveis dificuldades. Caminha, a certa altura, faz um comentário, que aponta precisamente para a incomunicabilidade que subsiste para além da aparente familiaridade: “Ali, por então, não houve mais fala nem entendimento com eles por a berberia deles ser tamanha que se não entendia nem ouvia ninguém” (16).

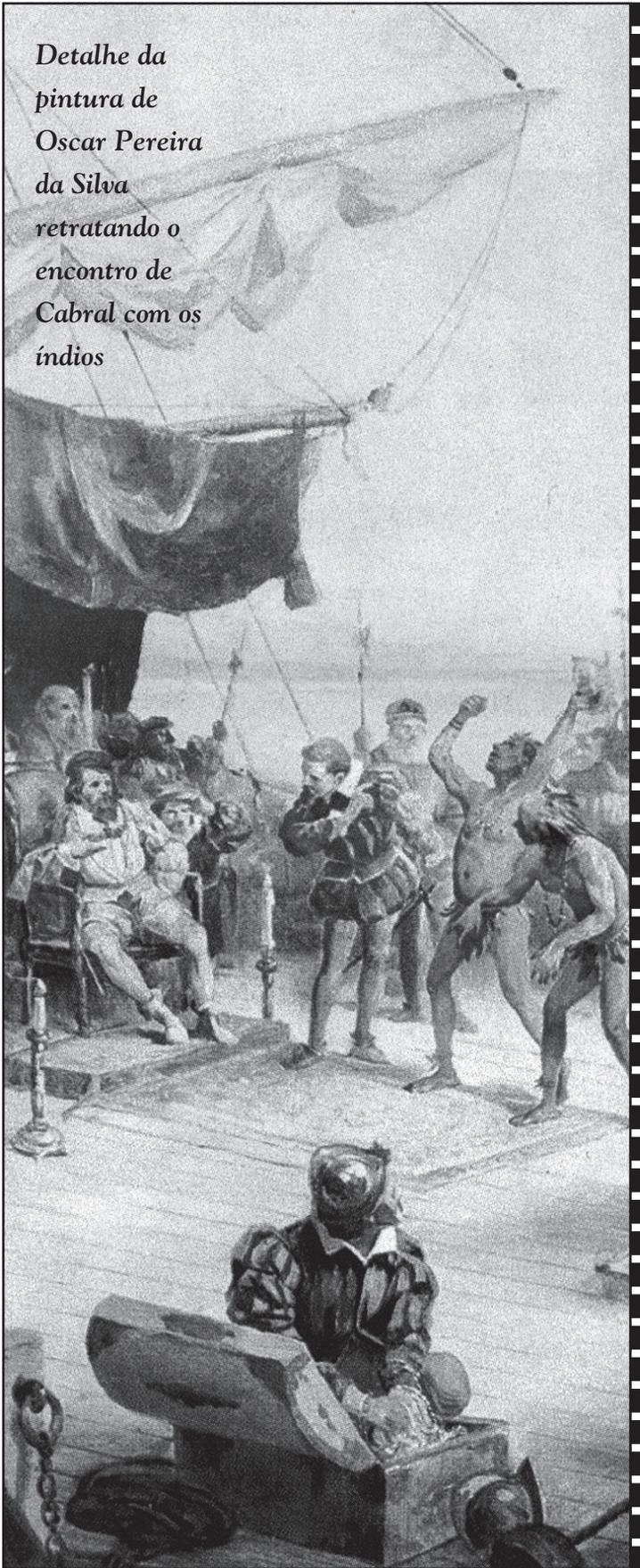
Pode-se, assim, perguntar se o dramatismo de que se reveste o *encontro* com a novidade não é, em certa medida, fruto da referida *compreensão implícita*, cujos paradigmas condicionam, no espírito do europeu, a sua capacidade de identificação e descodificação da realidade que se encontra diante dos seus olhos.

Neste caso, o paradigma é fácil de determinar. Está posta de parte a hipótese de tratarem de infieis. Em Santa Helena, com Vasco da Gama, a recuperação da humanidade do *outro* é feita através da sua identificação como *guinéus*. E, no Brasil, com Cabral, talvez porque partam da hipótese de que o lugar seja uma ilha ocidental do mar da Guiné (17), a identificação vai ser feita também através do mesmo modelo.

Aliás, é perfeitamente natural a perdurabilidade deste paradigma *guineense* ainda na transição do século XV para o XVI; projectado para o sul e poente atlântico a partir das primeiras experiências africanas dos portugueses do terceiro quartel de Quatrocentos, dele participam tanto portugueses como espanhóis (18).

Da vigência deste paradigma constitui um bom exemplo o episódio relatado por

Detalhe da
pintura de
Oscar Pereira
da Silva
retratando o
encontro de
Cabral com os
índios



João de Barros, onde descreve o que se teria passado, provavelmente no dia 24:

“Os do batel, enquanto Pedrálvares surgia um pouco largo do porto, por não amendrontar aquela nova gente mais do que o mostrava em se acolher ao teso, puseram-se debaixo do mesmo batel e começou um negro grumete [a] falar a língua da Guiné, e outros que sabiam algumas palavras do arávigio, mas eles nem à língua nem aos acenos em que a natureza foi comum a todas as gentes nunca acudiram” (19).

Daí o acentuar da ingenuidade e da inocência dos gentios... (“Parece-me gente de tal inocência que, se os homens entendessem e eles a nós, que seriam logo cristãos, porque eles não têm nem entendem em nenhuma crença, segundo parece (20)). Talvez por isso, Caminha sublinhe tanto a diferença de aspecto e de comportamento (21)... para depois concluir pela semelhança: “Nenhum deles não era fanado” – isto é, não são guinéus islamizados (22)–, “mas todos assim como nós” (23).

Há, assim, partindo da *novidade* do encontro, uma preocupação por identificar humana e civilizacionalmente o indígena, a qual, apesar de indubitavelmente pacífica, não deixa de ser profundamente dramática. Na verdade, se a *Carta* tanto realça a facilidade dos contactos, apesar da diferença de costumes (24), é precisamente para evidenciar a *humanidade* dos naturais (25). E, por sua vez, esta *humanização* é feita, mais uma vez, através da utilização (quase sub-reptícia) do paradigma guineense.

Recordem-se, a esse respeito, as palavras com que Caminha refere a nudez dos indígenas:

“Também andavam entre eles quatro ou cinco mulheres moças, assim nuas que não pareciam mal, entre as quais andava uma com uma coxa, do joelho até ao quadril e a nádega, toda tinta daquela tintura preta e o al [no sentido de, por resto] todo da sua própria cor. Outra trazia ambos os joelhos com as curvas assim tintas e também os

colos dos pés. E suas vergonhas tão nuas e com tanta inocência descobertas que não havia aí nenhuma vergonha” (26).

As referências utilizadas por Caminha não são, ao contrário do que possa parecer, nada inocentes. Em trabalho anterior, comentando esta passagem, tive oportunidade de a contrapor a uma outra, da autoria do cronista Zurara, escrita meio século antes: a nudez das mulheres da Guiné “é uma das cousas por que homem pode conhecer sua grande bestialidade, que, se alguma pequena de razão entre eles houvesse seguiriam a natureza, cobrindo aquelas partes somente que ela mostrou que deviam ser cobertas, que vemos que naturalmente que em cada um daqueles lugares vergonhosos por cerco de cabelos, mostrando que os queria esconder” (27).

Escrevi então:

“Colocados estes dois comentários um ao lado do outro, sobressai a convicção de que a nudez total é manifestação de bestialidade (é o que diz Zurara); mas, no texto de Caminha, esta bestialidade só não é monstruosa porque é ingénua. Colombo já escrevera algo de semelhante: nestas ilhas, onde andam todos nus, homens e mulheres, assim como as mães os parem: mas, acrescenta, até agora não encontrei homens monstruosos como muitos pensavam, mas antes toda esta gente é de muito e lindo acatamento. Ou seja, quando, na carta de achamento, se sublinha a inocência, ou seja a não consciência da nudez por parte dos indígenas, está-se provavelmente a pensar – e todos quanto em Lisboa a vão ler provavelmente também o pensam – no versículo do Génesis (3.7.), onde se conta que a Adão e Eva, depois do Pecado, abriram-se-lhes os olhos a ambos e perceberam que estavam nus ... Isto é, no discurso da Carta, a inocência é prova de que não houve pecado, ou seja, é ela que redime a bestialidade dos índios brasileiros. Caminha diz o mesmo que Colombo – a inocência da nudez é sinal de alteridade moral –, mas acrescenta uma explicação para o facto” (28).

Não são poucas nem pequenas as implicações que este raciocínio apresenta. Para começar, está subjacente o problema de fundo da unidade e da pluralidade dos mundos – problema esse que décadas depois preencherá um amplo debate europeu –, o qual, naquela conjuntura terminal do século XV, não é alheio à gestação de uma nova conceptualização do oceano e das terras situadas no *outro lado* do mesmo. Este problema apresenta várias facetas: W. G. L. Randles chamou a atenção para a sua dimensão geográfico-científica (29), e, pela minha parte, tive oportunidade de sublinhar a sua expressão marítima, sobretudo pelas implicações derivadas do Tratado de Tordesilhas, assinado entre Portugal e Castela, em 1494 (30). Mas, igualmente, pode ser objecto de uma leitura complementar, de natureza teológico-filosófica, resumida, por exemplo, nas seguintes palavras de Joan-Pau Rubiés:

“This takes us to the [...] point concerning the plurality of worlds, namely, that this ‘empirical’ human diversity began to be framed in new ways because the old universalist classificatory schemes had become themselves an object of debate. What was to be human, what was to be Christian, and what constituted law were controversial issues. Therefore, the plurality of human worlds was not simply a consequence of the production and circulation of more travel accounts and histories dealing with ancient and foreign peoples. It was perhaps, more crucially, an acknowledgement that the theological and philosophical assumptions that had framed the understanding of human life in terms of providential history and revealed law were insufficiently precise, to say the least” (31).

A questão tem, sem dúvida, uma expressão espacial (32), mas creio que aponta para um horizonte mais profundo. Para recorrer a uma citação pessoal,

“parece haver aqui uma retro projecção para uma humanidade mais autêntica, embora

perdida. Neste sentido, obediente ao conceito medieval de que o tempo e o espaço são dimensões do real que só podem ser vividos unitariamente, apontar para a descontinuidade do tempo é possivelmente melhor forma de sublinhar a descontinuidade do espaço; por outras palavras, de reforçar a ideia de profunda novidade do achamento. Encontra-se, aqui, subjacente, uma ideia muito do seu tempo, da pessoalização do espaço, que contrasta claramente com as convicções da modernidade, para a qual ela é coordenada impessoal. Pode-se, assim, dizer que a Carta introduz uma dialéctica temporal na experiência de relação de alteridade que é muito mais profunda do que a aparente [in]compreensão de espaços culturais e civilizacionais diferenciados” (33).

Nesse sentido, julgo que se pode formular uma segunda conclusão: a *novidade*, tal como é formulada na *Carta* de Caminha, começando por adjectivar uma situação que, por profundamente diferente, é difícil de compreender, por não se ajustar a nenhum dos modelos anteriormente conhecidos – primeira conclusão, anteriormente referida –, acaba por ser intelectualmente recuperada pela projecção da terra *achada* num horizonte que, para além da *alteridade espacial*, é situada numa *retro-alteridade temporal*. Ou seja, a terra descrita por Caminha é *nova*, não só porque está situada no *outro lado* do espaço oceânico, mas também porque, aí, se remete para um tempo *original*.

Salvo melhor opinião, julgo que é neste ponto que se enraíza o mais profundo sentido da *novidade* brasileira. Será esta a terceira e última conclusão a apontar.

Com efeito, importa não esquecer que a missiva está dirigida ao rei de Portugal. É, portanto, texto intencional. Como tal, não sendo descrição inocente, é sobretudo mensagem ideológica. Se Caminha alude repetidamente às dificuldades de comunicação (e a bibliografia tem insistido suficientemente neste aspecto (34)), é porque a incomunicabilidade funciona como ponto de partida para a evangelização, tantas ve-

zes sublinhada. Julgo que esta última possibilidade adquire uma maior compreensibilidade se se situar no âmbito do clima messiânico característico dos anos iniciais da monarquia manuelina (35). Ou seja, é à luz deste messianismo que tem realmente sentido o *unitarismo* ou *universalismo* da *Carta*. Porque é o rei, a quem a missiva se dirige (e que sempre está presente), quem constitui a instância última onde se supe-ram e se articulam as *novidades* (isto é, as contradições) do mundo que os portugueses vão descobrindo ...

Aqui radica o optimismo proselitista da *Carta* de Caminha. A *novidade* característica do mundo por ele descrito – sendo menos explicitamente *maravilhosa* do que a referenciada em outros textos como os de Colombo (36) – não é por isso menos eivada de pressupostos messiânicos. Ou seja, sob a capa de descrições aparentemente neutras, o escrivão desenvolve uma inequívoca mensagem, como se pode ver, a título de exemplo, através da seguinte citação da sua *Carta*:

“E, segundo o que a mim e a todos pareceu, esta gente não lhes falece outra coisa para ser toda cristã que entenderem-nos, porque assim tomavam aquilo que nos viam fazer, como nós mesmos, por onde pareceu a todos que nenhuma idolatria nem adoração têm. E bem creio que, se Vossa Alteza aqui mandar quem mais entre eles de vagar ande, que todos serão tornados ao desejo de Vossa Alteza [...] Entre todos estes que hoje vieram não veio mais que uma mulher moça, a qual esteve sempre à missa, à qual deram um pano com que se cobrisse e puseram-lho darredor de si. Porém, ao assentar não fazia memória de o muito estender para se cobrir. Assim, Senhor, que a inocência desta gente é tal, que a de Adão não seria mais quanto em vergonha. Ora veja Vossa Alteza quem em tal inocência vive, ensinando-lhe o que para sua salvação pertence, se se converterão ou não” (37).

Há, portanto, um optimismo sobre as facilidades e o êxito da missão que, se circunstancialmente não terá sido alheio ao

modo como, na mesma conjuntura temporal, decorre a missão na África negra (38), engrançada com o messianismo subjacente: é esperança num futuro próximo e, ao mesmo tempo, remissão para um estádio anterior. O paraíso – cuja veracidade é aqui *garantida* pela experiência de *novidade* – está, assim, simultaneamente no *depois* e no *antes*.

Esta *novidade* com contornos paradisíacos tem, no texto de Caminha, características específicas cuja consideração, neste momento, pode ser dispensada (39). Será suficiente dizer, como conclusão final, que, começando por aparecer referida como atributo da terra *achada* (“por afremosentar nem afeiar haja aqui de pôr mais que aquilo que vi e me pareceu”, lê-se logo

no início da *Carta* (40)), rapidamente se transforma em artifício retórico que, num quadro conceptual de cariz messiânico, garante a viabilidade de um projecto. Dito por outras palavras, a *novidade* acaba por funcionar como argumento ideológico cuja compreensibilidade deve ser situada no quadro dos projectos políticos que informam a estratégia manuelina de então.

Se, na ordem dos factos, o *achamento* teve lugar a meio de uma rota oriental (Cabral, em 1500, dirige-se para a Índia), na ordem do imaginário dominante na época, Vera Cruz é *ilha*, ou seja, referência de um espaço em relação ao qual importa *tomar posse*. Nesse contexto, o argumento da *novidade*, na *Carta* de Caminha exerce também a função de argumento legitimador ...

NOTAS

- 1 Em linhas gerais, aproveito o que escrevi no meu livro: *Pedro Álvares Cabral. Uma Viagem*, Lisboa, Edições Inapa, 1999, sobretudo pp. 63-85.
- 2 William Brooks Greenlee, *A Viagem de Pedro Álvares Cabral ao Brasil e à Índia pelos Documentos e Relações Coevas*, Porto, Livraria Civilização, 1951, p. 254 [edição original, *The Voyage of Pedro Álvares Cabral*, Londres, Hakluyt Society, 1938]. Jaime Cortesão chamou a atenção para esta passagem [A *Carta de Pêro Vaz de Caminha*, nova edição em *Obras Completas*, volume 7, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1994, p. 60].
- 3 Cf. o que sobre este assunto escrevi em *O Horizonte Insular na Experiência Cultural da Primeira Expansão Portuguesa* (intervenção no Congresso Internacional Comemorativo do Regresso de Vasco da Gama a Portugal – *Portos, Escalas e Ilhéus no relacionamento entre o Ocidente e o Oriente*; Angra do Heroísmo e Ponta Delgada, 1999; de próxima aparição), bem como: Jorge Borges de Macedo, “As Ilhas Atlânticas e as Responsabilidades da Europa”, in *Portuguese Studies*, volume 8, 1992, pp. 105-12.
- 4 Sobre este assunto, veja-se W. G. L. Randles, *De la Terre Plate au Globe Terrestre. Une Mutation Épistémologique Rapide (1480-1520)*, Paris, Armand Colin, 1980, pp. 69 e segs. [edição portuguesa: *Da Terra Plana ao Globo Terrestre*, Lisboa, Gradiva, 1990].
- 5 São muitas as edições da carta de Caminha. Neste trabalho, as citações são feitas da edição de José Manuel Garcia, *Viagens dos Descobrimentos*, Lisboa, Presença, 1983. A frase citada está na p. 246.
- 6 Cf. Alfredo Margarido, “La Vision de l’Autre (Africain et Indien d’Amérique) dans la Renaissance Portugaise”, in *Humanisme Portugais et l’Europe*, Paris, Fundação Calouste Gulbenkian, 1984, pp. 517-20.
- 7 Caminha, op. cit., pp. 247-8.
- 8 João de Barros, *Ásia. Década 1* (edição de Hermâni Cidade e Manuel Múrias), volume 1, Lisboa, Agência Geral das Colónias, 1945, p. 183.
- 9 Luis de Albuquerque (direcção), *O Reconhecimento do Brasil*, Lisboa, Alfa, 1989 (volume 14 da Biblioteca da Expansão Portuguesa), p. 38.
- 10 Carlos Jorge Figueiredo Jorge, “A Conflitualidade do Saber ou a Luta pela Informação Perante a Alteridade Inesperada”, in *Actas do Congresso Internazionale Il Portogallo e i Mari: un Incontro tra Culture* (coordenação de Maria Luisa Cusati), volume 1, Nápoles, Liguori Editore, 1997, pp. 331-42 [a citação é feita da p. 332]. Cf. do mesmo autor, “O Saber e o Poder. Estruturas de Significação na Carta, de Pêro Vaz de Caminha”, in *Mare Liberum*, nº 6, 1993, pp. 171-7; Silvío Castro, “Alteridade e Conquista Espiritual na “Carta” de Pêro Vaz de Caminha”, separata de *Cultura, História e Filosofia*, Lisboa, 1986, pp. 179-99; Alfredo Margarido, “La Vision de l’Autre (Africain et Indien d’Amérique) dans la Renaissance Portugaise” (op. cit.), pp. 507-55.
- 11 “Caminhos Literários da Carta de Pêro Vaz de Caminha”, in *Mare Liberum*, nº 11-12, 1996, p. 8. Cf. também Clara de Macedo Vitorino, “Convenção e Ficção – Ensaio sobre a Carta de Pêro Vaz de Caminha”, in *Mare Liberum*, nº 6, 1993, pp. 155-63, e José António Ideias, “A Carta de Pêro Vaz de Caminha: Contribuição para uma Tipologia do Encontro”, in *ibidem*, pp. 165-9.
- 12 Caminha (op. cit.), pp. 248-9.
- 13 Cf. os meus estudos: *Pedro Álvares Cabral. Uma Viagem* (op. cit.), pp. 68-70, e *Vasco da Gama. O Homem, a Viagem, a Época*, Lisboa, Expo 98 e Comissão de Coordenação da Região do Alentejo, 1997, pp. 126-30, onde analisei esse momento da viagem de 1497-99. A comparação foi já sugerida por Jaime Cortesão [A *Carta*, op. cit., pp. 58-9], e por Filipe Nunes de Carvalho, “O Contacto entre Portugueses e Índios do Brasil em 1500: uma Limitada Prospecção”, in *Arquivos do Centro Cultural Calouste Gulbenkian*, volume 34 (Mélanges offerts à Frédéric Mauro), Lisboa-Paris, Centro Cultural Calouste Gulbenkian e CNCDP, 1995, pp. 363-6.

- 14 Poderá ser coincidência, mas não deixa de ser significativo o simbolismo comum a ambos os topónimos; na tradição cristã, entre Santa Helena e a Vera Cruz há uma forte ligação. Veja-se, a título de exemplo, o que escreve S. de Voragine, na sua *Lenda Dourada* – Capítulo 68, dedicado à invenção da Santa Cruz (cito da edição espanhola: Madrid, Alianza Editorial, 1995, volume 1, pp. 287-94). Há pormenores na carta de Caminha que apontam para elementos importantes deste relato: v. g., a homilia da primeira missa, onde se fala do “sinal da cruz, sob cuja obediência viemos” [edição citada na nota 5, p. 251], que recorda muito directamente a aparição da Santa Cruz que antecede a conversão de Constantino. No texto em causa, depois da aparição, o imperador “mandó construir una cruz semeiante a la que viera en el cielo, e hizo que un abanderado la llevara, enhiesta, a modo de estandarte, delante de los soldados; dio orden de ataque y lanzó sus ejércitos contra los enemigos [...]”. A raíz de esto, el emperador creyó con toda su alma en Jesucristo y fu bautizado ...” [Voragine, op. cit., p. 289]. No relato de Caminha, finalizada “a pregação, moveu o capitão e todos para os batéis, com nossa bandeira alta; e embarcámos e fomos assim todos contra terra para passarmos ao longe por onde eles estavam” [edição citada na nota 5, p. 252].
- 15 Recorro ao título do importante obra de Stuart B. Schwartz (ed.), *Implicit understandings. Observing, reporting and reflecting on the encounters between Europeans and other peoples in the early modern era* (Cambridge, Cambridge University Press, 1994), onde esta questão é abordada em termos globais. Sobre os problemas que esta obra levanta, tem interesse a discussão publicada no *Journal of Interdisciplinary History* (Judith Modell), “From Ethnographies to Encounters: Differences and Others”, volume 27, verão de 1997, pp. 481-95; e Stuart B. Schwartz, “Encounters of Another Kind”, volume 28, inverno de 1998, pp. 397-404).
- 16 Caminha [op. cit.], p. 250.
- 17 Cf. o meu estudo citado na nota 1, p. 72.
- 18 Como documentos explicitadores da projecção para ocidente do paradigma guineense, são úteis os seguintes trabalhos de P. E. Russell: “Some Portuguese Paradigms for the Discovery and Conquest of Spanish America”, in *Renaissance Studies*, volume 6, nº 3-4. 1992, pp. 377-90; “Veni, Vidi, Vici: Some Fifteenth-century Eyewitness Accounts of Travel in the African Atlantic Before 1492”, in *Historical Research*, volume 66, nº 160, 1993, pp. 115-28; “Some Socio-linguistic Problems Concerning the Fifteenth-Century Portuguese Discoveries in the African Atlantic”, reimpresso em *Portugal, Spain and the African Atlantic, 1343-1490*, Aldershot, Variorum, 1995; “White Kings on Black Kings: Rui de Pina and the Problem of Black African Sovereignty”, em Ian Michael, Robert A. Cardwell (eds.), *Medieval and Renaissance Studies in Honour of Robert Brian Tate*, Oxford, Dolphin Books, 1986, pp. 151-63; reimpresso em *Portugal, Spain and the African Atlantic, 1343-1490*, Aldershot, Variorum, 1995. Há outros aspectos onde este paradigma africano está presente, por exemplo, no texto de Caminha: é o caso do ouro, explicitamente referido na *Carta* [op. cit., pp. 248 e 262]; compare-se com os casos estudados por Anna Unali, “Aspettative Economiche nelle Relazioni di Viaggio in Rapporto all’Esplorazione dell’Africa Occidentale: il Commercio dell’Oro”, in *Actas do Congresso Internacional Bartolomeu Dias e a sua Época*, volume 3, Porto, Universidade do Porto e Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimientos Portugueses, 1989, pp. 45-58 [trabalho que deve ser lido em conjunto com um outro, da mesma autora, intitulado “L’Oro nei Primi Due Viaggi di Cristoforo Colombo nelle Indie”, in *Scritti in Onore del Prof. Paolo Emilio Taviani*, tomo 3, Génova, E.C.I.G. [Annali della Facoltà di Scienze Politiche, ano XI-XIII, 1983-86], pp. 317-43]. Este aspecto tem sido também estudado a propósito de Colombo; v.g.: William D. Phillips, “Africa and the Atlantic Islands meet the Garden of Eden: Christopher Columbus’s Views of America”, in *Journal of World History*, volume 3, nº 2, 1992, pp. 149 e seguintes (onde acentua a importância da sua experiência pessoal das navegações portuguesas para as ilhas do Atlântico ou na costa ocidental africana). Têm finalmente interesse as observações, a partir do paradigma mediterrâneo e canário, de F. Fernández Armesto, *Before Columbus: Exploration and Colonization from the Mediterranean to the Atlantic. 1229-1492*, Filadélfia, University of Pennsylvania Press, 1987 [edição espanhola com o título de *Antes de Colón. Exploración y colonización desde el Mediterráneo hacia el Atlántico, 1229-1492*, Madrid, Cátedra, 1992, pp. 243-66]. Seria interessante fazer um estudo de conjunto do quadro conceptual (incluindo as respectivas variantes) dentro do qual os diferentes tipos de fontes procedem à classificação dos povos não-europeus, na transição do século XV para o XVI, o que evidentemente não pode ser feito neste trabalho. A título de introdução, e para além da bibliografia sobre o problema da alteridade, vejamos: Maria Augusta Lima Cruz, “La Vision de l’Indien chez les Premiers Chroniqueurs Portugais de l’Asie: la Fixation d’Une Image”, in *La Découverte, le Portugal et l’Europe* (actas do colóquio de Paris, 1988), Paris, Fundação Calouste Gulbenkian, 1990, pp. 235-41; Jorge Manuel Flores, “A Imagem do Oriente no Ocidente Europeu: dos Ecos da Expansão Mongol ao Portugal Manuelino”, in *Revista da Biblioteca Nacional*, 2ª série, 5, julho-dezembro de 1990, pp. 21-40. Como obra de conjunto, veja-se José Luis Ferrinha (dir.), in *O Confronto do Olhar. O Encontro dos Povos na Época das Navegações Portuguesas. Séculos XV e XVI* [juntamente com L. Albuquerque, J. S. Horta, R. Loureiro], Lisboa, Caminho, 1991. Sobre a visão do índio brasileiro no início do século XVI, vejamos: Luis de Albuquerque, “Pêro Vaz de Caminha and the Brazilian American Indian”, in *La Imagen del Indio en la Europa Moderna*, Sevilha, CSIC, 1990, pp. 33-41; e “Pedro Vaz de Caminha e o Ameríndio Brasileiro”, in *Luis de Albuquerque Historiador e Matemático*, Lisboa, Chaves Ferreira Publicações, 1998, pp. 263-8; Filipe Nunes de Carvalho, “O Contacto entre Portugueses e Índios do Brasil em 1500” [op. cit.], pp. 347-85; Ana Fernandes, “O Outro que Somos Nós na ‘Carta’ de Pêro Vaz de Caminha”, in *Literatura de Viagem. Narrativa, História, Mito* [ed. Ana Maria Falcão; Maria Teresa Nascimento; Maria Luísa Leal], Lisboa, Edições Cosmos, 1997, pp. 147-54; António Luís Ferronha, “O Encontro Inesperado. Parte 1, As Primeiras Imagens do Brasil”, in José Luis Ferronha (dir.), *O Confronto do Olhar. O Encontro dos Povos na Época das Navegações Portuguesas. Séculos XV e XVI*, op. cit., pp. 215-57; João da Rocha Pinto, “O Olhar Europeu: a Invenção do Índio Brasileiro”, Catálogo da exposição *Nas Vésperas do Mundo Moderno. Brasil*, Lisboa, 1992, pp. 49-72. Embora apontem para um período posterior, têm interesse: Afonso Arinos de Melo Franco, *O Índio Brasileiro e a Revolução Francesa. As Origens Brasileiras da Teoria da Bondade Natural*, Rio de Janeiro, José Olympio, 1937; Maria da Conceição Osório Dias Gonçalves, “O Índio do Brasil na Literatura Portuguesa dos Séculos XVI, XVII e XVIII”, Coimbra, *Brasília*, volume 11, 1961, pp. 97-208.
- 19 *Ásia. Década I* [op. cit.], volume 1, p. 183. A utilização da comparação com as populações da Guiné foi já sublinhada por Jaime Cortesão (*A Carta*, op. cit., p. 75).
- 20 Caminha [op. cit.], p. 259. Também, pp. 260 e 262.
- 21 Idem, *ibidem*, pp. 254 e 256.
- 23 Idem, *ibidem*, p. 251 [observações semelhantes na p. 254: “Ali verieis galantes, pintados de preto e vermelho e quartejados assim pelos corpos como pelas pernas, que, de certo, pareciam assim bem”; p. 255].
- 24 V.g. idem, *ibidem*, pp. 254-5.
- 25 Por isso, o autor da *Carta*, imediatamente depois de se descrever a naturalidade dos contactos – onde a inocência da nudez é repetidamente sublinhada –, permitte-se fazer juízos francamente negativos. Por exemplo: “Basta [dizer-vos] que até aqui, como quer que se eles em alguma parte amansassem, logo duma mão para a outra se esquivavam, como pardais de cevadoiro [...]; de que tiro ser gente bestial, e de pouco saber e por isso são assim esquivos” [op. cit., p. 255].
- 26 Caminha, op. cit., p. 254.
- 27 Gomes Eanes de Zurara, *Crónica da Guiné*, Porto, Civilização, 1973, pp. 323-4. Comparação já sublinhada por Manuel Viegas Guerreiro, *A Carta*

de *Pêro Vaz de Caminha Lida por um Etnógrafo*, Lisboa, Edições Cosmos, 1992, p. 13. A atitude dos portugueses nas primeiras expedições atlânticas ao longo da costa africana, bem como as respectivas transformações, podem ser vistas em Anna Unali, "Gli Indigeni delle Coste dell'Africa Occidentale negli Scritti di un Mercante Veneziano del XV Secolo: Alvise da Ca'da Mosto", in *Actas do Congresso Internacional de História Missionação Portuguesa e Encontro de Culturas*, volume 1, Braga, Universidade Católica Portuguesa e Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimientos Portugueses, 1993, pp. 483-500; e também nos meus trabalhos: *Portugal entre dos Mares*, Madrid, Editorial Mapfre, 1993, pp. 185-242; "A Experiência da Viagem da Descoberta", in *O Atlântico: a Memória de um Oceano*, vol. 2 – A Descoberta do Oceano: Saga e Memória (sec. XI-XVII) (edição, selecção de textos e recolha iconográfica em colaboração com José Adriano de Carvalho), Porto, Banco Português do Atlântico, [1996], pp. 301-28; "Do Atlântico Medieval ao Atlântico Moderno: Os Descobrimientos e a Formação do Espaço Oceânico", in *A Ciência e os Descobrimientos*, Lisboa, Junta Nacional de Investigação Científica e Tecnológica, 1996, pp. 69-83. Cf. ainda as observações de Vitorino Magalhães Godinho, *Mito e Mercadoria, Utopia e Prática de Navegar. Séculos XIII-XVIII*, Lisboa, Difel, 1990, pp. 106-9.

28 Cf. o meu estudo citado na nota 1, pp. 73-4.

29 V.g. "Quelques Modifications Apportées par les Grandes Découvertes à la Conception Médiévale du Monde", in *Revista da Faculdade de Letras de Lisboa*, 1959, pp. 5-27; "Le Nouveau Monde, l'Autre Monde et la Pluralité des Mondes", in *Actas do Congresso Internacional de História dos Descobrimientos*, volume 4, Lisboa, Comissão Executiva das Comemorações do V Centenário da morte do Infante D. Henrique, 1961, pp. 347-82; *De la Terre Plate au Globe Terrestre* (op. cit.); "La Naissance d'un Concept Nouveau à l'Époque des Grandes Découvertes Maritimes. Le Globe Téraqué", in *Revista da Universidade de Coimbra*, volume 33, 1985, pp. 329-38; "La Representation de l'Atlantique dans la Conscience Européenne au Moyen Age et à la Renaissance. De l'Ocean-caos Mythique à l'Espace Maritime Dominé par la Science", in *Islenha*, nº 4, janeiro-junho de 1989, p. 5-16.

30 Nomeadamente em: *O Tratado de Tordesillas e a Diplomacia Luso-Castelhana no Século XV*, Lisboa, Edições Inapa, 1991; "El Tratado de Tordesillas: Antecedentes y Significado", in *El Tratado de Tordesillas* [s.l.], Banco Bilbao Vizcaya, 1993, pp. 133-82 (edição portuguesa: in "O Tratado de Tordesillas: Antecedentes e Significado", in *O Tratado de Tordesillas*, Lisboa, Banco Bilbao Viscaya [Portugal], 1994, pp. 129-73); e "O Tratado de Tordesillas: Algumas Reflexões sobre o seu Significado", in *Actas do Congresso "El Tratado de Tordesillas y su Época"*, organizado pela Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimientos Portugueses e pela Sociedad V Centenario del Tratado de Tordesillas (Setúbal, Salamanca, Tordesillas, 1994.06.26), Valhadolid, 1995, vol. 2º, pp. 1.187-205.

31 "New Worlds and Renaissance Ethnology", in *History and Anthropology*, volume 6, nº 2-3, 1993, p. 161.

32 Cf., entre outros, Ettore Finazzi-Agro, "Il Mondo a Dismisura. Il Senso dello Spazio nei Primi Documenti sul Brasile", in *Actas Il Portogallo e i Mari*, op. cit., volume 1, pp. 311-21.

33 Cf. o meu estudo citado na nota 1, p. 74.

34 Idem, ibidem, pp. 75-7.

35 Sobre a política de carácter imperial e messiânica de d. Manuel, vejam-se os estudos de Luís Filipe F. R. Thomaz, "Descobrimientos e Evangelização. Da Cruzada à Missão Pacífica", in *Actas do Congresso Internacional de História Missionação Portuguesa e Encontro de Culturas*, (op. cit.), pp. 81-129; "L'Idée Impériale Manuéline", in *La Découverte, le Portugal et l'Europe* (actas do colóquio de Paris, 1988), Paris, Fundação Calouste Gulbenkian, 1990, pp. 35-103; "O Projecto Imperial Joanino. Tentativa de Interpretação Global da Política Ultramarina de D. João II", in *Actas do Congresso Internacional Bartolomeu Dias e a sua Época* (citado na nota 18), volume 1, pp. 81-98; "Da Cruzada ao Quinto Império", in *A Memória da Nação* (org. Francisco Bethencourt; Diogo Ramada Curto), Lisboa, Sá da Costa Editora, 1991, pp. 81-164 (em colaboração com Jorge Santos Alves). Veja-se ainda o que escrevi em *Vasco da Gama. O Homem, a Viagem, a Época* (op. cit.), pp. 275-80.

36 Cf. Sandra H. Ferdman, "Conquering Marvels: the Marvellous other in the Texts of Christopher Columbus", in *Hispanic Review*, volume 62, nº 4, 1994, pp. 487-96.

37 Carta de Caminha (op. cit.), p. 262.

38 Sobre este aspecto, veja-se o que escrevi no meu estudo citado na nota 1, pp. 77-9, bem como a bibliografia aí indicada.

39 Cf. o meu estudo citado na nota 1, pp. 81-85.

40 Caminha (op. cit.), p. 245. Por outras palavras, Silvano Peloso já o intui quando fala de "tensioni incontrollate e profonde originate a livello di stile e di contenuto dall'incontro con un 'diverso' sorprendente e problematico, che alla fine del Medioevo segna il salto di qualità fra gli antichi praticanti di 'favole vane' e i nuovi favoleggiatore del vero, che cominciano a percorrere pazientemente gli infiniti 'altrove' e li conservano nella memoria d'immagini affascinanti" ("Sistemi Modellizzanti e Oposizioni Culturali nella 'Carta' di Pêro Vaz de Caminha", in *Litterature d'America*, ano 2º, nº 8, 1981, p. 46). Por esta razão, creio que deve ser matizado o conhecido comentário com que Sérgio Buarque de Holanda abre a sua *Visão do Paraíso*: "O gosto da maravilha e do mistério, quase inseparável da literatura de viagens na era dos grandes descobrimientos marítimos, ocupa espaço singularmente reduzido nos escritos quinhentistas dos portugueses sobre o Novo Mundo..." (*Visão do Paraíso. Os Motivos Edênicos no Descobrimiento e Colonização do Brasil*, São Paulo, Companhia Editora Nacional, 1985, p. 1). Cf. Leyla Perrone-Moisés, "Vérité et Fiction dans les Premières Descriptions du Brésil", in *Cursos da Arrábida. A Viagem na Literatura* (coordenação Maria Alzira Seixo), Lisboa, Publicações Europa-América, 1997, pp. 83-102; Clara de Macedo Vitorino, "Caminha e Colombo: Duas Visões do Mundo Americano", in *Literatura de Viagem. Narrativa, História, Mito*, op. cit., p. 291 e sobretudo pp. 292-3.