



Uma leitura sociológica da Carta de Pêro Vaz de Caminha com base em conceitos de Erving Goffmann

A reading of the Letter of Pêro Vaz de Caminha by means of a Goffmanian conceptual grid

RAFAEL GONÇALO PIMENTEL GOMES FILIPE¹

Resumo

Pretende-se proceder a uma primeira leitura sociológica da *Carta de Caminha* com base numa grelha conceptual fornecida pela obra de E. Goffman *The Presentation of Self in Everyday Life*, tendo em vista pôr em evidência a relevância dessa leitura para a descoberta de novos sentidos que permitam aprofundar a compreensão do documento. A metodologia adoptada foi a de uma *close reading* do texto de Caminha, procedendo-se à identificação de passagens susceptíveis de ser enquadradas e compreendidas através da aplicação daquela grelha conceptual. Pensamos que os resultados da investigação realizada confirmam a sua relevância, podendo doravante idêntico procedimento ser aplicado ao estudo de documentos análogos à *Carta*, abundantes ao longo da expansão ultramarina dos Europeus.

Palavras-Chave: Equipas; região de fachada; região de bastidores; controlo do cenário; papéis discordantes.

Abstract

The paper proposes a first sociological reading of the *Letter* of Caminha by means of a conceptual grid based on E. Goffman's work *The Presentation of Self in Everyday Life*, aiming to show the relevance of that reading to the disclosure of new meanings allowing a deeper understanding of the document. The adopted methodology consisted of a *close reading* of the *Letter*, identifying the passages susceptible to be more fully explained through their connection with the Goffmanian concepts. We think the research has fully confirmed the relevance of the selected approach. An approach henceforth available to the new sociological reading of many documents similar to the *Letter*, and occurring all along the European overseas expansion.

Keywords: Teams; performance; audience; front and back regions

1. INTRODUÇÃO

1.1 TRAÇOS BIOGRÁFICOS DE E. GOFFMAN E DE PÊRO VAZ DE CAMINHA, E TÓNICA ANTROPOLÓGICA DAS RESPECTIVAS OBRAS

Erving Goffman (1922-1982) nasceu no Canadá (Alberta). Os pais, mercadores judeus, contaram-se entre os 200.000 imigrantes ucranianos que vieram

¹ Escola de Comunicação, Arquitectura, Artes e Tecnologias da Informação (ECAATI) da Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias, rfilipe@netcabo.pt

estabelecer-se nas planuras canadianas. Em 1945, Goffman ingressa no departamento de sociologia da Universidade de Chicago, instituição que privilegia a observação no terreno, a partir de situações do quotidiano, em detrimento das construções abstratas ou dos métodos de análise por questionários e estatísticas, então em moda. Robert Park sugerira aos sociólogos que estudassem Little Italy ou Greenwich Village com os métodos etnológicos que aplicariam numa sociedade do Pacífico. Everett Huges, discípulo de Park e professor de Goffman, insistia nessa mesma orientação. Em 1949, Goffman desembarca numa ilha do arquipélago das Shetland, ao norte da Escócia, seu terreno de eleição para uma tese de doutoramento. Descobre, ali, uma pequena comunidade rural onde se instala e observa as actividades rotineiras (*soirées*, bailes, bilhares, refeições, etc.). Longe de analisar as estruturas de classe ou as relações de poder, interessa-se pelas formas elementares das interacções que se travam no seio daquela comunidade. Estuda, pela primeira vez, a estrutura simbólica dos encontros sociais, as conversas, o desenrolar da co-presença. Em 1951, redige a sua tese em Paris, que intitula *Communication Conduct in an Island Community*, e regressa a Chicago para a defender. Note-se que se trata, como ele sublinha, de uma investigação realizada *numa* comunidade, e não *sobre* uma comunidade.

Quanto a Pêro Vaz de Caminha, era um cidadão do Porto, onde nasceu em 1450, filho de Vasco Fernandes de Caminha, cavaleiro da casa do duque de Guimarães. Pêro Vaz foi cavaleiro das casas de D. Afonso V, D. João II e D. Manuel I. Pai e filho pertenciam à classe da burocracia letrada e média, mais próxima da burguesia que da nobreza. É nomeado para o cargo de Mestre da Balança da Moeda da cidade do Porto, em 1476, cargo em que sucede ao pai. Faleceu na Índia, em Calecut, em Dezembro de 1500, durante o assalto dos mouros à feitoria portuguesa. Jaime Cortesão foi dos primeiros historiadores a chamar a atenção para os dotes literários de Caminha, e sobretudo para a sua “assombrosa” capacidade como etnógrafo espontâneo (Cortesão, 2000, p.43).

1.2. JUSTIFICAÇÃO E PROPÓSITO DE UMA LEITURA GOFFMANIANA DA CARTA DE CAMINHA

Para além da preocupação antropológica comum aos dois autores, refira-se o facto de Goffman recorrer amiúde a passagens de obras literárias para ilustrar os seus conceitos, o que avaliza a aplicação das suas redes conceptuais como grelha de interpretação dessas mesmas obras. Tal é, precisamente, o que nos propomos fazer, em relação com a *Carta* de Caminha. Acresce, por outro lado, que a falta de historicidade, se é a maior reserva que Peter Burke levanta em relação ao modelo de Goffman, ao sublinhar que ele constrói um esquema com claras coordenadas espaciais (a estratificada sociedade ocidental) mas poucas referências temporais (Monteiro, 2010, p.28), pode muito bem funcionar como uma “vantagem” para a análise que se segue. Na realidade, ao longo do texto de Caminha, aquilo a que vamos assistir é à co-presença reiterada entre os representantes de uma sociedade altamente hierarquizada, segundo

o esquema feudal, os portugueses, e uma organização social, a dos índios, em que as estruturas míticas contêm, de alguma forma, a dimensão temporal. Por outro lado, até hoje, a maioria dos comentadores do texto de Caminha tem posto em evidência os dons de observador do escrivão, a facilidade com que ele capta os pormenores de corpos e objectos, bem como a sua descrição da exuberância verdejante da nova terra. Em contrapartida, a interacção entre os dois grupos em presença, índios e portugueses, não foi ainda objecto de uma leitura sociológica sistemática. Propomo-nos dar um contributo nesse sentido, para o que iremos proceder à despistagem e contextualização no relato de Caminha de alguns conceitos maiores de Goffman, sobretudo os que ele propõe em *A Apresentação do Eu na Vida de Todos os Dias*.

2. PARTE 1 - CONCEITOS ESTRUTURANTES DE UMA LEITURA GOFFMANIANA DA CARTA DE CAMINHA

Afiguram-se-nos como estruturantes dessa leitura os conceitos de *equipa de desempenho*, a par dos conceitos de *região de fachada* e *região de bastidores*. Será no interior deste conjunto mais amplo que inseriremos outros conceitos de menor extensão do sociólogo canadiano, relacionados com comportamentos interactivos mais singularizados e espontâneos dos actores. Assume-se, assim, a hipótese heurística de que portugueses e índios, na interacção que vão manter durante cerca de uma semana, formam dois conjuntos identificáveis e distintos, duas *equipas*, no sentido de Goffman, ou seja, conjuntos diferenciados de indivíduos que cooperam na encenação de uma prática de rotina determinada. Ao abordarmos a interacção como um diálogo entre duas equipas, impõe-se abordar uma das equipas, a dos portugueses, como *equipa dos actores*, e a outra, os índios, como audiência ou *equipa dos espectadores*. Isto porque, tanto nas naus, como em terra, o *quadro/cenário* em que a interacção se desenrola é montado e gerido apenas por uma das equipas, contribuindo mais estreitamente para a representação com que essa equipa responde à exibição da outra. A *equipa dos actores* desempenha na interacção o papel dramático mais significativo e, do mesmo passo, estabelece o ritmo e direcção que ambas as equipas devem adoptar no diálogo interactivo. O *controlo do cenário* pelos portugueses constitui, assim, uma vantagem durante a interacção, ao permitir-lhes introduzir dispositivos estratégicos que determinam a informação que a outra equipa está em condições de adquirir.

Não admira, assim, que, desde o primeiro momento em que os portugueses levam alguns índios para bordo da nau capitânia, esta funcione como *região de fachada*, ou seja, como o lugar, por excelência, onde o desempenho é representado. *Quadro* ou *cenário*, *fachada pessoal*, *cortesia* e *decoro* reforçam-se mutuamente para produzir uma forte impressão sobre a *audiência*. Os índios foram recebidos com uma *mise-en-scène* destinada a deslumbrá-los. Vale a pena transcrever o passo da *Carta* que se reporta ao início da recepção:

“O Capitão, quando eles vieram, estava sentado em uma cadeira, bem vestido, com um colar de ouro mui grande ao pescoço, a aos pés uma alcatifa por estrado. Sancho de Tovar, Simão de Miranda, Nicolau Coelho, Aires Correia, e nós outros que aqui na nau com ele vamos, sentados no chão, pela alcatifa. Acenderam-se tochas. Entraram. Mas não fizeram sinal de cortesia, nem de falar ao Capitão nem a ninguém. Porém um deles pôs olho no colar do Capitão, e começou de acenar com a mão para terra e depois para o colar, como que nos dizendo que ali havia ouro. Também olhou para um castiçal de prata e assim mesmo acenava para a terra e novamente para o castiçal como se lá também houvesse prata” (Cortesão, 2000, p.159).

À exibição de rotina da pirâmide feudal dos europeus correspondem os índios da mais assimétrica das maneiras, com indiferença, sem cortesia, o que deixa os portugueses surpreendidos. Alguns etnólogos, com destaque para Pierre Clastres, puseram em evidência a natureza do poder político entre os índios, na sua oposição polar à concepção do poder que cedo triunfou no Ocidente. O chefe não é para eles um homem que domine os outros, que dá ordens e a quem se obedece. O exercício do poder não se faz pela coacção, antes se manifesta pelo que mais se opõe à violência: a palavra. Os chefes não “fazem”, são antes os que têm o hábito de falar. A obrigação de manipular, sempre que necessário, o instrumento da não coacção – a palavra – submete cada chefe ao controlo permanente do grupo (Clastres, 2009a, pp.84, 85, 86; 2010, pp.6,7,8,55,56). À excepção das altas culturas do México, América Central e dos Andes, o político determina-se, nas sociedades índias arcaicas, sob a forma de caciques desprovidos de poder, como campo alheio a qualquer coacção, violência e subordinação hierárquica. Salvo no caso excepcional de uma expedição guerreira, é de todo estranha aos índios a ideia de dar uma ordem ou de ter que obedecer (Clastres, 2009b, pp.11,12). Como os portugueses cedo se aperceberam, tinham de lhes falar de mansinho para eles se não intimidarem e fugirem ao contacto, como refere Caminha: “Bastará dizer-vos que até aqui, como quer que eles um pouco se amansassem, logo de uma mão para a outra se esquivavam, como pardais, do cevadoiro. Homem não lhes ousa falar de rijo para não se esquivarem mais; e tudo se passa como eles querem, para os bem amansar” (Cortesão, 2000, p. 166). Ora, para os portugueses só haveria sociedade organizada sob o signo da divisão em senhores e súbditos. Não admira, assim, que, por volta de 1570, Pêro Magalhães Gandavo afirmasse que a língua tupi desconhece o F, o L e o R, pois os seus falantes não têm Fé, nem Lei, nem Rei (Alencar, 2000, p.48).

Por outro lado, o trecho da *Carta* acima transcrito dá relevo à troca, que se iniciara logo ao primeiro contacto dos portugueses (Nicolau Coelho) com os índios que se aglomeravam na praia, à medida que o batel lusitano se aproximava. Já na nau, os índios alvitram, por gestos, a possibilidade de trocas, como sendo esse o *diálogo* a manter, por equilibrar e igualizar as duas sociedades em presença pelo regime do dar e receber, fora de qualquer açambarcamento violento. Esta mesma troca que, note-se, não envolve de início arcos e flechas por parte dos índios, acaba por generalizar-se e ganhar mesmo um aspecto compulsivo/ frenético ao longo da

Carta. Ocorre-nos, a propósito, o texto clássico e pioneiro de Marcel Mauss, *Ensaio sobre a Dádiva* (1925), onde se sustenta que o intercâmbio entre grupos é o facto primordial de toda a existência concreta e por isso mesmo precisa de ser representado como o acto social fundamental. No texto de Caminha a troca assume a forma de uma festividade recorrente, um consumo público sumptuoso e fraterno, como momento essencial da caracterização de todos os papéis colectivos.

Se, ao longo da permanência da armada portuguesa em Porto Seguro, a nau capitânia funciona pelo menos mais três vezes como *região de fachada*, com os índios sempre mais confiados e já sem rejeitarem os alimentos oferecidos pelos portugueses, convém relacionar esta região, onde se desenrola a cena pública, com uma outra, a de *traseiras* ou *bastidores*, onde, segundo Goffman, se preparam as representações dos actores e estes podem descontraírem-se, ao suspenderem a representação de papéis. Se a *região de fachada* está subordinada ao olhar dos outros, a *região de bastidores* é aquela onde o indivíduo retoma o controlo relativo de si próprio, liberto da exigência de representação. Por outro lado, estes lugares protegidos preparam a representação vindoura, como ocorre ao longo da *Carta*, num movimento pendular. Assim, no dia seguinte ao da recepção dos índios a bordo, Cabral reúne com os capitães das outras naus e decide que Nicolau Coelho, Bartolomeu Dias e Caminha levem os índios, que tinham pernoitado na capitânia, a terra. Mais decide que com eles seguisse um degredado, Afonso Ribeiro. A 26 de Abril, ocorre aquela que será a mais importante *reunião de bastidores* dos portugueses. Por um processo de consulta bastante participado e “democrático”, decide-se que Caminha escreva um relatório e que a nova do achamento seja de imediato comunicada ao rei de Portugal, D.Manuel I, destacando-se da armada um navio que, assim, regressará à base, em vez de seguir para a Índia. Alvitra-se a possibilidade de fazer acompanhar a missiva por dois índios tomados à força, mas a ponderação das consequências leva o Almirante a desistir, inteligentemente, da ideia (Cortesão, 2000, pp.163, 164).

Se o *controlo do cenário* é óbvio no espaço confinado da nau capitânia, já o mesmo se torna mais subtil em terra, mas não menos efectivo. Na tarde de 25 de Abril, ocorre a primeira saída em terra de Cabral, procedendo-se ao reconhecimento de um ilhéu grande, relativamente afastado da praia onde os índios afluem. Funciona ele como um excelente *panóptico*, um dispositivo de vigilância natural capaz de detectar, de longe, qualquer movimentação ameaçadora ou suspeita dos índios. Será ali que, a 26 de Abril, os portugueses celebram, com solenidade, a primeira missa, seguida de pregação. Portugueses e aborígenes avistam-se de longe, sem que ocorra qualquer interacção, uns no ilhéu, os outros na praia. Todavia, terminada a cerimónia religiosa, que consagra a tomada de posse da nova terra achada, os portugueses embarcam nos batéis de regresso às naus, não sem que antes desfilem ao longo da praia onde os índios estavam, em vistoso cortejo, com bandeiras e pendões desfaldados. Regresso este, tangendo gaitas e trombetas, “sem lhes dar mais opressão”, escreve Caminha, o que revela bem a consciência que os nossos lusitanos tinham do constrangimento psicológico por eles exercido sobre os indígenas. Cortesão comenta com finura esta passagem, nos seguintes termos:

“Esta última palavra (“opressão”), e em caso tal, afigura-se-nos um índice psicológico, ligado com a formação social do autor (Caminha). *Opressão* era o termo comum na gíria política do povo e seus procuradores para designar os abusos tirânicos das classes nobres, ou, no sentido lato, todo o impedimento posto ao livre exercício da vontade (...). Caminha tinha a consciência, ou melhor, a preocupação (tão estranha ao seu tempo) de que a presença dos Portugueses constrangia os indígenas. Não é fácil imaginar a palavra e o sentimento na mente dum dos capitães da armada. Na pena de Pêro Vaz representa, segundo cremos, um testemunho de alta humanidade e respeito pela liberdade alheia” (Cortesão, 2000, p.46). Traduzindo esta “opressão” para linguagem Goffmaniana, poderemos lembrar que os actores sociais, ao *expressarem-se*, visam sempre *impressionar* qualquer possível audiência, o que os portugueses, na ocasião, não deixam de fazer, com reforçados recursos expressivos.

Mas o *controlo do cenário* vai tornar-se mais permanente, com a introdução de um dispositivo duradouro. Por ordem de Cabral, os carpinteiros portugueses fabricam, na praia, uma grande cruz de madeira, perante o olhar interessado dos índios, atraídos pela novidade e eficácia das ferramentas de ferro. A 1 de Maio, último dia da presença da grande armada na provisoriamente crismada Terra de Vera Cruz, foram os portugueses transportar a cruz, em solene procissão, transporte em que foram solícita e espontaneamente auxiliados por alguns índios, até um lugar elevado, sempre na mesma praia (não no ilhéu), onde a foram chantar, ou seja, erguer a cruz-padrão “para melhor ser vista”, como relata Caminha, sinteticamente. Erguida a cruz, logo ali foi armado um altar, sendo oficiada uma missa solene, que contou, ao contrário da primeira, com a presença e a participação mimética de uns sessenta índios. Vale a pena ouvir Caminha, neste passo: “E quando veio ao Evangelho, que nos erguemos todos em pé, com as mãos levantadas, eles se levantaram connosco e alçaram as mãos, ficando assim, até ser acabado; e então tornaram-se a assentar como nós. E quando levantaram a Deus, que nos pusemos de joelhos, eles se puseram assim todos, como nós estávamos com as mãos levantadas, e em tal maneira sossegados, que, certifico a Vossa Alteza, nos fez muita devoção” (Cortesão, 2000, p172).

Concluindo, podemos dizer que, se somarmos o controlo exercido pela *equipa de actores* portuguesa tanto nas *regiões de fachada* na nau capitânia, como nos espaços continentais que os dispositivos das duas missas delimitam e asseguram, o domínio físico e simbólico do *quadro/cenário* dramático amplia-se até à dimensão de um verdadeiro controlo estratégico. Na verdade, a cruz, uma vez erguida, como refere Jaime Cortesão, “devia assinalar também, aos que viessem depois, a excelente aguada e o lugar onde haviam ficado os dois degredados, para aprender a língua e os costumes da terra” (Cortesão, 2000, pp.68,69). Estamos em crer, porém, que a sintética expressão de Caminha – “para melhor ser vista” (a cruz) – se poderá reportar também ao exercício de uma “opressão” duradoura sobre os índios. Estes, mesmo ao passarem despreocupadamente por ali, fora da vista ou da presença dos portugueses, estariam de alguma forma a ser recordados das peripécias vividas em conjunto com aqueles e até mesmo da vaga importância simbólica daquele objecto,

cuja presença comportaria, provavelmente, algo de numinoso a seus olhos. Acontece que Goffman também previu, a seu modo, estas situações. Na verdade, para além das regiões bem delimitadas (*fachada* e *bastidores*), o nosso sociólogo completa o macrodispositivo das representações com uma terceira região residual, a que chama *o exterior*, por onde circulam os *estranhos*, indivíduos que se encontram fora de qualquer quadro e, portanto, inalcançáveis por qualquer representação ou desempenho. Todavia, estes mesmos *estranhos* podem ser *antecipados na qualidade de espectadores*, como diz Goffman, que ilustra este conceito com um exemplo muito conhecido. Trata-se das casas das antigas aldeias típicas inglesas, cujos moradores instalam as cortinas melhores nos sítios mais visíveis da casa, os que dão para a rua principal do lugarejo, ao passo que as cortinas das janelas não acessíveis ao olhar do público serão de qualidade muito inferior. Esta utilização dos materiais mais dispendiosos em lugares de evidência é um meio característico da busca de prestígio (Goffman, 1993, pp.161,162,163). *Mutatis mutandis*, se a cruz, instalada, funciona quase como um farol, como um ponto de referência para a navegação costeira ou para quem provenha do *hinterland*, já para os índios ela se poderá parecer com um *outdoor* dos nossos dias, instalado ao longo das vias de grande circulação e que fatalmente lembrará ao transeunte aborígine um acontecimento que ele terá vivido intensamente, ou que lhe narrou quem assim o viveu.

3. PARTE 2 – DESPISTAGEM DE *PAPÉIS DISCORDANTES*

O fresco que acima esboçámos anima-se e fragmenta-se ao longo da *Carta* numa profusão de “diálogos”, que bem poderão ser duelos ou conflitos individualizados, e que caberá aos actores melhor ou pior resolver, pelo recurso a alguma improvisação, para além das soluções fornecidas pelos guiões genéricos das respectivas equipas. Actuação esta que, visará, no entanto, sempre, impor e sustentar a *definição da situação* visada pelos *actores* e salvar a face, do próprio e/ou do outro, para que a ruptura e a violência não venham pôr fim à interacção. Assim, no quadro de uma confiança crescente, sobretudo dos índios, que vai pautando, ao longo do texto, o relacionamento entre as duas equipas, podemos distinguir outros tipos de interacções, de que destacaremos os desempenhos que Goffman designa por *papéis discordantes* (Goffman, 1993, pp.169 a 198). Perante um dado desempenho, Goffman distingue três papéis decisivos em termos de função: o dos indivíduos que desempenham; o daqueles para quem é representado o desempenho; finalmente, o dos *estranhos*, que não desempenham nem assistem a desempenhos. Ora, estes papéis também podem ser descritos segundo a *região* a que tem acesso o indivíduo que os desempenhe. Os actores surgem, assim, nas *regiões de fachada* e de *bastidores*; os *espectadores*, apenas na *região de fachada*; e os *estranhos* são excluídos de ambas, por definição. Durante um desempenho, é, assim, natural que se espere detectar uma correlação entre função, informação disponível e regiões acessíveis, de modo que, se soubermos a que regiões tem acesso um indivíduo, saibamos qual o papel que

desempenha e de que informações dispõe acerca do desempenho, Todavia, na prática, esta congruência raramente é perfeita, pelo que a constituição de outros *pontos de observação do desempenho* vem complicar a relação directa entre função, informação e lugar, e determinar naturalmente, a existência de *outros papéis*, os chamados *papéis discordantes* (Goffman, 1993, p.173). Destes, os mais clamorosos são os que introduzem uma pessoa num dado contexto social sob uma falsa aparência. Tal é o caso do *informador*, um indivíduo que pretende junto dos *actores* ser membro da *equipa*, está assim autorizado a penetrar nos *bastidores* e aí adquire a informação destrutiva que depois, aberta ou reservadamente, revela aos *espectadores* acerca da exibição em causa. Qualquer *equipa*, ao actualizar um desempenho, insistirá na comunicação de certos factos, enquanto silenciará outros. Pressupõe-se, por conseguinte, que uma *equipa* deva ser capaz de guardar os seus *segredos* e de fazer com que eles sejam guardados. Neste contexto, não haverá maior perigo para o acautelar deste objectivo do que a existência no seio da *equipa* de um *informador*, cujo exemplo mais espectacular será o do espião. Como iremos ver, estão neste caso os desempenhos de um conjunto bem delimitado de portugueses, os chamados *degredados*. Trata-se de indivíduos condenados pelas justiças portuguesas que seguiam nas armadas e a quem cabia o desempenho das missões mais arriscadas, como sejam os contactos com nativos eventualmente hostis, ou mesmo o ficar entre eles, para aí colherem informações e lhes aprenderem a língua, o que seria de grande utilidade aquando da chegada de outras frotas. Ouçamos o que diz a propósito Ronaldo Vainfas, organizador de um excelente *Dicionário do Brasil Colonial (1500-1808)*, na entrada sobre *Degredo*:

“O povoamento do Brasil por meio de *degredados* começou logo em 1500. Antes de partir para a Índia, Cabral deixou dois deles em Porto Seguro, para que ficassem com os índios, para “saber de seu viver e das suas maneiras”. Conhece-se um pelo nome, Afonso Ribeiro, que chorou muito ao ser abandonado no litoral. E muitos foram os que nas viagens seguintes foram deixados em vários pontos do litoral nos 30 anos que se seguiram ao descobrimento. Se sobreviviam, passavam a viver entre os índios (...), para depois, conforme o caso, prestarem serviços à colonização (...). Primeiro expediente utilizado pelos portugueses para “reconhecer as terras e gentes do Brasil, além de “fabricar” os primeiros intérpretes ou “línguas”, o *degredo* para o Brasil seria bastante ampliado, depois de 1530, figurando entre as principais políticas de povoamento da colónia” (Vainfas, 2001, pp.180, 181).

Atente-se nas expressões: eles ficam entre os índios, passam a viver entre os índios, mas, em princípio, o que lhes cabe é servir a colonização portuguesa. Integram-se, o mais possível, na *equipa* dos índios, diríamos, em termos Goffmanianos, que acedem aos respectivos *bastidores*, e tudo comunicam depois a quem os mandou, servindo os objectivos estratégicos dos mandantes. É para nós evidente que os *degredados* são, claramente, *informadores* Goffmanianos, no sentido acima definido. Durante a breve permanência na terra descoberta, as informações mais importantes sobre os *bastidores* dos índios (as casas em que viviam, o que comiam e cultivavam e, sobretudo, que não tinham objectos de ouro e prata), uma vez que a generalidade dos portugueses não foram além do litoral, se ficou a dever aos três *degredados*

que, por ordens reiteradas de Cabral, seguiam com os índios sempre que estes se afastavam da praia e do contacto com os europeus.

Abordemos ainda dois outros possíveis *papéis discordantes*, “possíveis” porque pode afigurar-se menos evidente, à primeira vista, a sua inserção nas categorias de Goffman. Voltemos, assim, um pouco atrás. No dia 26 de Abril, quando, depois de celebrada a primeira missa, os portugueses desfilam em cortejo náutico perante os índios que estão na praia, muitos aborígenes meteram-se na água até ao pescoço e aproximaram-se da embarcação de Bartolomeu Dias que, por ordem de Cabral, seguia na dianteira. A um aceno dos portugueses, muitos foram pousar os arcos e as flechas em terra, mas outros não o fizeram. Foi nessa altura que um índio falou para os indígenas ali presentes, instando com eles, com veemência, para que se afastassem. Ouça-se o que diz Caminha:

“Andava aí um que falava muito aos outros que se afastassem, mas não que a mim me parecesse que lhe tinham acatamento ou medo. Este que assim o andava afastando trazia seu arco e setas, e andava tinto de tintura vermelha pelos peitos, espáduas, quadris, coxas e pernas até baixo, mas os vazios com a barriga e o estômago eram de sua própria cor” (Cortesão, 2000, p.163).

É muito provável que este índio fosse um chefe, pois não só falava aos outros, como as suas palavras pouco efeito tiveram, já que a generalidade dos índios presentes não lhe seguiu o conselho de interromper a interacção com os portugueses. Este exemplo afigura-se-nos poder ser enquadrado num outro *papel discordante* definido por Goffman, o de *spotter*, traduzido para português, sem grande felicidade, por “bufo”. Este será um indivíduo colocado entre os *espectadores*, mas que se serve de uma preparação não revelada em benefício da *audiência* e não dos *actores*. Este “bufo” poderá ser alguém, por exemplo, a quem um merceiro descobre que vendeu um artigo acima do preço legal, sendo esse alguém não um cliente como os outros, mas um inspector dos preços. O índio *discordante* poderia legitimamente sentir-se investido, pela sua qualidade de líder, na tarefa de interpretar os melhores interesses dos seus irmãos, neste passo tão pouco precavidos em relação aos portugueses; eles, porém, não estavam obrigados a obedecer-lhe, e não o fizeram. Gostaríamos de saber o que o índio *spotter* terá detectado como ameaça potencial. Ele bem via que o pequeno barco de Bartolomeu Dias não vinha isolado, outros, com homens armados, o acompanhavam a alguma distância, isto enquanto tantos índios se desarmavam e aproximavam do esquife com a água pelo pescoço. Mas só podemos fazer suposições.

Finalmente, refira-se um último caso de *papel discordante*, ainda mais curioso e intrigante. Voltemos à segunda missa, em que os índios imitaram os gestos dos portugueses até à comunhão. Nessa altura, cerca do meio-dia, ou por causa do calor ou por já estarem enfadados, alguns deles levantaram-se e afastaram-se, enquanto outros se deixaram ficar. Foi então que dentre eles se destacou um índio, cujo comportamento Caminha descreve, nestes termos:

“Um deles, homem de cinquenta ou cinquenta e cinco anos, continuou ali com aqueles que ficaram. Esse, estando nós assim, ajuntava estes, que ali ficaram, e

ainda chamava outros. E andando assim entre eles falando, lhes acenou com o dedo para o altar e depois apontou o dedo para o Céu, como se lhes dissesse alguma coisa de bem; e nós assim o tomámos” (Cortesão, 2000,p.172).

Ainda durante a pregação, que se seguiu à missa, o índio “chamava alguns que viessem para ali”. Todos esses foram levados pelos portugueses a beijar cruzeiros de estanho, que depois lhes foram atadas ao pescoço por um fio. De regresso às naus para o almoço, Cabral fez questão de trazer consigo “aquele mesmo que fez aos outros aquela mostrança para o altar e para o Céu e um seu irmão com ele. Fez-lhe muita honra e deu-lhe uma camisa mourisca e ao outro uma camisa destourada” (Cortesão, 2000,pp.172,173), conclui Caminha. Como interpretar o comportamento deste índio? Seria, por certo, um chefe, pois toma a iniciativa de dirigir a palavra aos outros, palavra que uns acatam e outros não, com toda a naturalidade. O facto de os portugueses premiarem a sua actuação completa as razões para que lhe atribuamos o papel discordante de *cúmplice*, em Inglês *shill*, ou seja, uma pessoa que funciona como chamariz para atrair clientes. *Cúmplice* é, na definição de Goffman, o indivíduo que actua como se fosse um membro qualquer da *audiência*, mas que está, na realidade, combinado com os *actores*. Fornece, assim, à *audiência*, um modelo visível da espécie de resposta que os *actores* visam, ou fornece a espécie de resposta por parte da *audiência* que é, na altura, necessária para que o *desempenho* (dos *actores*) prosiga. Ele é, pois, um falso espectador, ao funcionar como *claque* ao serviço efectivo da *equipa dos actores*. Neste caso, obviamente, não houve combinação prévia, mas nem por isso ele foi menos recompensado *a posteriori pelos portugueses* pela sua singular actuação. Não admira que Caminha se persuadisse de que seria muito fácil converter os índios à fé católica, como ele logo sugere ao rei de Portugal.

4. PARTE 3 – SALVAR AS APARÊNCIAS (A FACE) E ESPECTÁCULO DA MORALIDADE

Goffman capta o infinitesimal das cenas do quotidiano, produzindo uma obra que se lê “como um tratado do domínio das impressões dadas a ver, com a preocupação de salvar as aparências” (LeBreton, 2008,p.102). Qualquer interacção é secretamente orientada pela preocupação do *actor* de manter a “boa distância” com o outro, o que comporta a gestão da impressão própria dada a ver ao outro, bem como a vigilância sobre a deste, por forma a evitar a ofensa ou o embaraço. Desde logo, a pele ou o vestuário são espaços cujo acesso é limitado, estando também neste caso os objectos cuja apropriação por outrem seja vivida como um constrangimento ou um roubo (LeBreton, 2008, p.114). É o que ilustraremos com dois exemplos frisantes, colhidos na *Carta*. Na tarde de 26 de Abril, os portugueses regressam à praia nos batéis, por ordem de Cabral, para explorarem o rio e folgarem. Cabral também vai e, a certa altura, enceta um “diálogo” de surdos com um índio velho, que Caminha reconstitui, nestes termos:

“Trazia este velho o beiço tão furado, que lhe caberia pelo furo um grande dedo

polegar, e metida nele uma pedra verde, ruim, que cerrava por fora esse buraco. O Capitão lha fez tirar. E ele não sei que diabo falava e ia com ela direito ao Capitão, para lha meter na boca. Estivemos sobre isso rindo um pouco; e então enfadou-se o Capitão e deixou-o” (Cortesão, 2000, p.165).

É evidente que Cabral, como chefe proeminente da *equipa* dos portugueses, não pode permitir atentados à sua dignidade, neste caso, o excesso de familiaridade que o gesto do índio comportava, tanto mais na presença de inferiores hierárquicos que já davam mostras de se estarem a divertir com a insólita cena de que o Capitão era o protagonista. O melhor comentário a esta passagem será esta frase de Robert Park, que Goffman por certo leu e meditou: “É evidente que o espaço não é o único obstáculo à comunicação e a distância social não é sempre mensurável de maneira adequada em termos puramente físicos: o obstáculo último à comunicação é a consciência de si” (LeBreton, 2008, p.118).

Quanto à restituição de objectos cobiçados e apropriados fora do esquema da reciprocidade que a troca garante, refira-se a cena ocorrida com o degredado Afonso Ribeiro, a quem constantemente Cabral ordena, bem como a outros dois, que sigam com os índios, quando estes deixam a praia, para obterem mais e mais exactas informações sobre os seus costumes e recursos. Parte Afonso Ribeiro e diz, então, Caminha que “ (...) andou lá um bom pedaço, mas à tarde tornou-se que o fizeram eles vir e não o quiseram lá consentir. E deram-lhe arcos e setas; e não lhe tomaram nenhuma coisa do seu. Antes – disse ele – que um lhe tomara umas continhas amarelas, que levava, e fugia com elas, e ele se queixou e os outros foram logo após, e lhas tomaram e tornaram-lhas a dar; e então mandarem-no vir” (Cortesão, 2000, p.166). Restabelecido o equilíbrio entre as duas partes, reactivado o mecanismo estabilizador do trocar e ofertar, estão salvas as aparências e a face dos intervenientes, ultrapassado o anómalo sobressalto.

Paulo Filipe Monteiro, ao comentar a perspectiva dramaturgic de Goffman, assente na metáfora do mundo como teatro, salienta que ela comporta um importante aspecto crítico: “No fundo, ele critica a ingenuidade das análises sociológicas habituais, que costumam falar da sociedade antes da dramatização, ou sem ela: vêem os actores sociais sem o público, as acções aplicadas só aos respectivos objectos, ou seja, acreditam no que é representado, como se não fosse representado” (Monteiro, 2010, p.29). Para Goffman, bem pelo contrário, a actividade orientada para uma tarefa tende a transformar-se numa actividade orientada para a comunicação: “O grupo dos observados torna-se uma equipa de actores e o observador transforma-se em audiência. Os actos que parecem ter objectos como objecto transformam-se em gestos dirigidos ao espectador. A actividade é, assim, dramatizada” (Goffman, 1993, p.293).

Goffman diz, logo a seguir, termos então chegado à “dialéctica fundamental”:

“Na sua qualidade de actores, os indivíduos procurarão sustentar a impressão de que vivem de acordo com os numerosos critérios que permitem avaliá-los, bem como ao que fazem. Uma vez que esses critérios são múltiplos e instáveis, os indivíduos enquanto actores habitam (...) num mundo moral. Mas, na qualidade de actores, os indivíduos estão cometidos não com o problema moral da

realização dos critérios referidos, mas com o problema amoral da montagem de uma impressão convincente da realização desses critérios. A nossa actividade articula-se, portanto, em larga medida, em termos de questões morais, mas enquanto actores não nos preocupamos moralmente com essas questões. Enquanto actores somos negociantes de moralidade” (Goffman, 1993, p.293).

Tal é, precisamente, o que ocorre com significativos comportamentos dos portugueses, que se revelam exímios *negociantes de moralidade*. Na maior parte dos casos, essa moralidade reveste a forma de cerimoniais religiosos estereotipados, ou até mesmo improvisados, inspirados pelas circunstâncias. Assim, por exemplo, sem que aparentemente nada o justificasse, pois a cruz de madeira só seria transportada e chantada no dia seguinte, quando os portugueses saíram do batel, na quinta-feira, 30 de Abril, lembrou-se o Almirante de ordenar que fossem direitos à cruz que tinham deixado encostada a uma árvore, ajoelhassem diante dela e a beijassem, “para eles verem o acatamento que lhe tínhamos”, diz Caminha (Cortesão, 2000, p.170). Os índios presentes foram levados, por gestos, a fazer o mesmo. Esta *duplicidade/reflexividade* dos portugueses, que resulta da consciência plena do papel que lhes cabia desempenhar, precisamente ao dramatizarem o desenrolar da actividade, que de actividade aplicada a objectos se torna signo dirigido ao público, está ainda presente em duas breves passagens, autênticos comentários da acção nos *bastidores* desta. Com o crescimento da confiança entre as duas comunidades, os índios afluem em número sempre maior à praia, misturam-se com os portugueses, a quem abraçam, o que Caminha comenta, nestes termos: “Andavam já mais mansos e seguros entre nós que nós andávamos entre eles” (Cortesão, 2000, p.170). Mas o escritor amplia o seu juízo e como que nos fornece, “inadvertidamente”, informação potencialmente destrutiva sobre os móveis dos portugueses: “Nesse dia, enquanto ali andaram, dançaram e bailaram sempre com os nossos, ao som dum tamboril dos nossos, em maneira que são muito mais nossos amigos que nós seus” (Cortesão, 2000, p.171).

5. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Todas as questões da representação quotidiana estão, finalmente, ligadas ao tema do poder que, como salienta Paulo Filipe Monteiro, “Goffman define Weberianamente, como a capacidade de o indivíduo dirigir a actividade de outro indivíduo” (Monteiro, 2010, p.39). É o que pensamos ter demonstrado, sob a forma de um poder de cima para baixo exercido pelos europeus sobre os índios desde a primeira interacção, e que se reforça depois pelo conjunto de dispositivos que vistoriámos. Eis como decorreu essa primeiríssima interacção, quando o batel de Nicolau Coelho tocou a praia, onde já estavam uns dezoito ou vinte índios: “Eram pardos, todos nus (...). Nas mãos traziam arcos com as suas setas. Vinham todos rijamente sobre o batel; e Nicolau Coelho lhes fez sinal que pousassem os arcos. E eles os pousaram” (Cortesão, 2000, p.157). Três dias depois, os portugueses foram a terra

nos batéis, “armados e a bandeira connosco”. Os índios que estavam no ponto para onde os portugueses se dirigiam, mesmo antes destes chegarem já tinham deposto todos os arcos, “pelo ensino que dantes tinham”, sublinha Caminha. Mas nem sempre o poder se manifesta desta forma nua ou directa. Há formas mais subtis, como a que Goffman refere, recorrendo a uma citação de Charles Cooley, quando este diz que “os homens do mundo usam muito as boas maneiras como um meio de disfarce pessoal que tem por fim, entre outros, conservar-lhes uma espécie de ascendente sobre as pessoas simples” (Monteiro, 2010, p.39). Esta procura de um claro ascendente sobre os índios por parte dos portugueses atesta-se ainda, na *Carta*, pela intenção expressa de não tomar qualquer índio pela força, “nem de fazer escândalo, para de todo mais os amansar e apacificar”, como escreve Caminha, quando foi tomada a boa decisão de não mandar qualquer índio para Portugal. Como anteriormente referido, as “boas maneiras” dos portugueses vão ao ponto de não ousarem falar rijo com os índios, para estes não se assustarem e interromperem o contacto. Como diz, coloridamente, Caminha, interessa-lhes que os “pardais” (os índios) não se esquivem da isca com que os portugueses os querem atrair e caçar (Cortesão, 2000, p.166). Ou seja, obter deles, pacificamente, o máximo de informações sobre os recursos da nova terra, sobretudo em termos de ouro e prata. “(...) e tudo se passa como eles querem, para os bem amansar” (Cortesão, 2000, p.166), conclui o escrivão, com bonomia.

Todavia, lembra Paulo Filipe Monteiro, Goffman, contrariando as conclusões de Cooley, logo acrescenta “que os ‘simples’ também usam o medo, a distância social, os interditos, como forma de protecção e ameaça em relação aos que os dominam” (Monteiro, 2010, p.39). E é isso, precisamente, o que os índios fazem, desde logo ameaçando interromper a interacção, como “pardais” esquivos e desconfiados. Mais significativo ainda é o facto de os índios nunca terem permitido que os degredados passassem a noite com eles, nas suas *malocas*, grandes e compridas casas de madeira, cobertas de palha e que albergavam trinta ou quarenta aborígenes, repartidos por núcleos familiares. Ao fim da tarde, mandavam-nos sempre de volta, embora com presentes, não querendo que os degredados ali pernoitassem. Vedam os índios, assim, aos europeus o acesso aos seus *bastidores*, ou a aspectos relevantes dessa *região*, sendo esta a única instância em que o seu comportamento, porventura, mais se aproximará do conceito Goffmaniano de *controlo do cenário*, embora *pela negativa*, já que mais do que controlarem a interacção com os degredados, a interrompem. Mesmo assim, estes interditos, juntamente com a ameaça de interrupção das interacções, afiguram-se-nos revestirem um carácter sobretudo defensivo, reactivo, uma última linha de resistência à pertinaz “opressão” da *equipa dos actores* brancos.

Julgamos que a narrativa Caminiana se molda com particular felicidade ao quadro conceptual Goffmaniano que nos serviu de grelha para uma primeira leitura sociológica da célebre *Carta*. Escreve Peter Burke ser “verdadeiramente singular descobrir que os italianos do século XVII descreviam a sua própria sociedade com uma linguagem que não andava longe da linguagem de Bourdieu, de Elias, se não mesmo de Veblen. (...) Os sociólogos apenas elaboraram uma ideia já familiar nos

séculos XVI e XVII, ou seja, que o mundo era um teatro. *O Cortesão* de Castiglione, com as suas instruções sobre as provas de espontaneidade, era uma espécie de Goffman do século XVI” (Monteiro, 2010, p.25). Por maioria de razão, como pela clara precedência temporal (a *Carta* foi redigida em 1500), bem poderá ser Caminha uma espécie de Goffman da transição do século XV para o século XVI.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Alencar, C.(2000), *BR 500 – Um Guia para a Descoberta do Brasil*, Editora Vozes, Petrópolis, 2000.
- Clastres, P.(2009a), *Chronique des Indiens Guayaki*, Plon, Paris; (2009b), *La Société Contre l'État*, Les Éditions de Minuit, Paris.
- Clastres, P.(2010), *Arquéologie de La Violence-La Guerre dans Les Sociétés Primitives*, Éditions de l'Aube, Paris.
- Cortesão, J.(2000), *A Carta de Pêro Vaz de Caminha – Jaime Cortesão - Obras Completas 7*, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, Lisboa.
- Goffman, E. (1993), *A Apresentação do Eu na Vida de Todos os Dias*, Relógio D'Água Editores, Lisboa, 1993.
- LeBreton, D.(2008) , *L Interactionnisme Symbolique*, PUF, Paris.
- Monteiro, P. (2010), *Drama e comunicação*, Imprensa da Universidade de Coimbra, Coimbra.
- Vainfas, R.(2001) (org.) *Dicionário do Brasil colonial (1500-1808)*, Objetiva, Rio de Janeiro.