

La primera mirada europea sobre el Brasil

De cómo el «buen salvaje» se convirtió en «monstruo caníbal»

Elena Losada Soler

El 22 de abril de 1500 la segunda armada portuguesa que viajaba a la India, formada por doce naves al mando de Pedro Álvares Cabral, tras desplazarse más hacia el oeste de lo habitual al trazar la elipse atlántica necesaria para doblar el Cabo de Buena Esperanza, arribó a una *terra incognita* que fue primero llamada «Terra da Vera Cruz» y después, por la abundancia de esta madera, «Terra do pau brasil».

La primera mirada que los navegantes de Pedro Álvares Cabral lanzaron sobre esa playa era nueva en todos los aspectos, diferente de la impresión que Vasco da Gama tuvo al llegar a Calicut. Todo viaje, colonización, conquista o evangelización supone un contacto entre lo conocido y lo desconocido. En el caso de los contactos de los portugueses con lo Otro podemos establecer grados de alteridad. Dada la frecuencia de los contactos en fechas muy tempranas, el África negra era para ellos «lo diferente-familiar». Oriente, referenciado desde los romanos y más cercano después de las expediciones de los venecianos, puede ser denominado como lo «diferente-conocido» y de esta manera se opone a lo «diferente-desconocido», lo completamente nuevo, que fue el Brasil.

Todavía no está zanjada entre los historiadores la polémica sobre la intencionalidad o accidentalidad de ese descubrimiento¹. Tal vez tampoco fueron los portugueses los primeros en desembarcar en el actual Brasil; la exacta cronología indica que Vicente Pinzón y Diego de Lepe fueron en realidad los primeros europeos en tocar sus costas. Sea como fuera, ninguno de los dos españoles se quedó ni su viaje tuvo consecuencias, por lo tanto la expedición portuguesa de 1500 puede mantener su *status* de primer contacto.

Durante los diez días que duró el primer contacto, uno de los viajeros, Pêro Vaz de Caminha, un culto hidalgo de Oporto que viajaba a la India para

¹ Ver Jaime Cortesão, *Introducción a: Pêro Vaz de Caminha: Carta do Achamento in Obras Completas de Jaime Cortesão, Vol. XIII, Lisboa, Portugália Editora, 1967.*

ocupar el puesto de escribano en la fortaleza portuguesa de Calicut, levantó acta de lo que vio, y en forma de carta la mandó al rey Don Manuel. Ese texto, la *Carta do Achamento*, es un documento fundamental que vio durante siglos suplantado su papel por las mistificaciones de Vesputio, la famosa *Mundus Novus*, por ejemplo, o por otro texto de la misma expedición, la *Relação do Piloto Anónimo*. La carta de Pêro Vaz de Caminha quedó inexplicablemente olvidada en el archivo de la Torre do Tombo en Lisboa y sólo fue publicada en 1817.

La visión de la «Terra da Vera Cruz» y de sus habitantes que encontramos en la carta de Pêro Vaz de Caminha debe ser relacionada para su real comprensión con uno de los mitos más tenaces y más ideológicamente marcados de la cultura europea: el del «buen salvaje».

El «buen salvaje» es uno de los tópicos históricos más estudiados. Como indicó Hayden White: «The theme of the Noble Savage may be one of the few historical topics about which there is nothing more to say»². No pretenderé, pues, aportar nada original sobre el tema, sino recoger algunos elementos y relacionarlos con los textos producidos en el siglo XVI sobre el Brasil, textos que contribuyeron de manera decisiva a crear el mito y también su reverso, porque al «buen salvaje» se opondrá en el imaginario europeo a su casi inevitable complemento: el «monstruo caníbal».

A través de los textos que se refieren a la «terra do pau brasil» en el siglo XVI podemos ver la evolución desde una visión idílica del indígena americano presente en la *Carta de Pêro Vaz de Caminha* hasta su demonización en los textos de propaganda para atraer colonos, donde el ser edénico que no conocía los términos «ni tuyo ni mío», por usar las palabras de don Quijote en su discurso a los cabreros, se transforma en un monstruo cuya humanidad se pone en entredicho convirtiéndolo en el que «no tiene ni fe, ni ley, ni rey» en los textos de Pêro de Magalhães Gândavo, *História da Provincia Santa Cruz* (1575) y *Tratado da Terra do Brasil* (c. 1570).

El tema del «buen salvaje» es una de las manifestaciones de la nostalgia del Edén en cualquiera de sus dos versiones, Paraíso judeocristiano o Edad de Oro grecolatina. Se trata pues de un tema íntimamente relacionado con las utopías, recordemos que las cartas de Américo Vesputio sobre el Brasil interesaron mucho a Tomás Moro.

Salvaje –*selvaticus*– contraponen el ser natural al social y desde este punto de vista es un término ambiguo. «Salvaje» tendrá connotaciones positivas

² Hayden White, «The Noble Savage. Theme as Fetish», in Fred Chiappelli (Ed.): *First Images of America. The Impact of the New World in the Old*. 2 vols. Berkeley. University of California Press, 1976, p. 121.

en las épocas naturalistas, que han visto en la naturaleza la mano del Creador y han considerado que la perfección reside en la máxima proximidad al estado natural, como sucede en todo el pensamiento renacentista. Pero si de la naturaleza sólo nos viene el mal, el instinto o el pecado original, como la Contrarreforma instituyó, «salvaje» significará cruel, no «civilizado», es decir carente de *civilitas*, la cualidad que proporciona la *polis*, el mundo artificial y urbano.

El término «bárbaro», frecuente también en los textos de los siglos XVI y XVII, tiene unas connotaciones diferentes. «Bárbaro» era para los griegos, como es bien sabido, una clasificación de base lingüística: «bárbaro» era todo aquel que no hablaba griego y, como para el nominalismo de raíz platónica el vocablo y la realidad designada mantenían un vínculo directo que hacía de la lengua la expresión del *logos*, aquellos que no eran inteligibles en la palabra tampoco lo eran en el pensamiento o carecían de él. La ausencia de razón, resultante de esa «deficiencia» lingüística, convertía así al «bárbaro» en bestia, como en la interpretación negativa de «salvaje». En el siglo XVI «bárbaro» ya no es, obviamente, aquel que no habla griego, pero «bárbaros» serán todos los que no compartan las dos coordenadas básicas de la civilización europea: el judeocristianismo y la cultura grecolatina.

Un ejemplo de esta actitud lo encontramos en la clasificación de los salvajes del padre José de Acosta en 1589³. El nivel más alto estaría constituido por «los que no se apartan de la recta razón y de la práctica del género humano»⁴; éstos tienen leyes, ciudades y gobernantes y «uso bien reconocido de las letras». En este grupo están indiscutiblemente los chinos, los japoneses y algunas, no todas, de las culturas de la India. Para convertir a estos «semibárbaros» Acosta propone utilizar la misma estrategia de San Pablo con los romanos: convencerlos despertando su admiración. La actitud de Matteo Ricci al regalar un reloj al emperador de China responde a este principio: si podía convencerle de la superioridad técnica de los cristianos también podría convencerle de su superioridad religiosa.

El segundo nivel es el de aquellos pueblos que no tienen escritura pero sí una cierta organización social y cultos religiosos reconocibles como tales por los europeos; sería el caso de los aztecas y de los incas. Éstos deben ser convertidos con la palabra, con el símbolo y con la música, como hicieron los jesuitas en Brasil.

³ Ver Anthony Padgen, *La caída del hombre natural*, Alianza, Madrid, 1988, pp. 221-230.

⁴ *Ibidem*, p. 221.

El escalón más bajo era el de «Los salvajes semejantes a las bestias, que apenas tienen sentimientos humanos». Éstos no tienen organización social ni religiosa, son nómadas, van desnudos y, peor aún, son incluso caníbales⁵. En este grupo estarían todos los pueblos del Brasil y los habitantes del Caribe. A estos nativos, según Acosta, era necesario tratarlos como niños, conducirlos a poblados y allí «reeducarlos».

En definitiva: este tercer grupo coincidiría con los que Aristóteles denominó «esclavos naturales», triste nomenclatura que Occidente usó durante siglos para justificar la esclavitud. A diferencia de Aristóteles, sin embargo, Acosta no cree que esta esclavitud se deba a una causa innata. Para él son seres humanos, no una especie diferente entre lo humano y lo animal y como humanos son perfectibles y capaces de alcanzar la salvación, problema central en torno al cual todo se articula.

Una de las reflexiones más importantes –y más conocidas– producidas en el siglo XVI sobre el «salvaje-caníbal» es la de Montaigne. El ensayista francés parte de un dilema esencial: ¿En la conducta humana hay un hilo común, esencial, «natural» o bien todo es costumbre arbitraria, y por lo tanto relativa y modificable? La respuesta de Montaigne será el predominio de la costumbre sobre la naturaleza, una vez establecida esta premisa no existe el derecho natural y las religiones pueden también ser consideradas arbitrarias. Tampoco habría pues razones para preferir una costumbre a otra ni para despreciarlas, Montaigne llega así a la expresión de una tolerancia cultural que Todorov consideró peligrosamente ambigua⁶.

Las informaciones de Montaigne para su célebre ensayo *Des Cannibales* procedían de los hugonotes franceses que intentaron crear en el Brasil una «Francia antártica» –Villegaignon y Jean de Léry– y que fueron después expulsados por los portugueses. Oigamos a Montaigne entonar el eco de Ovidio: «C'est une nation, diroy je à Platon, en laquelle in n'y a aucune espèce de trafic; nulle cognoissance de lettres; nulle science de nombres; nul nom de magistrat, ny de superiorité politique; nul usage de service, de richese ou de pauvreté; nuls contrats; nulles successions; nuls partages; nulles occupations qu'oyssives; nul respect de parenté que común; nuls vestements; nulle agriculture; nul metal; nul usage de vin ou de bled. Les

⁵ Observemos, sin embargo, que algunas de estas características –carencia de organización social, nomadismo, desnudez– son ambiguas y pueden cargarse de sentido negativo o, por el contrario, ser consideradas características de un estado próximo a la naturaleza.

⁶ Ver Tzvetan Todorov, *Nosotros y los otros, Siglo XXI, México, 1991, p. 59.*