

UCLA

Mester

Title

Isla de Vera Cruz, Terra de Santa Cruz, Brasil: invención y reinención del espacio discursivo en el Brasil colonial

Permalink

<https://escholarship.org/uc/item/02r9v9rr>

Journal

Mester, 30(1)

Author

Nunes Adao, Clicie Rosana

Publication Date

2001

DOI

10.5070/M3301014555

Copyright Information

Copyright 2001 by the author(s). All rights reserved unless otherwise indicated. Contact the author(s) for any necessary permissions. Learn more at <https://escholarship.org/terms>

Peer reviewed

Isla de Vera Cruz, Terra de Santa Cruz, Brasil: invención y reinención del espacio discursivo en el Brasil colonial¹

Portugal ya comercializaba con India y África cuando Pedro Álvares Cabral llega a Brasil, en 22 de abril de 1500. La fecha representa la invención del discurso que inaugura la América portuguesa. Un discurso que, ya en su fundación, territorializa la naturaleza y al amerindio, en lo que concierne a las proyecciones imaginarias europeas sobre, principalmente, los límites dicotómicos del Paraíso y del Infierno. Conquistadores, jesuitas, calvinistas y luteranos, aventureros, buscadores del "oro del Perú", escriben sobre sus experiencias. Pienso que estos discursos son, algunas veces, ambiguos; otras veces, plurales. La *Carta de Pero Vaz de Caminha* (citado en: Cortesão 1994:156-174) al rey de Portugal, por ejemplo, refleja la ambigüedad de la tierra descubierta: flexible, el texto deriva de isla a tierra, jugando con las dimensiones geográficas de la América portuguesa. Por otro lado, creo que los textos que traen en sí una visión plural de América portuguesa son aquellos en que figuran aspectos del "bien" y del "mal" en América. Muchas veces se encuentra una naturaleza edénica al lado de una "humanidad infernal", especificando el territorio como lugar propicio para generar riquezas, simultáneamente llamando a la dominación del amerindio. En este discurso, una naturaleza edénica surge al lado de una humanidad infernal, cuya representación máxima se encuentra en la práctica del ritual de la antropofagia².

La necesidad de fijar límites a lo que es desconocido se traduce inmediatamente a los registros discursivos de la colonia portuguesa. Por ejemplo, los historiadores han elaborado hipótesis que buscan elucidar las dudas existentes, aclarar hipótesis y definir posibilidades sobre la intencionalidad del viaje de la escuadra manuelina hacia Brasil. Una de ellas es que el descubrimiento es el resultado de una casualidad, casi una pérdida en el océano, cuando Cabral buscaba un camino marítimo para la India.

Otra hipótesis es la del intencional alejamiento hacia el oeste. Jaime Cortesão opta por una salida legal para el impasse, cuando señala que habría que saber si este desvío se relacionaba estrictamente con el camino para la India obedeciendo, así, al regimiento real (1994: 57). El autor recuerda que Cabral viajaba para la India bajo las instrucciones técnicas de Vasco da Gama, quien había hecho este viaje anteriormente y era el navegante responsable por la instalación de las colonias

portuguesas en Asia. En ese caso, hubo un intencional, consciente y excesivo desvío, “e muito mais considerando o exagero da estimativa dos pilotos, forçoso se torna considerar que Pedro Álvares Cabral se propunha qualquer objetivo suplementar, que não o da simples derrota para a Índia” (57). Según este análisis, Cortesão concluye que Pedro Álvarez Cabral, desviándose para el oeste, realizó una exploración del Atlántico Meridional, objetivando el descubrimiento de las tierras dentro de los límites impuestos por el Tratado de Tordesillas.

El documento que envió Pero Vaz de Caminha, relator del viaje de Cabral, revela, según el autor, el descubrimiento de Brasil como un hecho natural que obedece a una ruta previamente trazada y recorrida. Pero los problemas relativos a una anticipada información sobre la real existencia de tierras al sur del ecuador encuentran lugar en la terminología usada por De Caminha en su relación. El escribano usa *achamento* (hallazgo) en lugar de descubrimiento: “A verdade é que a palavra, em pena de escritores contemporâneos de De Caminha, se empregava, por exemplo para designar o mais intencional dos descobrimentos portugueses –o da Índia” (57).

La palabra *achamento* era el término portugués que ya se utilizaba desde la mitad del siglo X, mientras *descobrir* (descubrir) es de uso corriente solamente a partir del último cuarto del siglo XV.

Só quando a grande empresa nacional ganha carácter e rumo definitivo e é consagrada pelos resultados, surgem no vocábulo correspondente as palavras *achamento* e *descobrimiento* (a primeira muito menos comun) como designações específicas de novos conhecimentos geográficos adquiridos por meio das navegações. *Descobrimiento* torna-se durante o século XVI não só a palavra nova, mas nobre, consagrando uma categoria heróica e inovadora na ação e na ciencia (178).

La pesquisa filológica prueba, también, que el término *conquista*, perteneciente a la caballería y a la guerra, fue generalizado en el discurso de la navegación. De todos modos, a pesar de tales consideraciones, era verdadera la sospecha de un nuevo continente al sur de las tierras descubiertas por Colón. Para los portugueses, entretanto, ese fue el descubrimiento de un nuevo mundo. Pero Vaz de Caminha, en su relato, traduce la impresión que marcó a los integrantes de la empresa portuguesa: el territorio que concierne al litoral brasileño visto desde los navíos, configuraba una isla. Este texto no es, con todo, el único

documento sobre la expedición de Cabral a India.

Solamente tres testimonios se conservaron. La *Carta* de De Caminha, la carta de Mestre João (Maestro Juan), ambas dirigidas a D. Manuel desde Porto Seguro, Bahia y la *Relación (Relação)* del Piloto Anónimo, divulgada en italiano y publicada por primera vez en 1507, en la colección de Montalboddo, *Paesi Nuovamente Ritrovati*. De los tres testimonios, solamente la *Relación* del Piloto Anónimo fue conocida en el siglo XVI (citada: Cortesão, 1994), Cortesão atribuye este desconocimiento a tres factores:

...a política de reserva seguida pelos dirigentes em tudo o que se referia à informação geográfica sobre as terras descobertas; o desleixo do monarca que não cuidou de enviar a tempo alguns desses documentos para o Arquivo Real; e, segundo cremos, o irritado desfavor em que D. Manuel manteve Pedro Álvares, que se recusara a aceitar o comando de nova expedição em condições que ofendiam as suas prosápias de fidalgo (22).

Sin embargo, la *Carta* de De Caminha, el documento más completo sobre el descubrimiento de Brasil, solamente fue divulgada en el siglo XVIII: “cerca de 1790 descobriu-o (ao “precioso documento”) o erudito historiador castellano Juan Bautista Muñoz” (24).

A pesar del carácter definitivo del texto de De Caminha, los tres documentos concuerdan en una cosa: describen la tierra descubierta como una isla. En De Caminha esta referencia se encuentra en el final de la relación, después de haber bautizado la tierra como Tierra de Vera Cruz: “ao monte alto o capitão pôs nome -o Monte Pascoal e à terra – a Terra de Vera Cruz” (157). Pero, al cerrar la carta, escribe: “beijo as mãos de Vossa Alteza. Deste Porto Seguro, da vossa Ilha da Vera Cruz, hoje, sexta-feira, primeiro dia de Maio de 1500” (174). En la carta del bachiller Mestre João, también se menciona la isla:

Quanto, Senhor, al sítio de esta tierra, mande Vossa Alteza trazer un mapa-múndi que tem Péro Vaz Bisagudo y por aí poderá ver Vossa Alteza o sítio desta tierra, mas aquele mapa-múndi não certifica se esta terra é habitada ou não; é mapa dos antigos e ali achará Vossa Alteza escrita também a Mina. Ontem quase entendemos por acenos que esta era ilha, e que eram quatro, e que doutra ilha vêm aqui almadias a pelejar con eles e os levam cativos (244).

Ya en la *Relación* del Piloto Anónimo hay una duda: “A terra é grande e não sabemos se é ilha ou terra firme. Antes acreditamos que pela sua grandeza seja terra firme” (Soares Pereira, 1991: 10). Sin embargo, un viaje hasta el norte de Porto Seguro mostrará que la tierra descubierta no es ni una isla ni un archipiélago. En 1502, en el planisferio de la Casa d’Este conocido como Cantino, surge ya como una tierra firme. En este mapa, el territorio situado al sur de Porto Seguro es una tierra incógnita.

Las varias islas que fueron conocidas en el Mar Océano, en Asia y en el Mediterráneo provocaron en los navegantes la idea de que los descubrimientos, tal vez por prudencia, eran relativos a islas. En medio de la pugna sobre los términos *hallazgo* o *descubrimiento*, se encuentran algunas islas, imaginadas o reales, que fueron enormemente buscadas, muchas veces nunca encontradas. Como ejemplo, en enero de 1473, D. Alfonso V hacía merced a la Infanta Doña Britis (madre del futuro rey D. Manuel) y a sus hijos, de una isla que surgió a occidente de la isla de Santiago. La Infanta la “mandó buscar” varias veces. De esa búsqueda, ha surgido un documento: *Carta de la Infanta D. Britis sobre las islas perdidas* (Cortesão, 1994: 180). Así, existía la convicción de la existencia, en el océano, de islas perdidas, o que se perdían, islas que se encontraban y que se perdían, que se volvían a ver y que de nuevo desaparecían.

Este movimiento de encuentros y pérdidas de las tierras está inscrito en el *Libro de Conocimiento* (180) del siglo XV, que generó la popularización del término “islas perdidas”, utilizado también en el *Auto de Fadas* (*Auto de Hadas*) de Gil Vicente, a comienzos del siglo XVI: “Vai logo às ilhas perdidas/ No mar das penas ouvinhas/ Traze trez fadas marinhas/ Que sejam mui escolhidas” (180).

Las “islas perdidas” eran, también, lugar de condena. Eran condenados al exilio a estas islas aquellos individuos acusados de delitos de poca gravedad, quedando ellos en cualquier isla encontrada y perdida, pero posible de ser, de nuevo, buscada y encontrada. La pena máxima era de dos años. Así, el condenado queda expuesto al movimiento de las navegaciones y al acaso de los hallazgos. Cortesão observa que, dadas las dificultades de precisión en las coordinadas marítimas, hasta el siglo XVIII, todas las islas fueron, unas más, otras menos, “islas perdidas” en el océano (180). Según el autor, “a designação devia estar tanto mais presente no espírito e radicada na linguagem comum, quanto correspondia à freqüente realidade das navegações daquele tempo” (180). Los hombres que Pedro Álvarez Cabral dejó en

la Isla de Vera Cruz, y que fueron rescatados un año después por la expedición de reconocimiento de 1501 en la que participó Américo Vespucio estarían perfectamente enmarcados en el caso de los condenados a las islas perdidas.

La interpretación simbólica hace que estos espacios insulares floten de acuerdo a las representaciones morales, políticas o religiosas. Las islas como lugar de condena, exilio o alejamiento, existen desde la época clásica. Erasmo de Rotterdam ha utilizado la imagen de la isla como la patria de la locura en el *Elogio a la Locura (Encomium Moriae)*, texto de 1509: las Islas Afortunadas, lugar lúdico y paradisiaco. No obstante, la isla es también lugar de infortunio: vista por los navegantes, registrada en los mapas, objeto de donación y negociación, pero, también, lugar del miedo, territorio de buena y de mala suerte, esperanza y horror, inscrita, a pesar de las cartas geográficas, en lugares del imaginario. De esa forma, transita entre dos polos, perteneciendo tanto a la noción de paraíso como a la noción de espacio infernal. Una conocida isla de los europeos, la isla de San Brandonio, podría configurar un prototipo de la isla perdida. Durante años los discípulos del monje irlandés han buscado esta isla, promesa del paraíso. Ella fue, según consta, objeto de donación del monarca portugués a los reyes españoles, y su descripción se asemeja a la misma que Pero Vaz de Caminha hace de la supuesta isla a la que llegó su expedición.

Leyenda y realidad, mito e historia, la isla confiere, por un lado, una seguridad. Espacio posible de ser medido, el mundo desconocido no representa, en ese caso, mayor peligro. Fácilmente asimilable, el territorio de la isla, al contrario de las dimensiones continentales, permite al hombre experimentar lo que es nuevo sin todavía abandonar la seguridad de lo que es conocido, posibilitando reconocerse y conocer en un espacio cerrado. Por otro lado, la isla carga consigo la simbología de un mundo fragmentado que genera la necesidad de la "tierra firme", de un territorio continental.

En el caso de Brasil, la atribución de De Caminha sobre la tierra, considerándola como isla, parece también amoldarse a los conceptos políticos de Portugal. Interesados en el tesoro indiano, ya conocido, los portugueses no veían en Brasil un botín mayor a ser considerado. En una carta a los Reyes Católicos sobre el hallazgo de la Tierra de Santa Cruz, Don Manuel define el territorio como conveniente y necesario a la navegación para la India (96). Brasil se configura, entonces, como punto de pasaje intermedio entre Europa y Asia, una isla donde abastecerse.

En ese sentido, tanto la isla como sus habitantes se constituyen en una misma figura. De carácter doble, flotando entre las representaciones del “paraíso terrenal” poblado por el “buen salvaje”, y del “infierno” habitado por el “bárbaro antropófago”, el hombre de la tierra imaginada como isla por los portugueses representa una incógnita evidente en la *Carta* de De Caminha.

Desde lo alto de los navíos los portugueses encontraron, más allá del Monte Pascoal, “tierras planas, con grandes arboledas”. No obstante, las dimensiones todavía ignoradas de la Terra dos Papagaios, provocan en De Caminha la idea de haber llegado a un territorio pequeño y cerrado. El “río de mucha agua” será el límite hasta donde llegan los portugueses, una frontera que corre paralela al mar, dibujándose, al mismo tiempo, como frontera entre el espacio conocido y explotado y aquél desconocido del sertón, visto solamente desde lo alto de los navíos.

El juego de las impresiones encontradas

Junto a los aspectos ambiguos, surge una pluralidad, en los textos coloniales, donde la imagen suavizada del **brasilindio** representado en la *Carta* encuentra, en los relatos posteriores, una representación diferente.

Los grupos tribales descritos por los cronistas y que formaban la nación llamada Tupinambá ocuparon, del siglo XVI al XVII, el litoral brasileño. Los tupinambas tuvieron una vasta experiencia en los contactos étnicos, tanto entre portugueses y franceses como entre otros grupos indígenas. Habitantes de la costa brasileña, del territorio que actualmente corresponde a los estados de São Paulo y Rio de Janeiro, los tupinambas ocupaban un espacio cuyas fronteras lindaban con otros grupos tribales, con los cuales mantenían una continua guerra. Limitados al norte por los Goitacazes, era, sin embargo, con los Tupiniquins que tenían mayores problemas, por su amistad con los portugueses, enemigos de los tupinambas.

El tráfico con los blancos se constituyó, para los indígenas, en hábito. En los primeros veinte años de colonización, las relaciones comerciales con los portugueses eran de amistad. Según Florestan Fernandes, los problemas con los portugueses partieron de los colonos que se quedaron en una factoría construida por Américo Vespucio en 1504 (Fernandes 1963: 27). Pero, según el jesuita Padre José de Anchieta, la culpa de la ruptura de las relaciones entre tupinambas y portugueses

estaría en la forma misma de comercializar de los portugueses: “sendo dantes muito mais amigos dos portugueses se levantaram contra eles por grandes agravos e injustiças que lhes fizeram, e receberam os franceses, dos quais nenhum agravo receberam” (1933: 300).

No obstante, en este momento en Brasil tres realidades se encuentran en pugna: los territorios tupí, portugués y francés, éste último todavía inestable, pues Villegagnon no se ha instalado aún. Los portugueses se proclaman los conquistadores y, por ende, los legítimos dueños de la tierra; los franceses, los legítimos dueños de un espacio de libre comercio, y los indígenas, los legítimos dueños de todo el territorio invadido.

Se podrían dividir las interpretaciones sobre el Brasil colonial en tres perspectivas generales, las más importantes: la visión laica, predominante entre aquellos europeos que se han comprometido más con una causa política o económica y menos religiosa sin, entretanto, abstenerse de su creencia. O sea, los conquistadores, soldados y aventureros de toda índole, que trabajan para la corona portuguesa y vigilan los intereses de los reyes. La visión jesuítica, que sigue el tratado de la Segunda Escolástica, regido por la obligación evangélica de “plegar a toda criatura”. Son los jesuitas quienes, mayormente, con su trabajo, juntaron el “mayor número posible de almas” al cristianismo. La interpretación calvinista y luterana, donde la conversión del indígena americano estaba basada en la conversación y en el ejemplo. En *Viagem à Terra do Brasil*, el calvinista Jean de Léry compara el hábito de la antropofagia a los hechos de Europa en el siglo XVI, llamando a los europeos a hacer atención a su propia cultura.

En todo caso, a pesar de las diferencias entre las ideologías presentes en estos textos, lo que queda claro es que cada uno a su modo se refiere a un choque diferencial que se expande, dependiendo del punto de vista adoptado. En el caso de los textos que no siguen una línea propiamente religiosa, está la diferenciación basada no sólo en la cuestión cultural, sino también en la que, políticamente, opone la sagacidad y la urbanidad al estado salvaje del indígena. Es una visión extremadamente prejuiciada del amerindio. Esta propaganda negativa actúa sobre todo en los colonos que perciben cada vez más al indígena como su enemigo, no sólo en la frontera, sino también en el terreno que pertenece a una humanidad completamente opuesta. Con esto, la corona portuguesa posee un importante aliado en la conquista de los territorios, especialmente después de la importación de la mano de obra esclava desde África, cuando se prescinde de la fuerza de trabajo

indígena.

La visión jesuítica fue, sin embargo, la más conflictiva de todas las visiones en lo que se refiere al indígena brasileño. Los misioneros, paralelamente a su función de “plegar a toda criatura”, actuaban de forma de lograr el mayor número posible de almas para la catequesis. Esta posición crea una seria pugna con los colonos por el “derecho” al indio. De un lado, están los jesuitas, que piden la prohibición de esclavizar al indio y, por otro lado, están los colonos y su necesidad de mano de obra esclava. Esta batalla genera una configuración particular: no solamente está en juego la pugna por los cuerpos de los indígenas, sino también por su subjetividad. Según la definición jesuítica, los indígenas, reconocidos por ellos como dueños naturales de la tierra, debían, por ende, tener algunos derechos. Educados y convertidos en eficientes católicos, podrían convertirse en excelentes súbditos. Pero todo eso está condicionado a una estricta disciplina. Del otro lado, los colonos juzgan que los indígenas son seres salvajes que, libres, son peligrosos y, en cautividad, perezosos. Así, deben ser capturados y obligados a trabajar.

La tercera perspectiva pertenece a los reformistas europeos que disputan el territorio con católicos portugueses. En ese marco están los ya citados franceses calvinistas, que llegaron a América tras la expedición de Durant de Villegagnon, y el alemán luterano Staden, cuyo viaje se debe a una iniciativa individual, sin las pretensiones de la catequesis o de la implantación del ideal colonizador. Entre los textos se puede destacar el *Viagem à Terra do Brasil*, del francés calvinista Jean de Léry (1941). Zapatero, estudioso de teología, Léry viajó con otros artesanos para colaborar en el intento colonizador de Villegagnon, el deseo de implantar en Brasil la Francia Antártica. Instalados en una isla frente a la Baía de Guanabara, a raíz de una disputa entre Villegagnon (papista) y los calvinistas, estos últimos tuvieron que exilarse en el continente, o la “tierra firme”, entre los tupinambas. Al final, el objetivo de implantar una Francia en América resultó en una experiencia fracasada.

Pois embora digam alguns, em vista do pouco tempo que tais coisas duraram, e de não haver no momento nesse país nenhuma religião verdadeira levada pelos franceses, que merece o fato pouco importancia, afirmo o contrário e sustento que, assim como o evangelho do filho de Deus foi de nossos dias pregado nesta quarta parte do mundo chamada América,

se o empreendimento tivesse continuado tão bem quanto começou tanto o reino espiritual como o temporal aí se achariam enraizados em nossa época e mais de dez mil súditos da nação francesa aí estariam agora em plena e segura posse, para nosso rei, daquilo que espanhóis e portugueses deram aos seus (24).

Léry relata una experiencia en la cual los peligros y las dificultades significan las luchas tanto contra indígenas enemigos como contra portugueses, describiendo, también, las particularidades observadas de la cultura amerindia. Estas observaciones apuntan a un Brasil más humanizado que idealizado, a pesar de las referencias a los aspectos edénicos:

[...]que os selvagens do Brasil, habitantes da América, chamados Tupinambás, entre os quais residí durante quase un ano y com os quais tratei familiarmente, não são maiores nem mais gordos que os europeos; são porém mais fortes, mais robustos, mais entoncados, mais bem dispostos e menos sujeitos a moléstias, havendo entre eles muito pouco coxos, disformes, aleijados ou doentios. A pesar de chegarem muitos a 120 anos (sabem contar a idade pela luação) poucos são os que na velhice têm os cabelos brancos ou grisalhos, o que demonstra não só o bom clima da terra, sem geadas nem frios excessivos que perturbem o verdejar permanente dos campos e da vegetação, mas ainda que pouco se preocupam com as coisas deste mundo. E de fato não bebem eles nessas fontes lodosas e pestilenciais que nos corroem os ossos, dessoram a medula, debilitam e consomem o espírito, nessas fontes en suma que, nas cidades, nos envenenam e matam e que são a desconfiança e a avareza, os processos e intrigas, a inveja e a ambição. Nada disso tudo os inquieta e menos ainda os apaixona e domina, como adiante mostrarei. E parece que haurem todos eles na fonte da Juventude (99).

De esta forma, a pesar de las consideraciones sobre una cierta animalidad basada en la ignorancia de la fe cristiana, Léry privilegia una interpretación positiva del indígena, alertando para las diferencias que, curiosamente, colocan al europeo en una posición desfavorable con relación al carácter del hombre americano. Esa línea de pensamiento

alcanza aún las descripciones del canibalismo. A pesar del malestar al tratar del asunto, Léry, sin embargo, compara tal práctica con las escenas de violencia llevadas a cabo en Europa:

E o que vimos em França durante a sangrenta tragédia iniciada a 24 de agosto de 1572? Sou francês e pesa-me dizê-lo. Entre outros atos de horrenda recordação não foi a gordura das vítimas trucidadas em Lyon, muito mais barbaramente do que pelos selvagens, publicamente vendida em leilão e adjudcada ao maior lançador? O fígado e o coração e outras partes do corpo de alguns indivíduos não foram comidos por furiosos assassinos de que se horrorizam os infernos? Depois de miseravelmente morto não picaram o coração a Coeur de Roi, confessor da religião reformada em Auxerre, não lhe puseram os pedaços à venda e não os comeram afinal, para saciar a raiva, como mastins? Milhares de testemunhas desses horrores, nunca dantes vistos em qualquer povo, ainda vivem, e livros já impressos o atestam à posteridade (185).

Claro está que la diferencia de énfasis, proyectando sobre el europeo una humanidad mucho más inhumana que la de los indígenas, se centra en el hecho de que se tratan de europeos, exactamente. Tal práctica, entre los indígenas, es exótica, diferente, "otra"; pero, entre europeos, la proximidad la transforma en violencia contra el mismo:

Não abominemos portanto a crueldade dos selvagens antropófagos. Existem entre nós criaturas tão abomináveis, senão mais, e mais detestáveis do que aquelas que só investem contra nações inimigas de que têm vingança a tomar. Não é preciso ir à América, nem mesmo sair de nosso país, para ver coisas tão monstruosas (185).

Diferente fue la experiencia y el consecuente relato de Staden entre los tupinambas. *Viajes y cautiverio entre los canibales* (1945)³ describe su vivencia desde el punto de vista de la víctima del cautiverio en constante peligro de muerte. Instalado irremediabilmente en territorio enemigo, su espacio es infernal. La naturaleza posee en *Viajes y cautiverio* la negatividad propia de esta situación: tempestades, aislamiento, falta de alimento y la dificultad para conseguirlos. La práctica antropófaga deviene, a veces, en hábito alimenticio:

Estando acabada la fiesta, volvimos otra vez para nuestras casas y mis amos trajeron consigo un poco de *carne asada*. Gastamos tres días en la vuelta, viaje que ordinariamente puede ser hecho en uno; pero ventaba y llovía mucho. [...] Venía un niño que había llevado una canilla del prisionero, y en ella había aún carne que él comía. Yo dije al niño que tirase fuera el hueso. Irritáronse entonces todos conmigo y dijeron que esto era su verdadera comida, y quedó en eso. Llevamos tres días de camino (120).

Hans Staden viaja dos veces a América. La primera vez, parte hacia Brasil, como arcabucero, en un viaje de conocimiento: "resolví, caso Dios quisiese, visitar la India" (38). sin embargo, Staden no viaja bajo el deseo de colonizar el Nuevo Mundo y todo lo que esto representa, sino por el trabajo de negociar palo brasil, atacar a los corsarios y apresar a los piratas en el Atlántico sur. El otro viaje guarda la ambición de encontrar el "oro del Perú" y su búsqueda resulta en naufragio y cautiverio. Su relato, acompañado de 50 grabados que inspiraron a De Bry, se transforma en un best seller en Europa, fijando la imagen del indígena brasileño como antropófago. La alternancia entre las imágenes infernales y paradisiacas en la mayoría de los textos de la colonización americana difícilmente ocurre en Staden. A través de un relato "científico", "objetivo", tal como está descrito en el prólogo, se construye un discurso negativo de las costumbres y de la naturaleza de Brasil. Estas mismas descripciones se encuentran tanto en Léry como en Thevet, autor de *Les singularités de la France antarctique*, (1983) y en otros. Léry mismo, cita a Staden observando la concordancia en cuanto a los hechos narrados.

Emprestou-me este cavalheiro o livro de Hans Staden, impresso em alemão, com a condição de devolvê-lo, o que fiz após o sr. Teodoro Turquet, de Mayenne, conhecedor da língua (como de muitas outras ciências), o traduziu em grande parte, pelo menos quanto ao que lhe pareceu essencial. Li-o assim com grande prazer, pois este Hans Staden, que estive nesse país durante cêrca de oito anos, em duas viagens que fez, foi feito prisioneiro pelos Tupinambás e ameaçado de ser devorado várias vezes por aqueles mesmos que conheci pessoalmente nas cercanias do Rio de Janeiro e que eram nossos aliados e

inimigos dos portugueses, com os quais se achava Staden ao ser preso. E muito contente fiquei ao verificar que a tudo se referiu como eu o fiz, oito anos antes de conhecer a sua obra, e que a tal ponto coincidia o que escrevemos ambos tanto acerca dos selvagens do Brasil como das coisas vistas do mar, que parecia termo-nos concertado para fazer as nossas narrativas. Portanto essa obra de Hans Staden, que ainda não foi traduzida para o latin e bem o merece ser para o francês, o que eu me proponho fazer de bom grado em relação aos trechos que já conheço, enriquecendo-os com outras coisas notáveis, é digna de ser lida por todos os que desejem saber como são na verdade os costumes dos brasileiros. Ademais será este livro um testemunho de que Thévet não passa de um mentiroso superlativamente atrevido, tanto com referencia ao que publicou em sua 'Cosmographie Universelle' e outras obras sobre a América, quanto, mais particularmente acerca de *Quoniam begue* (*Konian-bebe*), de quem foi Staden prisioneiro longo tempo e contra quem esteve em guerra, pois a seu respeito embora o descreva como muito cruel e desumano para com todos os seus inimigos e como um homem muito forte, não só não alude a um gigante, como não diz que carregasse canhões aos ombros nus para com eles fazer fogo contra os adversários, como confusamente o afirmou Thévet em sua 'Cosmographie', retratando-o também (43).

El contacto con la práctica de la antropofagia define el choque entre el cristianismo y el paganismo. Staden se opone enfáticamente a la práctica y basa su análisis en el vínculo de la antropofagia ritual con la subjetividad religiosa, bajando el valor espiritual del tupinambá. Centrado en una posición racionalista, cuando evalúa la antropofagia, lo hace desde dos puntos de vista. El primero aleja el indígena caníbal de cualquier rasgo de religiosidad, reduciendo tales manifestaciones a una mera "cosa". De ese modo, los tupinambás aparecen como seres, destituidos de cualquier sentido que trascienda lo puramente material. Para Staden la religión de los tupinambas es creencia, sus sacerdotes son adivinos y sus dioses, sonajeros que funcionan como ídolos:

Ellos creen en una cosa que crece como una calabaza y es del tamaño de media olla. Es hueco por dentro y le atraviesan un palo. Hacen, después, un agujero en forma de boca y ponen

piedritas dentro para que suene. Hacen sonar esto cuando cantan y danzan, y lo llaman *Tammaraka* (222).

Las observaciones sobre la religiosidad de los indígenas adquieren un carácter particularmente negativo. Su perspectiva intenta aproximar esa religiosidad con el universo europeo, pero sus tentativas concluyen con el fracaso:

Por el Dios verdadero que creó el cielo y la tierra, ellos no se preocupan y creen que es una cosa muy natural que el cielo y la tierra existan. Tampoco saben nada especial del comienzo del mundo. Dicen que hubo una vez una gran agua en que se ahogaron todos sus antepasados y que algunos se salvaron en una canoa, algunos en árboles altos, lo que yo creo que debe haber sido el diluvio... creí que hubiese sido tal vez un fantasma del diablo, porque me contaron muchas veces como esas cosas (*tammaraka*) hablan. Penetrando en las cabañas donde estaban los adivinos, que debían hacer hablar estas cosas, tenían que sentarse todos. Pero cuando vi la viveza salí de la cabaña y pensé: "Qué pueblo pobre y engañado" (222).

Entretanto, el otro punto de vista mira al indígena desde la perspectiva cristiana. Pecado sin perdón, la antropofagia carga consigo el lado oscuro de la religiosidad occidental: la sombra del diablo, al fin, penetra en el orden tupinambá, definiendo el espacio infernal americano, desde el microcosmos del cautiverio.

El cautiverio en Brasil es, sin duda, una experiencia infernal que cancela la interpretación de Brasil como un "gran huerto". La guerra generada por la conquista ha exacerbado la práctica del ritual antropófago, ha transformado una tradición cultural en un acto decididamente rechazado por la mentalidad cristiana. La imagen del amerindio canibal, retratada en los dibujos de *Viajes y cautiverio* de Hans Staden, cifra de modo hiperbólico la humanidad demonizada de América. La suma del cautiverio con la amenaza de muerte por acto de canibalismo, constituye por antonomasia un paradigma de América como espacio infernal. Muro de fuego a la catequesis, la antropofagia pasa a significar una violación de las normas de conducta humana. Sin embargo, el imaginario cristiano admite la absorción del cuerpo divino a través de las representaciones simbólicas de la hostia y del vino. Para aquel que entiende que el hombre fue hecho a semejanza de Dios, la

ingestión de la carne humana es la más refutable realidad del Nuevo Mundo. Parte de las contradicciones entre las dos culturas, la antropofagia representa, entonces, el exterminio de la humanidad, destrucción de la obra divina, una ofensa a Dios. Sin embargo, en el mundo indígena, simboliza la continuación de la vida, representando la inmortalidad del linaje humano. Provocador y pluralista, el discurso sobre el desorden que el canibalismo, el mayor de todos los pecados promueve en el cristiano, es un síntoma de su propia arqueología.

--Clicie Rosana Nunes Adao
Universidad de Concepción, Chile

Notas

¹ Este artículo forma parte de mi tesis doctoral, *Brasil y Chile: el espacio edénico americano en la visión colonial del siglo XVII*, aprobada y financiada por FONDECYT.

² Existieron momentos en que una u otra visión predominó. Sergio Buarque de Holanda (Buarque de Holanda, 51) subraya que la polémica sobre el Nuevo Mundo se intensifica realmente en el siglo XVIII, cuando se suaviza la identidad inicial y comienza a surgir el aspecto "demonizado" de las colonias: tierras inhóspitas, habitadas por hombres y por animales degenerados, portadores del germen de la rebelión. La esclavitud colaboró decisivamente para conferir al Nuevo Mundo su carácter negativo, "satánico", infernal no solamente por la conciencia del hombre europeo que debía justificar la esclavitud, sino por el peligro que el gran número de esclavos significaba para el orden establecido.

³ El libro de Staden posee múltiples títulos según los intereses editoriales. La traducción del título original es: *Verdadera historia y descripción de un país de salvajes desnudos, feroces y caníbales situado en el nuevo mundo América, desconocido en la comarca de Hesse antes y después del nacimiento de Cristo, hasta que hace dos años, Hans Staden de Homberg en Hesse, lo conoció por experiencia propia y cuyas características revela ahora por medio de la imprenta dedicada a su Alteza Serenísima Príncipe H. Philipsen Landgrave de Hesse, Conde y Catzenelgogen, Dietz, Ziegnhain y Nidda, su gracioso señor con un prefacio del Dr. Johannes Dryander, Catedrático de Medicina en la Universidad de Marburgo*. El título de la edición brasileña,

de 1942, es Hans Staden, *duas viagens ao Brasil. Arroçadas aventuras no século XVI entre os antropófagos do Novo Mundo*. Para este trabajo he utilizado la edición en castellano de 1945. El original fue publicado por primera vez en 1557.

Bibliografía

- Anchieta, Pe. José de. *Cartas, Informações, Fragmentos Históricos e Sermões*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1933.
- Buarque de Holanda, Sergio. *Raízes do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.
- Cortesão, Jaime. *Obras completas*, Imprensa Nacional: Casa da Moeda, 1994
- De Caminha, Pero Vaz. *Carta*. En Cortesão: 156-174.
- De Léry, Jean. *Viagem à Terra do Brasil*. São Paulo: Livraria Martins, 1941.
- Fernandes, Florestan. *Organização social dos Tupinambá*. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1963.
- Staden, Hans. *Viagens y cautiverio entre los caníbales*. Buenos Aires: Editorial Nova, 1945.
- Thevet, André. *Les singularités de la France antarctique. Le Brésil des cannibales au XVI siècle*. Paris: Éditions La Découverte/Maspero, 1983.
- Sores Pereira, Moacyr. *A navegação de 1501 ao Brasil e Américo Vespúcio*. Rio de Janeiro: ASA Artes Gráficas, 1991.