

André d'Almada: um certo olhar “renascentista”

Raul Mendes Fernandes

Setembro de 2006

O Cabo dos Trabalhos: Revista Electrónica do Programa de Doutoramento Pós-Colonialismos e Cidadania Global, Nº 2, 2007.
<http://cabodostrabalhos.ces.uc.pt/n2/ensaios.php>

Porque como a memória dos homens não possa
compreender muito, e suposto que tudo compreenda,
não se pode reter tanto que a continuação do tempo o
não gaste e consuma.
Andre Álvares d'Almada

No seu texto “Quando o sagrado se manifesta - as brancas imagens” (Ferronha, 1991), o historiador António Luís Ferronha nos diz que “Zurara, Diogo Gomes, Duarte P. Pereira, Cadamosto e João de Barros referem-se todos ao Preste João e ao Paraíso Terrestre. A natureza, sobretudo a natureza exótica, nunca perdeu essa estrutura e funções paradisíacas” (Ferronha, 1991: 142). Esta perspectiva vai na linha do historiador das religiões, Mírcea Eliade, para quem, segundo Ferronha que o cita a partir dos seus *Mitos, Sonhos e Mistérios*, mais do que uma “invenção do bom selvagem, deveria falar-se da recordação mitificada da sua Imagem exemplar. Esta invenção do “selvagem” combinada com a sensibilidade e a ideologia dos séculos XVI/XVIII - não era senão a revalorização radicalmente secularizada, de um mito mais antigo: o mito do paraíso terrestre e dos seus habitantes nos tempos fabulosos que precederam a história”. O nosso propósito é mostrar que o olhar ocidental sobre a África no fim do séc. XVI deixou de ser com André Álvares de Almada a procura de um paraíso terrestre para passar a ser a de uma terra prometida, abundante, a ser explorada por novos ocupantes, de forma estratégica. - “Esta terra é tão abundante de tudo que nada lhe falta; abastada de muitos mantimentos, muito fresca de ribeiras de água, laranjeiras, cidreiras, canas-de-açúcar, muitos palmares, muita madeira excelente. Povoando-se viria a ser de maior trato que o Brasil, porque no Brasil não há mais que açúcar, e o pau, e algodão; nesta terra há algodão e o pau que há no Brasil, e marfim, cera, ouro, âmbar, malagueta, e podem-se fazer muitos engenhos de açúcar, há ferro, muita madeira para os engenhos, e escravos para eles. Resultará de se povoar grande proveito à fazenda de S. Majestade, porque as naus que vão para Índia de viagem, arribando podem nela invernar no Rio Mitombo, para

de ali tornarem a seguir suas viagens sem vir ao reino” (D’Almada, 1994: 131). A proposta de Andre Alvares é o que se pode designar por um *dispositivo* no sentido de Foucault na medida em que “o dispositivo é essencialmente de natureza estratégica, o que significa assumir que se trata de uma determinada manipulação de relações de força, que ora se desenvolve numa determinada direcção ora as bloqueia, estabiliza, utiliza etc. O dispositivo está sempre inscrito num jogo de poder, mas também está sempre ligado a determinadas coordenadas de conhecimento que dele derivam, mas que o condicionam em grau idêntico. O dispositivo consiste no seguinte: estratégias de relações de força, apoiando, e apoiadas por, tipos de conhecimento” (Foucault, *apud* Bhabha, 2005). O dispositivo de Andre Alvares consiste na organização do Império pela criação de um novo pólo descentrado, uma espécie de delegação da “dominação”, que passaria pela subalternização do Brasil (estamos a pouco mais de cinquenta anos da “descoberta” do Brasil), a construção de um pólo de reabastecimento do comércio com a Índia e a utilização da força de trabalho dos escravos em África e não fora dela, a sua ocupação pelos “moradores” de S. Tiago (Cabo Verde) e a “assimilação” dos reis africanos através da cristianização. Estes objectivos dão ao olhar de Alvares algumas características que o distingue do dos demais Viajantes. O olhar de Alvares d’Almada é de uma forma antecipatória um olhar semelhante à dos exploradores do séc. XIX - Capelo, Ivens, Barth, Caillé, precursores da visão colonial da exploração e do controle social e político do território como assim era exigido pela Conferência de Berlim em 1884-85. O dispositivo de Andre Alvares está na origem da “ambivalência” e da “contradição” do seu olhar na construção da “alteridade” que se situa na fronteira entre o olhar dos Viajantes do Renascimento que ele ainda não perdeu e o dos Exploradores do séc. XIX que ele ainda não adquiriu. É um olhar na fronteira da construção do Outro como Ainda não (Ernst Bloch) “subordinado”, própria à literatura dos Viajantes, e a do Outro totalmente “subordinado”, próprio à razão metonímica que preside o discurso

colonial. Nesse sentido a minha leitura de Alvares d'Almada se distingue da de Ferronha, que o situa no paradigma da creoulidade e a partir dessa localização identifica o seu discurso “objectivo”: “ele fez um esforço etnográfico meritório, para quem não tinha ainda os ensinamentos teóricos operatórios de análise das sociedades. É bom não esquecer que este autor também é fruto da “mistura” entre dois povos, o europeu e o africano”. A minha leitura também se distingue da de Denise Saive na sua tese “A verdadeira notícia” (2005), que situa d'Almada no paradigma colonial e na “mestiçagem”. Para esta autora não há nuances nem transformação na construção da alteridade: “durante 500 anos a visão dos Europeus em relação aos negros não mudou muito: o negro continua a ser um objecto estranho, ou seja um Outro que é tratado de uma maneira preconceituosa. O objectivo desta tese é reflectir sobre o modo como esta visão do Outro se construiu e como esta construção veio influenciar as relações entre a Europa e a África, tentando perscrutar as ambivalências e ambiguidades no discurso europeu”. Esta “fixidez”, como assinala Homi K. Bhabha “enquanto signo da diferença cultural/histórica/racial no discurso do colonialismo, constitui um modo paradoxal de representação: conota rigidez e uma ordem imutável, bem como desordem, degeneração e repetição compulsiva” (Bhabha, 2005: 143), é a base da construção dos estereótipos.

1. O Olhar dos Viajantes

O Olhar dos Viajantes sobre África, reconhecíveis nas crónicas dos escritores renascentistas, era um olhar marcado pelo imaginário místico, pelo reconhecimento dos trajectos, pela vontade de estabelecer alianças com os reinos africanos, fazer comércio de bens e escravos, agradar o seu Rei com novos e surpreendentes presentes. Esse olhar era marcado pela ideia da superioridade técnica dada pelas armas e pela arte de navegar e por uma ideia de superioridade cultural fragmentada,

difusa, ainda não definida, que procurava nos elementos da religião cristã alguma sustentação. Por isso essa ideia de superioridade é muito mais evidente nos missionários que nos viajantes. Essa construção do Outro estava situada no lugar ainda periférico de indefinição da dominação, nas “feitorias”, cuja implantação dependia exclusivamente da aliança com os reinos africanos.

O imaginário joga um papel central na descoberta do Outro, como podemos verificar no olhar dos viajantes, que antes de se encontrarem com os “selvagens” tinham-no imaginado no Paraíso terrestre - “a página branca da humanidade”. A maior parte dos mapas geográficos, como assinala Ferronha, até ao século XV situavam o Paraíso no Oriente, diferentemente dos gregos, romanos e celtas, que, anteriormente, o situavam no Ocidente. Cadamosto ao avistar “o país destes primeiros negros do reino de Senega” que se chamam “Gilofos” avistou um rio que para ele era “um dos quatro rios que saem do paraíso terrestre o qual se chama Gion, [e] que de lá vindo, banha toda a Etiópia; por fim dele nasce o Nilo” (Ferronha, 1991: 142). Neste extracto podemos situar os dois elementos ligados, o paraíso terrestre e o Oriente. Essa relação entre os rios Senegal e Nilo mostra-nos o quanto era frágil o conhecimento geográfico do interior de África pelos navegantes que não iam para além de algumas poucas léguas quando aceites ou acompanhados pelos autóctones:

os ditos negros, chegando-se a pouco e pouco, e confiando algum tanto de nós, vieram, por fim, até à minha caravela e um desses negros entrou para dentro do navio [...] nos deu a entender [...] que havia muitos senhores que viviam junto do rio, tanto de um lado como de outro, e que se quiséssemos, ele nos levaria a um desses senhores [...] Este seu oferecimento muito nos agradou; levámo-lo, por isso, connosco no navio, fazendo com ele uma boa aliança. De sorte que navegando rio acima, chegámos ao lugar do citado Batimausa, senhor que, pelos nossos cálculos, estava distante da boca do rio perto de 60 milhas ou mais (Academia Portuguesa de História, 1988: 116).

Colombo tinha encontrado as descrições do Paraíso no *Imago Mundo*, do cardeal Pierre d'Ailly, que situava o Paraíso terrestre numa região temperada além do Equador. A cosmografia desse cardeal terminada em 1410 teve uma influência forte na história dos descobrimentos e foi um estímulo importante para Colombo.

Se Cadamosto procurava o Paraíso, Luís de Camões encontrou-o e ele se situava exactamente na Ilha dos Amores. Mas esse Paraíso não é uma finalidade mas surge antes como um prémio dado por Vénus e Cupido aos heróis do mar no seu regresso do Oriente. Laura Padilla no seu texto sobre a “cartografia identitária portuguesa” (Padilha, 2005: 3-28) explica as razões que fazem da epopeia camoniana um marco incontornável da “lusofonia” como tradução do “lusismo”. A narrativa renascentista da epopeia camoniana traduz na produção literária o que Eduardo Lourenço chama a construção das Descobertas como mito. Mais do que ninguém Camões soube articular, num discurso estético eficaz, as Descobertas como “uma empresa ao mesmo tempo virtualmente universal [...] e estritamente senão estreitamente nacionais e patrióticas” (Lourenço, 2005). Camões resgata “a expansão e a grandeza” de uma comunidade imaginada anteriormente fechada entre duas fronteiras, Castela e Mar. Por isso, como nos diz Padilla, “todos os caminhos portugueses levam a Camões”. No discurso literário camoniano, o sujeito das Descobertas não é o aventureiro, o indivíduo, como o discurso europeu representa Colombo, mas o “peito ilustre lusitano” numa ligação estreita entre duas entidades - um Povo, um Rei. Ao inaugurar essa representação das Descobertas, Portugal criou uma imagem moderna de nação que se autonomizou através delas (Lourenço, 2005: 38-39). Essa ligação entre o Povo e o Rei é bem patenteada por Pessoa na resposta trémula do homem do leme a Adamastor: “Aqui ao leme sou mais do que eu:/ Sou um povo que quer o mar que é teu; [...] Manda a vontade, que me ata ao leme, / De El-Rei D. João Segundo”.

A lusofonia, no seu princípio, é também consequência desse encontro e dessa oposição com novos “outros” presentes já no discurso épico camoniano segundo dois modelos. Num onde existe comunicação e onde serão representados como os “excluídos” da cena os seres da natureza, sem lei e sem razão. No outro modelo, sem comunicação, num encontro com “o bruto Polifemo” onde não há diálogo, “nem ele entende a nós, nem nós a ele”, onde os mundos culturais se excluem e se confrontam. Essa procura do Paraíso terreno não era exclusivo dos viajantes europeus, entre os outros povos encontrados pelos portugueses como nos assinala Ferronha também se pôde identificar esta procura de um paraíso perdido.

Bauman resume deste modo os mitos africanos que se referem à época paradisíaca primeva: nesse tempo, os homens não conheciam a morte; compreendiam a linguagem dos animais e viviam em paz com eles; não trabalhavam e encontravam ao alcance das suas mãos uma alimentação abundante (Ferronha, 1991: 144).

A localização costeira dos navegantes e a sua fraca penetração pelo interior dá características bem particulares à sua narrativa. Ela é de descrições das paisagens e trajectos com pormenores sobre os ventos, a altura das marés, do caudal dos rios e dos pontos de referência (costa, baixios, canais, promontórios, cabos, praias, tipo de vegetação), a descrição dos momentos de encontro, dos mútuos olhares e reconhecimentos, dos trajés, dos hábitos dos homens e das mulheres, das crenças, das cerimónias, das línguas, dos mercados e produtos trocados, das refeições que lhes são oferecidas, das armas e dos tipos de embarcações usadas e algumas vezes das contendidas e da captura e trato de escravos (Zurara, 1973). Há nos textos uma preocupação de procura de alianças com os outros e um contacto sempre assegurado por intermediários, “os turgimãos” como lhes chama Cadamosto ao descrever a sua entrada no “rio de Gâmbra” (Rio Gâmbia). Para favorecer o encontro com os negros ao longo do rio os portugueses iam mostrando “alguns tecidos e outras cousas;

dizendo-lhes que, confiadamente, se aproximassem, pois lhes daríamos daquelas coisas” pois eram “homens humanos e tratáveis”. Um dos negros que entrou na caravela e que “parece, entendia a fala do meu turgimão”, muito admirou o navio e o modo de navegar com a vela. Na realidade a caravela foi uma invenção extraordinária que possibilitou as navegações marítimas dos portugueses. Ela resultou de uma transformação de um barco de pesca do Norte de África à qual se ajuntou a tripla vela latina, possibilitando deste modo *bolinar*, ou seja navegar contra o vento. Esta inovação constituiu um avanço tecnológico importante para a arte da navegação. Pelas descrições dos navegantes não se depreende nenhum sentimento de superioridade cultural dos navegantes; pode-se apenas reconhecer algum sentimento de maior segurança dado pela superioridade das armas e pela técnica mais aperfeiçoada de navegação (Ferronha, 1991: 140). Essa ausência de sentimento de superioridade cultural pode-se verificar na descrição dos encontros no mercado feitos por Cadamosto ou na forma como auscultou a opinião dos negros acerca dos portugueses. O reconhecimento mútuo das diferenças é descrito de uma forma explícita por Cadamosto, que salienta os aspectos económicos, enquanto os africanos estranhavam os aspectos físicos e vestimentais:

Estas coisas levam-nas tanto os homens como as mulheres; e vendem os homens armas das suas, e alguns também trazem algum ouro para vender, mas de tudo pouca coisa. Nada se vende por dinheiro, porque não há moeda nenhuma nem usam senão trocar coisa por coisa, ou duas coisas por uma coisa, e tudo o mercado se faz por troca. Estes negros, tanto machos como fêmeas, vinham ver-me como uma maravilha, e parecia-lhes ver um cristão em tal lugar, nunca dantes disso visto: e não menos se espantavam do meu traje e da minha brancura; o qual traje era à espanhola, com um jubão, de damasco preto e uma capinha de gris; reparavam para o pano de lã, que eles não têm, e reparavam para o jubão, e muito pasmavam; alguns tocavam-me nas mãos e nos braços, e com cuspo esfregavam-me para ver se a minha brancura era

tinta ou carne; e vendo que era carne branca, ficavam-se em admiração. Eu ia a estes mercados para ver coisas novas, e também para ver se lá ia alguém que tivesse ouro em quantidade para vender: mas de tudo se achava pouco, como acima disse (Academia Portuguesa de História, 1988: 141).

A descrição de Cadamosto sobre as representações dos africanos sobre os europeus revelam muitas semelhanças com o jogo de espelhos evidenciado por Boaventura Sousa Santos no seu texto “Entre Próspero e Caliban” quando a partir de uma recolha de Henry Junod feita nos inícios do séc. XX no sul de Moçambique nos diz que o “canibalismo é um tema recorrente em momentos de espelhos polarizados entre Próspero e Caliban. E também aqui o vínculo que separa abissalmente é também o que permite a mais íntima reciprocidade” (Santos, 2001). Cadamosto, ao procurar saber as razões por que os africanos do rio de Gambia reagiam mal às tentativas de estabelecimento de relações de amizade,

a sua resposta foi que, pelo nosso passado, tinham obtido algumas notícias do nosso praticar com os negros de Senega: os quais não podiam ser senão maus homens, pretendendo a nossa amizade: porque eles tinham, por certo, que nós, Cristãos, comíamos carne humana, e que só comprávamos negros para os comer (Academia Portuguesa de História, 1988: 154-155).

Nesses encontros, como já assinalámos, o papel dos intermediários, “os turgimãos”, que conheciam as línguas locais, era decisivo; deles dependia a comunicação. Ferronha bem realçou o seu papel na comunicação, “os africanos proveta”, e a sua aquisição pela captura e posterior cristianização em Portugal.

Porém endereçaram seus navios contra o reino, directamente a Lisboa, onde chegaram assaz contentes da sua presa. Mas qual seria aquele que não filhasse prazer

de ver a multidão da gente que corria por ver aquelas caravelas? Que tanto que abaixaram suas velas, os officiaes que arrecadam os direitos del-Rei tomaram batéis da ribeira, por saber os navios donde eram o que traziam. E tanto que tornaram e as novas correram de uns nos outros, em breve espaço foi tanta a gente nas caravelas, que por pouco as não alagavam! Nem eram menos no outro dia, quando tiravam os cativos dos navios, e os queriam levar a uns paços do Infante, que são um grande pedaço afastados da ribeira, que de totalas outras partes da cidade corriam para aquelas ruas por onde os haviam de levar. Por certo, diz o autor desta história, bem se poderiam ali repreender muitos daqueles, que primeiro falei, que murmuravam sobre o começo deste feito, que não havia entonces que se quisesse contar por um daqueles; que o clamor do povo eram tão grandes; quando viam levar aqueles cativos em cordas ao longo daquelas ruas, louvando as grandes virtudes do Infante, que se algum quisera atrever a falar o contrário, muito em breve lhe conviera desdizer, ou porventura lhe prestara pouco, que sobre a opinião do povo, maiormente posto em alvoroço, raramente se acha perdão para nenhum que lhe fale sobre o contrário do que eles entre si trazem firmado; nem ainda me parece que podia ser homem de tão maliciosa condição que pudesse contradizer tamanho bem, do qual se seguiam tão grandes proveitos. Infante era em terra de Viseu, donde mandou receber seu quinto; e dos que ficaram, fizeram os capitães sua venda na cidade, de que todos geralmente houveram grande proveito (Zurara, 1973: 168-169).

Nem todos foram silenciosos sobre o tráfico de escravos, como nos deixa entender o cronista, mas as suas vozes foram sucessivamente marginalizadas e silenciadas; é o caso do Padre Fernando Oliveira, que contestou de forma veemente nestes termos:

Isto hauemos de ter com os que nos malfazerem, sofrer quanto em nos for, e esperar a justiça divina, quãto mays com aquelles que bem derem com nosco. Os quaes melhor converteremos aa fe, e mays edificaremos nella cõ exemplo de paz e justiça, que com guerra nê tyrania. Tomar as terras, empedir a franqueza dellas, cativar as pessoas

daquelles que nem blasfemão de Jesus Christo, nem resistem aa pregação de sua fee, quando com modestia lha pregão, lhe manifesta tyrania. E não he nesta parte boa escusa dizer, que elles se vendem hûs a outros, qua nam deyx a de ter culpa quem compra o mal vendido e as leys humanas desta terra e doutras o cõdenão, porque se não ouuesse compradores não haueria maos vendedores, nem os ladrões furtarião pera vender” (Oliveira, *apud* Neto: 187-188).

Os “turgimãos” ou, como foram designados por outros navegantes, os “tangomaus” e as “tangomás”. A diferenciação entre homens e mulheres abre a via para um estudo mais detalhado do que foi a história de cada um desses grupos sexuais e dos seus papéis respectivos quer como escravas e algumas, mais tarde alforreadas, em Portugal, quer no seu papel de mediação com os outros africanos. Segundo Didier Lahon,

uma das características da população negra de origem africana ou natural do reino, em Lisboa, no Alentejo e no Algarve, como provavelmente no conjunto do país, era a predominância do elemento feminino. Enquanto nos sistemas escravagistas americanos a proporção do elemento feminino era, na melhor das hipóteses, de três homens para uma mulher, na metrópole, a proporção era de três mulheres para dois homens, acentuando-se ainda mais esta diferença nas duas últimas décadas do séc. XVII (Lahon, 1999-2000).

Estes homens e mulheres “cristianizados” podem ser considerados como os primeiros sujeitos transformados pela “assimilação” e postos a jogar um papel de mediação na comunicação com os outros. Eles são o que os africanos irão chamar os “línguas” ou os “tcholona”, o que significa literalmente os tradutores na língua creoula. A identificação destes actores foi assim feita pelas suas funções específicas, servir de tradutores entre as duas linguagens. Certamente que estes actores não efectuaram apenas o que se queria deles e foram também criadores de novos sinais,

símbolos e signos e certamente os primeiros a produzir algo novo entre as linguagens dos europeus e dos africanos. Quando Ferronha e Saive classificam Andre Alvares de "creoulo", de "mulato" sem poderem apresentar evidências históricas, não se aperceberam que, efectivamente, nesse momento histórico se essa caracterização pudesse ter algum significado seria certamente aos "turgimãos" que se deveria atribuir.

2. O Olhar dos Exploradores

Portugal no séc. XIX é um país dividido entre dois sonhos; um, imperial, outro, europeu. O retrato desta divisão é feito por Margarida C. Ribeiro nos seguintes termos:

É entre estas duas pulsões - o "sonho europeu", por um lado, e o "sonho português imperial", por outro - que a questão de África é discutida pelos homens do séc. XIX. Nestas duas vertentes do pensar Portugal, à luz dos problemas do século, reelaboram-se duas imagens essenciais do país que vão ser determinantes na gestação do projecto africano em termos europeus - a imagem de Portugal como centro, dada pela sua posição pioneira nos descobrimentos, evocada por variados sectores; e a imagem de Portugal como periferia europeia, reflectida, por uma lado, em todo o pensamento da geração de 70 e, por outro lado, na posição de fragilidade de Portugal nas relações com a Europa imperialista (Ribeiro, 2003: 15).

O imperialismo português vai-se edificar numa complexidade que "ultrapassa explicações monocausais e ultrapassa o espaço geográfico Portugal-África para adquirir toda a dimensão da ruptura brasileira que perpassa o século e que se reflectirá tanto na concepção do império africano de um ponto de vista prático e simbólico, como na presença política portuguesa na Europa" (Ribeiro, 2003: 15). A

autora, adaptando um conceito de Boaventura Sousa Santos, define esse imperialismo particular como sendo um imperialismo de periferia, sólido, em termos de imaginário, e frágil, nos cenários políticos em que compete com os outros países imperialistas. A “burguesia de negócios de estrato médio, intelectuais e oficiais de exército” (Ribeiro, 2003: 16) ligada à Sociedade de Geografia defendia que a única forma de superar a perda do Brasil, assegurar a “independência económica do país”, o desenvolvimento industrial e, por conseguinte, a própria independência política, seria através de uma viragem para a África, para uma colonização científica, economicamente moderna. Esta visão é que orienta as expedições entre Angola e Moçambique de dois oficiais da Armada, Hermenegildo Capelo e Roberto Ivens. Essa missão foi directamente inspirada pelo rei D. Luís e organizada pelo Ministro de Estado Manuel Pinheiro Chagas, um dos protagonistas na polémica que o opôs a Eça de Queiroz, um veemente defensor da opção europeísta. A expedição africana de 1884-85 parte de Moçâmedes (Angola) e termina em Quelimane (Moçambique) e dela resultou uma importante publicação assinada pelos dois oficiais intitulada *De Angola à contra -costa: descrição de uma viagem através do continente africano compreendendo narrativas diversas ... bem como a descida ao Zambeze, do Choa ao Oceano*. Esta obra é uma descrição pormenorizada da natureza (fauna, flora, geografia, solos, riquezas minerais), hábitos, costumes, religião, organização política das sociedades africanas visitadas. Ao lado dessa vasta informação científica sobre a natureza transformada em recurso pode-se identificar através do discurso o olhar uniformizador do homem negro transformado também em natureza a ser explorada. Alguns extractos são bem significativos desta subalternização do Outro, colocado agora no interior de um discurso dicotómico civilizado/selvagem, estado/tribo: “O companheiro negro, verdadeira gazela volúvel, espírito inquieto e vicioso, character frouxo e em extremo tímido, dificilmente compreendendo as necessárias obrigações a que o liga a um contrato, e não acreditando de modo algum nos altos interesses de

questão d'esta ordem, prepara a todo o momento, com uma consciência pueril, a sua perda nos mais singelos actos"; "A ingratidão e a perfídia, essas torpes faculdades tão comuns nas inteligências rudimentares, formam o traço característico do negro". Essa uniformização atinge o seu paroxismo quando definem: "colectivamente os negros, talvez sujeitos a um clima pouco variável, apresentam uma tal uniformidade de caracteres físicos e mentais, mostram-se tão constantes em seu modo de ser e operar, teem normas de vida tão primitiva e organização de sociedade tão singela e geral, que dificilmente, quando dispersos por tribos distantes, se acha o fio originário que entreliga membros da mesma família". Essa inferioridade social é também biológica, à semelhança das teorias raciológicas do Conde Gobineau, e essa imagem nos é dada quando Capelo e Ivens descrevem o corpo do homem negro: "a sua estrutura mediana, angular, mais grosseira que a do branco", "adiantando-se-lhe, do mesmo modo que nos quadrupedes glutões, a boca, guarnecida de largos e grossos lábios" e "as mãos, quando caídas ao longo do corpo, tocam quasi nos joelhos". No entanto para estes autores essas descrições careciam de cientificidade e por isso "mais cientificamente acrescentamos: A capacidade do crâneo acha-se reduzida quando comparada com a do europeu, sobretudo na região anterior". Como se pode ver, o olhar dos exploradores sobre o Outro é de total subordinação e aniquilamento do Outro como humanidade. Este olhar não tem paralelo no olhar dos Viajantes.

3. O Olhar de Andre Alvares de Almada

Para melhor compreender o olhar de Alvares D'Almada devemos nos reportar a três aspectos essenciais: o lugar de enunciação do seu discurso, o seu dispositivo, e os seus principais centros de interesse.

Em relação ao seu lugar de enunciação deve-se notar que Alvares não parte do Reino e como ele nos diz "Haverá como 14 anos que fui eleito nela pelo povo para vir

tratar com S. Majestade sobre se povoar a Serra, e eles se passaram a ela.” (D’Almada, 1994: 131). Ele parte dos “moradores” da ilha de S. Tiago, de onde ele é originário, para formular uma proposta ao Rei D. Filipe (o facto de Portugal estar a ser governado por um rei espanhol não merece mínima atenção no discurso) de reorganização do espaço imperial onde os “moradores”, deslocados para a Serra Leoa, iriam jogar um papel estratégico de grupo intermediário entre a Europa, a Índia e o Brasil. Este iria perder o seu lugar primordial nas rotas do Atlântico como já se estava a desenhar. Nessa operação que, segundo ele, iria trazer maiores benefícios ao reino de Portugal, os “moradores” que iriam povoar a Serra Leoa teriam podido resolver um problema crucial na Ilha, que está “cansada de trabalhos que há padecido”. Cabo Verde está localizado na zona do Sahel e sujeito a constantes secas e os “moradores” mostravam-se já cansados dos fracos resultados obtidos nos seus empreendimentos e formularam uma estratégia de deslocação e ocupação da Serra Leoa para a qual mandataram um deles, o Capitão Andre Alvares, a negociar com o Rei de Portugal, D.Filipe I. Essa é a razão porque ele escreveu o Tratado Breve dos Rios da Guiné, que seria um argumentário capaz de convencer o Rei da justeza das suas propostas. Alvares queria demonstrar que “Povoando-se [a Serra Leoa] resultará muito serviço a Nosso Senhor na Cristandade que haverá, e permitirá, que pois a Europa está confinada de muitas heresias, a sua santa Fé se aumente e crescente na terra destes gentios; e se acrescentará a fazenda de S. Majestade. Abrindo estas portas a seus vassalos se fecharão aos estrangeiros... os Franceses e Ingleses” (D’Almada, 1994:123).

Os sonhos de Almada reencontram sob muitos aspectos o espírito da época ilustrado e encarnado pelo Desejado. Este rei, nascido em 1554, foi aclamado aos três anos e meio de idade logo após a morte do seu avô D. João III. Esta sucessão fez-se após vários insucessos na escolha do herdeiro do trono numa história dinástica marcada por várias mortes dos filhos varões do rei D. João III com excepção do último

que conseguiu deixar descendente, o Desejado, mas que não pôde conhecer por ter morrido antes dele nascer. Após alguns anos de regência da sua tia-avó, D. Catarina de Habsburgo e do seu tio-avô, Cardeal D. Henrique, a criança-rei subiu ao trono aos catorze anos para reinar dez anos num contexto marcado por fortes tensões entre duas políticas opostas, os partidários de Espanha, que preconizava uma União Ibérica, personalizada pela sua tia-avó e a poderosa Ordem dos Jesuítas que tinha uma orientação nacionalista, defendida pelo seu tio-avô. A mãe do Desejado, irmã do rei de Espanha, D. Filipe I, abandoná-lo-ia logo após o parto e regressava definitivamente ao seu país. Sem pai nem mãe, entre guerras e rivalidades da corte, educado por religiosos, D. Sebastião refugiou-se na fé e nas armas. Junto dele se reuniram os seus jovens companheiros da nobreza do partido juvenil “os válidos”, temerários e exaltados, com quem partilhava o gosto pela caça, a paixão pelas armas e pela guerra, desportos de combate e misticismo religioso (Vaz, 2003). O Desejado era herdeiro de um império de Goa a Brasil com sinais evidentes de decadência e fortemente cobiçada por Castela. Na época do rei D. João III, Portugal tinha perdido no norte de África, Santa Cruz (Agadir) em 1541, abandonado Safim e Azamor nesse mesmo ano, assim como Arzila e Alcácer Ceguer em 1550 (Valensi, 1996). Entre a rivalidade de Castela com suas ambições de União Ibérica, a perda de partes importantes das possessões no Norte de África e os turcos otomanos exercendo nítida influência em Fez, sobretudo após a tomada de Fez e Marraquexe em 1576 por Abde Almélique (Mulei Maluco das fontes portuguesas) (Hermann, 1998: 106) com o apoio dos turcos. Estes eram vistos como “um autêntico flagelo cristão, que, como aponta Delumeau, que ao lado das epidemias, fomes e inundações seria responsável pelo fim do mundo, no imaginário ocidental” (Hermann, 1998). D. Sebastião quis, contra o aviso de toda a corte e mesmo de Espanha, mas com o apoio do papado, jogar toda a sua cartada na reconquista africana o que lhe permitiria relançar a glória de Portugal e desembaraçar-se dos seus dois rivais, os turcos e Castela. A sua intenção estava já

bem patente num texto de 1574 que lhe é atribuído onde teria escrito que “vinha de África, pera tornar a África” (Hermann, 1998: 105). D. Sebastião organizou e pôs em marcha o que Braudel designou como “a última cruzada da cristandade mediterrânica”. O papa Gregório XIII legitimou, de certo modo, essa “cruzada” ao enviar, em 1573, o presente simbólico de uma seta de ouro, simbolizando a arma que tirou a vida ao santo mártir S. Sebastião (Vaz, 2003). Uma cruzada em plena época moderna corria o risco de não resultar. D. Sebastião sofreu uma estrondosa derrota em Alcácer-Quibir, no dia 4 de Agosto de 1578, numa batalha onde pereceram três reis entre os quais o jovem rei português de vinte e quatro anos. A partir desta data dá-se o início de um novo mito, o sebastianismo, que no dizer de Eduardo Lourenço “impregnou o inconsciente português até aos nossos dias. [...] A nossa razão de ser, a raiz de toda a nossa esperança, *era ter sido*” (Lourenço, 1988: 29; 33).

O olhar de Andre Alvares, diferentemente dos exploradores, não procede à criação de noções distintas para analisar o Outro. As noções usadas por ele são as de Reino e de nação e não se pode identificar dicotomias idênticas à dos exploradores ou uma ideia explícita de inferioridade biológica. Na elaboração de Andre Alvares das noções de Reino e de nação, podemos encontrar o conceito de submissão e de território para caracterizar o Reino e a relação entre os reinos: “os Reinos, uns pequenos, outros grandes, sujeitos uns aos outros” e o de diversidade e de mistura para as nações - “em cada espaço em menos de vinte léguas há duas e três nações, todas misturadas”. Os elementos que ele realça para caracterizar a diversidade das nações são a linguagem e os costumes: “as linguagens que falam tão várias e costumes”. Para a caracterização do Reino ele realça as seitas, os costumes, as leis do seu governo e os ordálios, que tendem na maioria dos casos a uma certa uniformização - “suas seitas e costumes e leis do seu governo e juramentos venham, pela maior parte, a ser todos uns”.

Os conceitos empregues por D'Almada para descrever os africanos são os mesmos que ele utiliza para descrever os europeus. Aí não se encontra a distinção entre nação/etnia ou estado/tribo que no séc. XIX se torna central nas narrativas dos exploradores e dos precursores da ciência social. Encontra-se aqui uma das diferenças entre o olhar de Andre Alvares D'Almada e o olhar colonial na medida em que a subordinação dos africanos não estava no séc. XVI sistematizada, e sem essa condição não poderia engendrar conceitos sistémicos de diferenciação. Essas dicotomias da razão metonímica só foram concebidas como produtos teóricos de relações sociais de dominação instituídas pelo colonialismo/imperialismo no séc. XIX.

A diferenciação na leitura de Andre Alvares era ainda concebida no interior dos mesmos conceitos empregues de maneira diferenciada para os contextos europeu e africano. As noções de Reino e nação para a Europa estão associadas à Cristandade e à competição entre nações (portugueses, franceses e ingleses) e para a África a definição de fronteiras e de autoridade, à competição com os muçulmanos, as outras forças de "globalização", à ideia da aliança e conversão dos reinos gentílicos à cristandade e ao aumento das riquezas. O dispositivo de D'Almada devia implicar um olhar minucioso sobre o funcionamento dos Reinos, a sua organização, a sua relação com o exterior, sua delimitação, suas forças e fraquezas, suas nações, as armas e técnicas de guerra, a acessibilidade, as potencialidades de exploração de riquezas e de comércio de escravos e bens, e os sistemas de justiça. O olhar era muito condicionado pela procura de alianças e identificação dos concorrentes, os franceses e os ingleses, praticantes de heresias e dos inimigos, os muçulmanos, algumas vezes chamados por ele de Turcos, de Mouros ou os da seita da Mafoma. Acerca do funcionamento dos reinos ele dá-nos pormenores de grande interesse histórico sobre a sua organização, as hierarquias sociais, a relação entre os homens e as mulheres, a situação dos escravos vistos como objectos e não como humanos. Andre Alvares para além da descrição das formas de organização do poder nos informa sobre as formas

que as sociedades têm para controlar o poder. Podemos distinguir duas narrativas, as “naturalistas” e as “societais”. O seu “naturalismo” é uma associação da descrição precisa da paisagem, das plantas e dos animais com o interesse utilitário ou com as suas potencialidades de exploração futura. As observações de Andre Alvares assim como de todos os Viajantes sobre os rios, as marés e os ventos são estrategicamente importantes, tendo em conta ser o rio a principal via de penetração e serem eles marinheiros. Essas descrições são muitas vezes uma mistura da descrição da acessibilidade cada vez maior para o interior mas também como lugar de possíveis confrontos militares:

E este Rio é navegável mais de 170 léguas, e o impedem navegarem mais por ele uma rocha e passo, onde cais a água de alto. E dizem os negros que se fizerem em cima daquele passo outra embarcação, que poderiam ir por ele acima muitas léguas. Até o pé desta rocha onde cai a água, chega a maré de montante e jusante, e quando é praia-mar na barra, é baixar de toda em cima; e quase que se não enxerga por terra o crescimento da maré, nem o minguate, somente se sabe pelo espaço que o navio está virado. A maré com as venidas e água do monte cresce tanto que não podem estar os navios no resgate do ouro, que é do meado de junho até Dezembro (D'Almada, 1994: 57-58).

Entre os elementos da natureza descritos vemos uma atenção particular à água e à água potável, “tem esses Jalofos por costume não beberem água senão misturada com uma coisa ou outra, em tanto que pedindo nós muitas águas no-la não davam senão misturada; e com grande trabalho se dá sem ela” (D'Almada, 1994: 28); “não está o Rei em um lugar mais do que três; e assim anda continuamente no seu Reino, de lugar em lugar, por amor da palha, como pela água de que carece muito a sua terra e a dos Jalofos; e a dos Fulos mais, porque não há nelas fontes nadas nem rios caudais, senão poços de que tira com muito trabalho, por serem muito altos”. A

descrição dos locais onde se pode encontrar a água potável é muito precisa: “O Rio é em si doce; no Verão se acha água doce como 30 léguas do mar, e no Inverno quando há venidas como 6 ou 7 léguas do mar”. E prossegue a descrição numa mistura total dos elementos da natureza com o comércio que se efectua no local:

É rio de grande trato de escravos, roupa de algodão branca e preta, e o mesmo algodão; muita cera, e posto que não façam colmeias são tanta as abelhas, e o mato tanto, que por causa há muito mel e cera; há muito marfim, mais que em nenhum outro Rio de Guiné; porque acontece muitas vezes, indo as embarcações por ele, verem bandos de elefantes em terra como de vacas, e encontram-se muitas vezes os navios com bandos de búfalos e gazelas, e outros animais, chamados pela língua dos negros, Dacoi, do tamanho dos búfalos, o qual dizem que é verdadeira Anta (D'Almada, 1994: 52).

A descrição dos animais é também associada ao perigo que representam para a segurança das pessoas ou à sua utilidade, como é o caso dos cavalos, que são associados à sua utilização na guerra, mas mesmo quando se trata de animais “exóticos” e selvagens, como a descrição do hipopótamo:

há nele muitos cavalos marinhos, os quais saem a pescar em terra, de todas as cores, como são os cavalos. Nas cores não há que dizer e nos rinchos a serem cavalos, e nas orelhas; mas têm a feição do corpo como de boi, e o corpo maior de um cavalo; e as mãos curtas, e tão curtas, que os negros nos seus arrozos, para que os não comam, fazem uns tapumes de madeira muito baixa, e não podem passar por cima dela por causa das mãos. E tem unhas fendidas, repartidas em duas partes como a dos bois e a cabeça grande curta os dentes grandes, de palmo e mais, e menos tortos; os quais dizem que prestam para a enfermidade das almorreimas. Dizem muitos que as unhas destes animais são mais proveitosas que os dentes para a mesma enfermidade, e que há-de ser a esquerda.

D'Almada dá sempre muita atenção à medicina africana e às várias curas que utilizam as plantas, os cuidados necessários na composição dos elementos do tratamento; como exemplo podemos notar a referência na descrição acima ao uso exclusivo da unha esquerda para o tratamento da doença, e também os tabus: "Há tambarineiros e cana-fístula boa, mas têm os negros por errónea comerem dela, porque dizem que quem comer dela lhe morrerá a sua mãe. Usam umas raízes das cana-fistuleiras para as enfermidades da barriga". Para curar os feridos com setas envenenadas as pessoas que o fazem "[servem de curar aos feridos com a boca] não hão-de ter cópula com mulheres". Sobre o perigo que podem representar na descrição de um rio onde "há muito pescado nele, e se matam algumas vezes olhos mui formosos": "há lagartos grandes que tomam muitas pessoas e vacas, e as levam a comer nas suas covas". A descrição sobre a natureza também está relacionada com as perspectivas de exploração futura:

Na entrada deste rio, vai sendo assim de uma banda como da outra a terra chã, mas toda coberta de muito arvoredos de mangas, tão altos e grossos que, se não fora pau tão pesado, podiam fazer deles mastros para navios de bom parte, e outros paus de muito boa madeira, de cores, adamascados e vermelhos, que lhe chamam de Carvão. Estas mangas chegam até onde chega a maré da água salgada e ali acabam. Ficam descobrindo os campos chamados Lalas; e os mais formosos estão da banda do Norte, onde se podiam fazer formosos canaviais de açúcar, e se regariam com o mesmo rio com montante e jusante, posto que ali não fará a água que falta, porque chove muito (D'Almada, 1994: 57).

A referência às possibilidades de cultura de cana de açúcar relaciona-se com a estratégia de desenvolver essa cultura para o fabrico de rum com utilização no local da mão-de-obra escrava. Ele fez a primeira descrição do sistema de culturas de arroz de *bolanha*, que constitui um dos sistemas técnicos mais aperfeiçoados de produção

do arroz, que é o alimento principal de muitos povos da região. Quando Andre Alvares chega à Serra Leoa as descrições da natureza misturam-se completamente com as mercadorias que se comercializam e as informações necessárias para o seu acesso e uma ocupação futura: "Há nestas 80 léguas e limites da Serra Leoa muitos rios caudais que correm ao mar do sertão, muito frescos; porque vão os navios por eles acima muitas léguas, cobertos de muitas árvores, povoados de uma banda e outra em aldeias a que descem muitos resgates"; segue-se uma descrição precisa dos rios seguida de detalhes sobre as árvores de fruto, cereais e riquezas que se pode explorar:

O rio de Toto tem em si muitas laranjeiras, e a barra é toda de vasa solta, e vão os navios por ele à vela. O Rio de Tanglecu, o rio de Butubum, e o rio das Alianças, todos são muito frescos, de muitas árvores, e de muitos palmares e laranjeiras. E há nestas partes o Pau do Brasil, de que fazem as tintas, e chama-se a Cama, e dizem que é tão fino, que dá sete tintas, e que é parda a derradeira. E há este Pau no Rio de bagarabomba; há canas-de-açúcar, algodão, malagueta, a qual se dá em umas árvores pequenas como bananeiras em capulhos; ao pé de outra maneira de malagueta, a qual queima, e tingem como açafraão. E nestas partes se podem fazer muitas embarcações, porque há muita madeira e boa para isso (D'Almada, 1994: 112).

E a narrativa continua com várias páginas sobre os "mantimentos de arroz limpo e de casca, milho a que chamam branco, e muita cera e marfim, colas que é o principal resgate para os rios da Gâmbia e os mais Rios da Guiné, a qual se dá em árvores como castanhas, em ouriços sem espinhos. Há ferro da própria terra; e ouro que também se resgata nestas partes". Muito cuidadosamente ele assinala os locais que segundo ele se encontram despovoadas e que são propícias à ocupação: "Junto aos baixos de St^a Ana há umas ilhas que chamam as do Toto. Eram antigamente povoadas; hoje o não estarão, porque forma despovoados por causa dos Sumbas; as

quais são frescas, e de muito arvoredo”. O olhar de Andre Alvares é dirigido a uma natureza a ser explorada como o olhar dos exploradores do séc. XIX.

As narrativas “societais” têm sobretudo a preocupação estratégica de promover alianças e criar entraves aos concorrentes e inimigos. As suas descrições dão grande importância ao sistema hierárquico, à capacidade militar e económica dos Reinos, as alianças e conflitos que estabelecem entre si, o sistema de vassalagem (quem paga tributo a quem), ao sistema de justiça, as relações que estabelecem com os portugueses, o grau de abertura à assimilação, as relações que estabelecem com os adversários, os franceses e os ingleses e com os inimigos, os muçulmanos, as relações comerciais, as riquezas existentes e a serem exploradas no futuro. Faz descrições muito pormenorizadas sobre as fronteiras entre os reinos, as guerras que têm travado, as armas utilizadas, as técnicas de guerra, a capacidade militar, as mercadorias que entram nos circuitos comerciais, em particular, os escravos. O seu olhar é muito atencioso às hierarquias: “Todos estes reis têm alcaides, que são os que cobram dos nossos as dádivas, e compram as coisas que são necessárias aos Reis. Têm capitães-generais, como já disse, a quem chamam Jagarafes, e aos capitães dos lugares Jagodins; aos vedores da fazenda chamam Farbas, e aos estribeiros-mores Bigéos, e aos moços da câmara Buquinegues. Quando sai o Rei algumas vezes fora vai muito acompanhado de muita gente de cavalo, e costumam ir sempre correndo até ao lugar para onde vão” (D’Almada, 1994: 48). Pode-se ver que a hierarquia é assimilada à da sociedade do próprio narrador. Andre Alvares esteve sempre muito atento à influência do Islão através da identificação dos religiosos convertidos ao Islão, a quem ele designa por Bixirins: “O Rei que sucedeu ao Budomel por sua morte é seu filho chamado Amad-Malique, o qual reside em Encalhor, coração daquele Reino. É tão mau como o seu pai, porque é Bixirim; não bebe vinho nem come carne de porco, e faz sala com os mouros, e por isso se meteu tanto pelo sertão, para estar lá mais perto daqueles Bixirins e Mouros” (D’Almada, 1994: 37). O Olhar de Andre

Alvares é de total oposição em relação ao Outro mas ao mesmo tempo de reconhecimento: “os Bixirins, dos quais há muita abundância nestas partes e metem a cabeça aos outros e muitas coisas, e dizem muitas mentiras. Há alguns Bixirins destes, que contam os meses como nós contamos, nos quais tem o povo grande devoção e dão muito crédito ao que eles dizem”. Para além dos Bixirins Alvares descreve também os “Jabacouces”, “que servem de advinhadores [...] quando adoecer algum, o vão visitar como médico, mas não tomam o pulso aos enfermos nem lhes aplicam mezinhas nenhuma; somente dizem que as feiticeiras e feiticeiros fizeram mal àquele enfermo, não lhes parecendo que as pessoas morrem quando a hora é chegada e Deus servido”. Alvares D'Almada acrescenta a esta descrição a existência de uma outra categoria de “negros ervanários que fazem com ervas mui altíssimas curas, curando a leprosos e outras enfermidades graves” (D'Almada, 1994: 34). Tínhamos assinalado anteriormente a atenção particular que Alvares coloca nos saberes dos africanos sobre os processos de cura e de tratamento pelas plantas.

A alteridade adversa é também construída em relação aos “lançados”. Uma categoria social marcada pela sua ambiguidade na sua relação com o Reino português: “Neste ilhéu se podia fazer um forte muito bom e com pouco custo, porque da banda da terra fica o mesmo ilhéu amurado com a rocha que a mesma natureza fez, e pelo mar com pouco custo fica fortificado, e sendo fortificado defendia as naus dos inimigos terem porto, e com bargatins (que são embarcações de pouco custo) defendiam aos lançados darem carga e despacho como hoje dão aos inimigos. Serve este ilhéu aos ingleses e franceses de ribeira, onde concertam as suas naus e embarcações e é garganta por onde passam os mais dos navios dos inimigos” (D'Almada, 1994: 35). Os lançados são descritos como os excluídos do Reino de Portugal e da Igreja e que se integravam ainda que de forma parcial nos Reinos africanos. Eram grupos sociais situados nas fronteiras entre a Europa e a África e que se dedicavam sobretudo ao comércio de bens e escravos com os franceses e ingleses

e de forma não controlado pelo Reino de Portugal. Nessa qualidade eram perseguidos pela Inquisição (muitos deles eram cristãos-novos) e sobre eles pendia mesmo a pena de morte. As descrições feitas pelos missionários mostram-nos como seres cobertos de tatuagem e comparando-os aos animais.

O Olhar de aproximação com o outro é o dirigido aos reis aliados com quem se estabelecia alianças e criavam possibilidade de assimilação: “é a mais segura terra que há naquela costa para os nossos que nenhuma outra da Guiné. Prezam-se muito os reis dela de dizerem, que tem este nome entre eles que é chamado pelos do povo Pai dos brancos, aos quais ninguém agrava nem anoja na sua terra, enquanto estando para morrer um rei deste Reino chamado Lagadir-balhana, grande amigo dos nossos [...], mandou chamar a um primo seu que lhe sucedia no reino por sua morte, e vindo diante dele lhe disse estas palavras: Bem sei que hei-de morrer desta enfermidade e nisto não há dúvida; cabe-te por direito o reino; daqui digo que te o entrego em paz, dou-te um aviso e além te rogo muito que trates muito bem aos meus brancos, como sempre os tratei e os reis deste Reino [...] são filhos de Deus e não fazem mal. Olha que se não fizeres como te digo que me será necessário tornar cá outra vez a tomar-te disso conta” (D’Almada, 1994: 44). A combinação entre o estabelecimento de alianças e a assimilação pelo cristianismo está bem patente na descrição do rei Chapala: “todas as vezes que se acha na aldeia dos nosso, estando clérigo nela, todas as vezes que se diz missa a ouve com muita quietação, fazendo o sinal da Cruz, e benzendo-se, pondo de joelhos e batendo no peito a seus modos” (D’Almada, 1994: 75). Em relação ao Rei Chapala Andre Alvares relata um interessante jogo de espelhos entre os vários olhares cruzando os brancos e os negros: “Pasmava o Rei quando via que o feitor do Rio, a quem eles têm em muita conta, e todos os mais, faziam muita conta de um clérigo preto, que por mandato de S. Majestade fora às ditas partes, porque em o vendo se levantava logo o feitor da cadeira em que estava sentado e lhe dava, e o mesmo faziam todos” (D’Almada, 1994: 75).

Pela análise do Olhar de Almada podemos dar conta que o Olhar viaja mas não viaja de qualquer maneira. Ele segue uma trajectória que parte do lugar de observação do observador. Esse lugar não é um lugar unicamente individual, é também social, um lugar onde se constroem dispositivos, um lugar relacional. Por isso, esse olhar exige um testemunho, no nosso caso, escrito, que é o próprio texto em análise, o "Tratado Breve dos Rios da Guiné do Cabo Verde". Este testemunho escrito é uma forma de prestar contas sobre o que viu ao Príncipe. Entre estes dois momentos, o da observação e o da escrita, ou de testemunho, há um intervalo mediado pelo poder ou pelos poderes que levam o narrador a seleccionar o que será testemunhado. Denise Saive lembra-nos na sua tese que o manuscrito de Andre Alvares passou pela Inquisição em 1552. O seu testemunho, por ter sido de alguma forma antecipatório, foi durante largos anos silenciado com o seu desaparecimento até encontrar o seu tempo: "este precioso documento etnográfico ficou esquecido na memória da ausência e só foi publicado em 1841 por Diogo Köpke".

Referências Bibliográficas:

ACADEMIA PORTUGUESA DE HISTÓRIA (1988), *Viagens de Luís de Cadamosto e de Pedro de Cintra*. 2ª edição. Lisboa: Academia Portuguesa de História.

BHABHA, Homi (2005), "A Questão Outra, Estereótipo, Discriminação e o Discurso do Colonialismo", in Manuela Ribeiro Sanches (org.), *Deslocalizar a "Europa": antropologia, arte, literatura e história na pós-colonialidade*. Lisboa: Cotovia.

D'ALMADA, Andre Alvares (1994), *Tratado Breve dos Rios de Guiné do Cabo Verde - ano de 1594*. Leitura, introdução, modernização do texto e notas de António Luís Ferronha. Lisboa: Grupo de Trabalho do Ministério de Educação para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses.

FERRONHA, António Luís (1991), "Quando o sagrado se manifesta - brancas imagens", in Vários Autores, *Encontro do Olhar*. Lisboa: Caminho.

HERMANN, Jacqueline (1998), *No reino do Desejado - a construção do sebastianismo em Portugal, séculos XVI e XVII*. Porto: Companhia das Letras.

LAHON, Didier (1999-2000), "Os escravos negros em Portugal", in *Os negros em Portugal - sécs. XV a XIX*, Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses (Exposição no Mosteiro dos Jerónimos de 23 de Setembro de 1999 a 24 de Janeiro de 2000).

LOURENÇO, Eduardo (1988), *Le Labyrinthe de la saudade. Psychanalyse mythique du destin portugais*. Paris : Ed.Sagres-Europe.

LOURENÇO, Eduardo (2005), *A morte de Colombo - metamorfose e fim do Ocidente como mito*. Lisboa: Gradiva.

NETO, José Luís (s/d) "O olhar do Branco para o Negro", in *Os Negros em Portugal - sécs. XV e XIX*, Comissão Nacional para os Descobrimentos Portugueses.

PADILHA, Laura Cavalcanti (2005), "Da construção identitária a uma trama de diferenças - um olhar sobre as literaturas de língua portuguesa", *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 73, pp. 3-28.

RIBEIRO, Margarida Calafate (2003), "Uma História de Regressos: Império, Guerra Colonial e Pós-Colonialismo", *Oficina do CES*, nº 188.

SANTOS, Boaventura de Sousa (2001), "Entre Próspero e Caliban: Colonialismo, pós-colonialismo e inter-identidade", in Maria Irene Ramalho e António Sousa Ribeiro (Org.), *Entre ser e estar: raízes, percursos e discursos de identidade*. Porto: Edições Afrontamento.

VALENSI, Lucette (1996), *Fábulas da memória - A gloriosa batalha dos três reis*. Lisboa: Edições ASA.

VAZ, João (2003), "Marítimo- histórias e memórias do mar", Setembro 13, disponível em <http://maritimo.brogspot.com/2003/09/em-busca-do-desejado-no-algarvedalm.html>.

ZURARA, Gomes Eanes de (1973), *Crónica da Guiné*. Barcelos: Livraria Civilização.