

COLONIALIDADE DISCURSIVA NA AMÉRICA LATINA: O DITO E O INTERDITO NA *CARTA* DE PERO VAZ DE CAMINHA

Maurício Silva

Resumo: O presente artigo analisa a *Carta* de Pero Vaz de Caminha, inserindo-a no contexto da história brasileira e latino-americana, a partir do conceito de colonialidade. Utilizam-se, nas análises do texto de Caminha, alguns princípios da Análise do Discurso (Maingueneau, Pêcheux), bem como o conceito de colonialidade (Mignolo, Quijano).

Palavras-chave: Pero Vaz de Caminha. Brasil. América Latina. Colonialidade. Discurso.

Abstract: This article analyzes the Pero Vaz de Caminha sixteenth-century text (*Carta*), putting it into the context of Brazilian and Latin American history, and using the concept of coloniality. This article uses in the analysis of the Caminhas text some principles of discourse analysis (Maingueneau, Pêcheux) and the concept of coloniality (Mignolo, Quijano).

Key words: Pero Vaz de Caminha. Brazil. Latin America. Coloniality. Discourse.

Introdução

Entre os diversos textos escritos no Brasil do século XVI, um merece destaque em nosso cenário cultural, seja por seu inestimável valor documental, seja pelo modo como busca retratar, pela primeira vez, aspectos da nova realidade com que se depararam os portugueses no período das grandes navegações: trata-se da *Carta* (1500) escrita pelo escrivão da armada portuguesa, Pero Vaz de Caminha, ao rei D. Manuel I. Com efeito, refere-se a um documento que pode ser considerado não apenas nosso primeiro registro histórico, mas, ainda, pela relevância “estética” que possui, o primeiro registro “literário” existente no Brasil. Uma das principais fontes para a compreensão da realidade histórica brasileira – além, evidentemente, de sua importância para a própria cultura do país –, a *Carta* de Caminha inscreve-se no complexo universo do século XVI e das navegações ultramarinas, como destacam alguns de seus principais estudiosos (ARROYO, 1963; CORTESÃO, 1943; GUIRADO, 2001), tendo sido publicada apenas em 1817, por Aires

· Departamento de Educação, Universidade Nove de Julho (UNINOVE), São Paulo, SP, Brasil, maurisil@gmail.com.

de Casal, embora já houvesse referência a ela desde 1773, por José de Seabra da Silva, então guarda-mor da Torre do Tombo.

Inserida entre os principais *relatos de descobrimento* do Brasil – ao lado de outros textos semelhantes, como a *Relação do Piloto Anônimo* ou a *Carta de Mestre João Farás*, bem como de alguns *relatos de exploração*, como o *Livro da Nao Bretoa* ou o *Diário de Navegação de Pero Lopes de Sousa* –, a célebre *Carta* de Caminha inaugura, juntamente com a chegada da esquadra portuguesa, uma nova etapa nas relações discursivas entre o velho e o novo continente, motivo pelo qual nos propomos a analisar aqui, justamente, aspectos diversos relacionados à ampla *rede comunicacional* instaurada por esse contato e privilegiadamente presente da referida *Carta*, observando-a a partir de protocolos interpretativos estabelecidos pela Análise do Discurso.¹ Em termos gerais, a Análise do Discurso busca reconhecer a dualidade constitutiva da língua, isto é, tanto seu caráter formal quanto social, descaracterizando a linguagem verbal como um espaço ideologicamente neutro e instaurando, em seu lugar, uma noção mais ampla e complexa de *discurso*, noção essa que nos possibilita operar a ligação entre os âmbitos linguístico e extralinguístico e considerar a linguagem um *locus* privilegiado de confronto ideológico (BRANDÃO, 1997). Assim, para se analisar as demandas ideológicas presentes na *Carta* de Caminha, é preciso, antes de mais nada, renunciar à concepção da linguagem como mero instrumento de comunicação, optando, ao contrário, por uma perspectiva sociológica, já que seu discurso atua como parte de um mecanismo que deriva de determinada ideologia (GADET & HAK, 1993).

Desse modo, adiantamos que não buscamos, como propõem autores diversos, uma análise propriamente *linguística* da Carta, seja ela ortográfica ou fonética (COSTA, 2006; SILVA, 1995; SOUZA, 2011), morfológica ou filológica (VILLALVA, 2011; FREITAS, 2011) ou ainda lexicográfica (MATTOS E SILVA, 2011), mas, antes, uma abordagem *discursiva*, que tem, entre outras coisas, o inquestionável mérito de tornar evidentes diversos aspectos político-ideológicos submergidos *no e pelo* plano da linguagem. Além disso, buscamos, como fechamento de nossa análise, relacionar a abordagem discursiva aqui proposta com a teoria da *colonialidade* na América Latina – no caso, conforme proposta expressa no título deste trabalho, uma espécie de *colonialidade discursiva* –, que, entre outras coisas, enxerga no discurso europeu uma epistemologia hegemônica.

¹ Para uma visão geral e histórica da Análise do Discurso, consultar MAZIÈRE, 2007.

A *Carta* e o quinhentismo brasileiro

Historicamente, a preparação do Renascimento em Portugal – época determinante para o entendimento dos mecanismos político-culturais que alicerçaram a colonização do Brasil – tem sua origem na Revolução de 1383, indo até a Tomada de Ceuta, em 1415, quando de fato inicia-se o *Renascimento Português* (CARVALHO, 1980). Com o advento do Renascimento na Europa, portanto, instaura-se o longo processo dos descobrimentos ultramarinos, no qual se inscreve o episódio do *descobrimento* do Brasil, inserido no fenômeno mais extenso da descoberta do Novo Mundo pelos europeus e da complexa relação com um *outro* dotado de sentidos, representações e imaginários distintos daqueles que prevaleciam na Europa. (TODOROV, 1988; O'GORMAN, 1992)

Aportados no Brasil, os portugueses implantaram, antes de mais nada, um modo de produção assentado na exploração do pau-brasil e do açúcar, num sistema que procurava equacionar monocultura, mão-de-obra escrava e exportação. Enquanto do ponto de vista político optou-se pela formação das Capitânicas Hereditárias (1534) e pela instalação do Governo Geral (1540), do ponto de vista social, o Brasil conheceu, desde cedo, a estratificação da sociedade em senhores de engenho, intermediários e pequenos comerciantes e escravos. Nesse contexto sócio-econômico e político, os jesuítas acabaram atuando como unificador das forças dispersas pelas províncias, colocando-se à frente do processo de catequização e escolarização dos habitantes da nova colônia portuguesa. Com os jesuítas, portanto, desloca-se para o continente americano todo um sistema sociocultural europeu que, incrustado na nova realidade aqui encontrada, acabaria por provocar tensões profundas, resultando, nas palavras de um dos maiores estudiosos do assunto, no natural desterro do homem brasileiro:

a tentativa de implantação da cultura europeia em extenso território, dotado de condições naturais, se não adversas, largamente estranhas à sua tradição milenar, é, nas origens da sociedade brasileira, o fato dominante e mais rico em consequências. Trazendo de países distantes nossas formas de convívio, nossas instituições, nossas ideias, e timbrando em manter tudo isso em ambiente muitas vezes desfavorável e hostil, somos ainda hoje uns desterrados em nossa terra. (HOLANDA, 1976, p. 03)

Esse processo de *implantação da cultura europeia* em território nacional inicia-se, por assim dizer, com os pressupostos discursivos presentes na *Carta* de Caminha, uma vez que se

trata de um documento que não apenas registra o primeiro contato entre europeus e americanos em terras brasileiras, mas, mais do que isso, o primeiro *intercurso comunicacional* com vista à implantação no novo mundo de uma política linguística cujo resultado seria, como se sabe, a supressão dos falares nativos em benefício da língua portuguesa. Daí se poder, inclusive, afirmar que tanto propósitos explícitos – como informação sobre a terra e o homem nativos – quanto propósitos implícitos – como o mercantilismo e a conversão cristã –, pilares do empreendimento português ultramarino, já estão, de antemão, inscritos no plano discursivo da *Carta*. Daí, também, pode-se completar, o estatuto diversificado que esse texto possui, podendo ser lido ora como incondicional *documento histórico* (SEABRA, 2000), ora como insólito *documento cartorial* – no qual se surpreende um modelo de regime de propriedade definido tanto pela tradição romanística presente no princípio do *uti possidetis* quanto um modelo centrado no Estado, mais tarde formalizado pela Lei de Terras (GODOY, 2007) –, ora como um insólito *documento etnográfico* (BALDUS, 1998), ora ainda como um curioso *documento literário*, esse um pouco mais complexo e, por isso mesmo, talvez mais interessante. (CASTRO, 1985a)

Sobre esse último aspecto, cumpre lembrar que o próprio fato de se considerá-la um documento histórico coloca sob suspeição qualquer tentativa de classificá-la como texto literário, provocando uma clivagem teórica que coloca em lados opostos uma narrativa marcada pela evidência documental e um discurso em que o estético se sobrepõe ao histórico. Embora, no caso da *Carta*, a crítica tenha sido mais ou menos unânime na consideração do texto de Caminha como um registro em que as dicções pretensamente objetiva e imparcial prevalecem sobre as narrativas criativa e verossímil, uma leitura mais atenta desse documento logo acusa a presença de uma linguagem que deve muito mais à instância da enunciação literária, que busca *representar* o enunciado, do que histórica, que busca *reproduzi-lo* (CASTELLO, 1975; SANTOS, 2000). Mas tal assertiva nos leva a concluir que há, na *Carta* de Caminha, mais do que história, etnologia, direito ou literatura: há, o que para a análise de seu discurso nos parece relevante, determinado conteúdo vazado numa forma específica e determinada forma construída a partir de um dado conteúdo, junção dialética que faz de seu plano linguístico um discurso insinuante e labiríntico, particularmente propenso à compreensão do multifacetado processo de colonização do Brasil.

Com efeito, no que compete ao *conteúdo* da *Carta*, observa-se ali desde um relato do *achamento* do Brasil – vivamente intermediado pela narrativa dos costumes indígenas, pelo

descritivismo advindo do deslumbramento –, uma perspectiva ufanista da realidade – em que se desvelam tanto propósitos mercantilistas quanto religiosos –, além de uma visão tendenciosa do nativo brasileiro, tratado na tessitura narrativa como *gente bestial e inocente*, numa clara recomposição da mística medieval em terra americana (BOVO, 2000). Já em relação a sua *forma*, percebe-se não apenas a descrição hiperbólica da natureza, vista como autêntico *paraíso terreal*, mas também a adoção de uma narrativa pitoresca, marcada pela plasticidade e, como já se aludiu anteriormente, uma tentativa de mesclar o histórico (*verdade*) com o literário (*verossímil*), tudo resultando numa inesperada conjugação entre mágica e realidade (CASTRO, 1985b).

O dito e o interdito na *Carta de Caminha*

Como já sugerimos anteriormente, analisar o texto da *Carta de Caminha* sob a ótica da Análise do Discurso pressupõe, entre outras coisas, perceber o discurso labiríntico que se insinua nas malhas do enunciado, por meio do qual se perfaz um confronto ideológico latente. Assim, temos, no conjunto, um discurso que atua num plano ideológico amplo, mas, em contrapartida, *unidirecional*, uma vez que o mecanismo estrutural da linguagem de onde emanam os aspectos político-ideológicos submergidos no plano da narrativa revela uma clara *tendência* discursiva. Em outras palavras, como registro discursivo – não como documento de contato interlinguístico pleno, em que cada uma das partes manifesta-se livremente por meio de um idioma autônomo – a *Carta* revela um processo de *enunciação unilateral*, que se realiza como discurso ideologicamente condicionado.

Trata-se, portanto, de uma enunciação cujo lastro ideológico obedece a um método de elaboração – composto pelo que podemos chamar de *estratégias discursivas* – que conforma, pelo menos, três modos de construção discursiva: o discurso suposto, o discurso supressor e o discurso referente.

Em relação ao primeiro, o *discurso suposto*, pode-se dizer que nasce de um entendimento indutivo da realidade do entorno, ou seja, a interpretação da realidade do novo mundo se faz por meio de uma *suposição* que resulta de fatos que induzem o interlocutor a chegar a determinadas conclusões. Trata-se, em outros termos, do reconhecimento tático da impossibilidade – tanto por motivos exolingüísticos e endolingüísticos – de intercomunicação entre o europeu e o nativo, o

que, no final das contas, acaba dando legitimidade àquele esquema mental eurocêntrico que opõe, deliberadamente, civilização e barbárie.

Se o discurso é suposto, ele não é, no sentido amplo do termo, “real”, ou seja, provém de uma falsa comunicação, de uma *não comunicação*, na medida em que apresenta, na prática, apenas um dos elementos da relação comunicativa: o emissor acaba sendo, ele mesmo, seu próprio receptor; no rigor do termo, o emissor “traduz”, de acordo com seu próprio esquema interpretativo, o que o receptor veicularia como resposta a determinado estímulo comunicacional. Muito menos enfático do que o discurso supressor, analisado em seguida, o discurso suposto não se manifesta com o mesmo enquadramento ideológico que aquele, tampouco busca a supressão da fala do outro, preferindo, antes, sua *distorção*.

Não são raras, no âmbito desse modo discursivo, expressões que denotam, por parte dos europeus, a *suposição* de que os nativos quisessem dizer algo, mas estavam impossibilitados por força das circunstâncias; e a passagem mais célebre desse fato é aquela quando se dá o encontro entre o Capitão da esquadra portuguesa e dois nativos, levados à embarcação:

o Capitão, quando eles vieram, estava sentado em uma cadeira, aos pés de uma alcatifa por estrado; e bem vestido, com um colar de ouro, mui grande, ao pescoço (...) E eles entraram. Mas nem sinal de cortesia fizeram, nem de falar ao Capitão; nem a alguém. Todavia um deles fitou o colar do Capitão, e começou a fazer acenos com a mão em direção à terra, e depois para o colar, *como se quisesse dizer-nos* que havia ouro na terra. E 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!* (CAMINHA, 1999, p. 36, grifos nossos)

Não é difícil perceber, no trecho transcrito, o quanto a intercomunicação se vincula a – e, nesse caso, depende de – um discurso em que a suposição do sentido determina o intercurso comunicacional mais do que o próprio sentido em si. Tal estratégia discursiva, que, como dissemos antes, distorce a fala do nativo, tem continuidade no diálogo que se segue:

Mostraram-lhes um papagaio pardo que o Capitão traz consigo; tomaram-no logo na mão e acenaram para a terra, *como quem diz* que os havia ali (...) Viu um deles umas contas de rosário, brancas; acenou que lhas dessem, folgou muito com elas, e lançou-as ao pescoço. Depois tirou-as e enrolou-as no braço e acenava para a terra e de novo para as contas e para o colar do Capitão, *como dizendo* que dariam ouro por aquilo. (CAMINHA, 1999, p. 37, grifos nossos)

Fato semelhante, em termos de contato lingüístico, se dá em outro episódio, mais precisamente quando é celebrada a primeira missa na terra recém-descoberta. Reunidos portugueses e índios, Caminha faz o seguinte comentário:

“Alguns deles, por o sol ser grande, quando estávamos comungando, levantaram-se, e outros estiveram e ficaram. Um deles, homem de cinqüenta ou cinqüenta 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 tomamos”. (CAMINHA, 1999, p. 56, grifos nossos)

São exatamente esses recursos lingüísticos, expressos ou não nos exemplos transcritos (*como se quisesse dizer, como quem diz, como dizendo, como se lhes dissesse, isso me faz presumir, do que tiro...*), que torna o discurso suposto uma estratégia que, no limite, resulta no controle absoluto da relação comunicacional, na medida em que o próprio emissor do discurso da *Carta* (Caminha) é responsável por conferir, a um só tempo, sentido para a fala dos portugueses e para a *suposta* fala dos nativos. Lançando mão de um recurso que denota uma intenção submergida no plano mais patente do enunciado, Caminha transforma a linguagem do outro, numa linguagem *pressuposta*, mutilada, em que a presença de um significante não pressupõe necessariamente um significado, ficando a cargo dos próprios portugueses preencher essa lacuna e conferir à *outra fala* um sentido já não diríamos próprio, mas *apropriado*, de acordo com as intenções, necessidades e interesses dos portugueses.

O segundo modo discursivo, o *discurso supressor*, revela-se, diferentemente do primeiro, mais incisivo, na medida em que busca promover a supressão da fala alheia, de forma real ou – o que nos parece pior – simbólica. Trata-se de um discurso que se impõe por meio de um entendimento depreciativo da fala alheia, tendo novamente os portugueses como sujeitos da relação comunicativa e, portanto, como marca de referência discursiva (o discurso parte do sujeito, ao mesmo tempo em que o tem como necessária referência, para ele retornando). Como bem explicitou Maingueneau sobre essa categoria de discurso, a rigor "não se trata de examinar um *corpus* como se tivesse sido produzido por um determinado sujeito, mas de considerar sua

enunciação como o correlato de uma certa *posição* sócio-histórica na qual os enunciadores se revelam substituíveis" (MAINGUENEAU, 1997, p. 14).

O discurso supressor liga-se, assim, justamente àquela situação em que não se busca compreender o que, na evidência da linguagem, se quis comunicar, mas, de modo *intencionalmente* diferente, aquilo que se quis entender. Daí a importância inquestionável, nesse processo, da intencionalidade, termo que, por si só, na equação aqui exposta, confere à cadeia discursiva um alto grau de ideologização. Em resumo, ele é marcado pela *supressão* do discurso nativo, por um processo de sequestro das manifestações linguísticas do indígena.

A determinação do sujeito do discurso na *Carta* se faz, aliás, anteriormente ao relato do intercurso comunicativo entre europeus e americanos; ela já se explicita, logo de início, na tentativa, por parte de Caminha, de conferir ao seu relato uma aura incontornável de veracidade e objetividade, procurando dar conta do relato *como melhor puder*, mas definindo de antemão o *modus faciendi* da escritura: “por certo que, para aformosear nem afeiar, não porei aqui mais do que aquilo que vi e me pareceu”. (CAMINHA, 1999, p. 31) Trata-se, sem dúvida, de um recurso que, como sugerimos, marca a intencionalidade da fala do sujeito, mas, sobretudo, a intencionalidade de o narrador afirmar-se como o sujeito do discurso, revelado já nos interstícios das primeiras linhas – inclusive com o recurso da falsa modéstia (“ainda que o saiba pior que todos fazer”) – toda a carga ideológica de que a narrativa seria revestida.

Nada, contudo, revela melhor essa marca ideológica – quer dizer, o discurso supressor – do que a imponderável fala-que-não-se-realiza dos nativos, uma fala suprimida pelo discurso prevalente e vítima de uma supressão que norteia cada vez mais a *empreitada narracional* dos portugueses. De forma mais violenta do que o tipo de discurso anteriormente aqui discutido, agora a não-fala do outro se dá ora por forças circunstanciais, da natureza: “volveu às naus por ser tarde e não poder haver deles mais fala, por causa do mar” (CAMINHA, 1999, p. 34) ou “ali não pôde deles haver fala, nem entendimento de proveito, por o mar quebrar na costa” (CAMINHA, 1999, p. 34); ora por motivos culturais, de natureza idiomática: “ali por então não houve mais fala ou entendimento com eles, por a barbaria deles ser tamanha, que se não entendia nem ouvia ninguém”. (CAMINHA, 1999, p. 40), ou “muito melhor informação da terra dariam dois homens destes degredados que aqui deixassem, do que eles dariam se os levassem, por ser gente que ninguém entende”. (CAMINHA, 1999, p. 44), ou ainda “parece-me gente de tal

inocência que, se homem os entendesse e eles a nós, seriam logo cristãos” (CAMINHA, 1999, p. 54).

São fatos como esses, expressos em afirmações que caracterizam uma intencionalidade implícita de supressão da fala alheia (*não poder haver deles mais fala, não pôde deles haver fala, não houve mais fala ou entendimento com eles, se não entendia nem ouvia ninguém, por ser gente que ninguém entende, se homem os entendesse e eles a nós...*) que fazem da *Carta* um documento exemplar de estratégias discursivas. E tais estratégias parecem-nos tão mais evidentes quanto mais nos damos conta de que os exemplos acima transcritos entram explicitamente em conflito com outras passagens da *Carta* em que o escritor-narrador acusa, contraditoriamente, uma intercomunicação frequente entre americanos e europeus: “o Capitão ao velho, *com quem falou*, deu uma carapuça vermelha. E com *toda a fala que entre ambos se passou*” (CAMINHA, 1999, p. 47, grifos nossos); “era já *a conversação deles conosco tanta*, que quase nos estorvavam no que havíamos de fazer” (CAMINHA, 1999, p. 54, grifos nossos). Causa espécie ao leitor mais atento o contraste entre as afirmações acerca da impossibilidade absoluta de comunicação e da frequência com que os dois grupos interagiam por meio da linguagem, o que, mais do que contradição, revela estratégias discursivas latentes na tessitura da enunciação.

Sempre seria possível – talvez dissesse alguém mais cético – lançar mão da linguagem da mímica, o que justificaria, em parte, as referências à “comunicação” que se travou entre os dois povos; mas em relação a essa questão, há que se considerar uma série de fatores: primeiro, a ineficiência da mímica diante da complexidade comunicacional que a *Carta* nos relata; segundo, a limitação da mímica à esfera da comunicação primária, afeita às necessidades elementares e mais imediatas; terceiro, o fato de, quase sempre, no enunciado da *Carta*, a mímica encontrar-se a serviço – como que confirmando a tese aqui defendida – dos interesses do sujeito do discurso, em passagens que não nos deixam mentir: “acenam-lhes que se fossem; assim o fizeram e passaram-se além do rio” (CAMINHA, 1999, p. 40); “acenaram-lhes que pousassem os arcos; e muitos deles os iam logo pôr em terra” (CAMINHA, 1999, p. 42); “a esses dez ou doze que aí estavam, acenaram-lhe que fizessem assim, e foram logo todos beijá-la” (CAMINHA, 1999, p. 54). Ora, não bastassem os argumentos aqui elencados, causa ainda mais estranhamento o fato de a mímica – nessa astuciosa narrativa epistolar – servir como meio de “comunicação” entre os próprios nativos, falantes de uma língua comum e conhecida entre todos eles, em cena que não nos passou despercebida, logo após o retorno da visita dos nativos em embarcações portuguesas:

“aqueles que nós levávamos acenaram-lhes que se afastassem e pousassem os arcos; e eles os pousaram” (CAMINHA, 1999, p. 38). Como já afirmara uma vez Silviano Santiago, sobre a pouca substancialidade da mímica na *Carta*,

desprovidos de um código lingüístico comum, na condição portanto de bandos que se encontram, marinheiros e selvagens se adentram nas circunstâncias de uma linguagem gestual que, mesmo sendo aprimorada lentamente e com muita paciência, pouco ou nada diz de substantivo. A opacidade do código gestual não se deixa apreender pelas regras da transparência platonicamente delegadas ao diálogo a dois construído com palavras. (SANTIAGO, 1996, p. 472)

O discurso supressor é, por isso, uma anti-fala, na medida em que se manifesta como estratégia de omissão da fala alheia, preterindo-a para outro tempo e espaço, porventura mais afeito ao plano mítico do que real. Evidentemente, a manutenção de tal discurso não se faz inocentemente, mas com o propósito não declarado de dominação, como sugerimos logo de início, uma vez que a supressão do discurso alheio resulta, entre outras coisas, na possibilidade de se construir uma imagem adequada aos propósitos do sujeito do discurso, um *uerbum conveniens* que torna o discurso, nesse caso preciso, um constructo favorável às intenções dos europeus. Como lembra Michel Pêcheux, “o que funciona nos processos discursivos é uma série de formações imaginárias que designam o lugar que A (emissor) e B (receptor) se atribuem cada um a *si* e ao *outro*, a imagem que eles se fazem de seu próprio lugar e do lugar do outro”. (PÊCHEUX, 1993, p. 82)

O terceiro tipo de discurso, o discurso referente, relaciona-se diretamente com a intenção acima exposta de os europeus afirmarem, por meio do discurso, sua própria visão de mundo, criando, para si e para o outro, uma imagem conveniente aos seus propósitos. Trata-se de um discurso em que prevalece o entendimento *referencial* da realidade, isto é, em que o continente europeu é tomado como referência no processo comunicativo, fazendo com que a fala alheia seja substituída pela fala do sujeito, que se impõe ao discurso. Assim, enquanto nos modelos anteriores de discurso, a voz do nativo era distorcida ou suprimida, agora – num processo complementar aos anteriores – é a voz do europeu que passa a se impor como hegemônica. A *imposição* do discurso europeu como discurso prevalente, assinalando a ocorrência de um sujeito cuja voz é hegemônica, dá-se de maneira variada, como quando se tem, em inúmeras passagens do texto, o recurso da comparação: “um deles deu-lhe um sombreiro de penas de ave, compridas, com uma copazinha de penas vermelhas e pardas *como* de papagaio” (CAMINHA, 1999, p. 34,

grifos nossos); ou: “disse que não vira lá entre eles senão umas choupaninhas de rama verde e de fetos muito grandes, *como* de Entre Douro e Minho” (CAMINHA, 1999, p. 48, grifos nossos); ou ainda:

depois de dançarem, fez-lhes ali, andando no chão, muitas voltas ligeiras, e salto real, de que eles se espantavam e riam e folgavam muito. E conquanto com aquilo muito os segurou e afagou, tomavam logo uma esquiveza *como* de animais monteses, e foram-se para cima. (CAMINHA, 1999, p. 46, grifos nossos)

São muitos os exemplos, que, como esses, reproduzem-se ao longo de toda a narrativa, levando o leitor a perceber, já de início, que o universo americano se reconstrói, na pena de Caminha, a partir do modelo europeu e, mais do que isso, sob um imaginário prévio e deliberadamente estabelecido. Daí o fato de quase tudo tomar como ponto de partida da compreensão do universo alheio as experiências construídas na Europa, como ocorre no caso da descrição dos nativos, cujas penas, enfeitando seus cabelos, estão presas por uma “confeição branca *como* cera” (p. 36), cujos beijos trazem ossos que “*pareciam* espelhos de borracha” (p. 39), com penas pregadas a um corpo “que *parecia* asseado *como* S. Sebastião” (p. 40), corpos esses tingidos “*como* em panos de armar” (p. 49).

Mas talvez a principal marca do discurso referente não esteja na evidência do comparatismo, senão no subentendido de expressões que denotam a intencionalidade do registro textual em dar ao discurso alheio um sentido unívoco, que, não por mero acaso, traz a marca do enunciador. É assim que, na narração que Caminha faz da missa proferida na nova terra, já aqui antes transcrita, comenta sobre o comportamento de um dos nativos: “como se lhes dissesse alguma coisa de bem; e nós assim o tomamos” (CAMINHA, 1999, p. 56, grifos nossos).

O que nos chama atenção, nessa pequena passagem, não é propriamente a descrição da cena, mas o fato de o narrador interpretar a *linguagem* alheia (andar, fala, gestos) de acordo com referenciais ideológicos próprios, num claro exercício de tradução tendenciosa. O mesmo se dá na cena já comentada aqui, em que a referência que um índio faz ao colar do capitão da armada é, astutamente, interpretada como a intenção dos nativos em oferecer ouro pela troca:

Viu um deles umas contas de rosário, brancas; acenou que lhas dessem, folgou muito com elas, e lançou-as ao pescoço. Depois tirou-as e enrolou-as no braço e acenava para a terra e de novo para as contas e para o colar do Capitão, como

dizendo que dariam ouro por aquilo. *Isto tomávamos nós assim por assim o desejarmos*. Mas se ele queria dizer que levaria as contas e mais o colar, *isto não o queríamos nós entender*, porque não lho havíamos de dar. (CAMINHA, 1999, p. 37, grifos nossos)

Mais do que simples má fé por parte dos portugueses, o que se percebe em passagens como essa é uma clara manifestação de manipulação do discurso alheio, que é traduzido segundo as conveniências do enunciador e revela, sobretudo, a imposição do discurso europeu sobre o americano. Afinal de contas, na interação comunicativa, entende-se apenas o que se *quer* e o que se *deseja* entender, sem que se leve em conta a situação “real” de interlocução: cria-se, assim, uma espécie de *ficção interlocutória*, em que o outro é sempre uma fantasia, um mero autômato a legitimar o discurso hegemônico. Não por acaso a *Carta* de Caminha – justificando o discurso referencial de que lança mão – apresenta-se como um típico exemplar da ideologia eurocêntrica, revelando uma perspectiva unidirecional da realidade, como já salientou mais de um crítico:

a *Carta de Pero Vaz de Caminha* reflete a visão que o europeu tinha do mundo naquele momento em que a lição dos antigos era posta em dúvida pelos conhecimentos adquiridos nas novas descobertas geográficas e marítimas que, a partir do século XV, navegantes europeus, particularmente portugueses, espanhóis, italianos, realizavam em direção ao Oriente e ao Ocidente (PEREIRA, 1999, p. 13).

Sem serem os únicos válidos como modelos discursivos, os três tipos de discurso aqui apresentados são, porventura, os mais significativos do tipo de relação lacunar que se estabeleceu entre portugueses e nativos em terras brasileiras, revelando um verdadeiro – porém deliberadamente articulado – hiato entre os dois povos. São atos contíguos e relacionados, que podem ser compreendidos paralelamente ao amplo processo de *colonialidade* de que a América Latina foi alvo no alvorecer da modernidade.

Com efeito, a noção de *colonialidade*, tal como tem sido tratada por alguns teóricos contemporâneos, insere-se numa nova geopolítica do conhecimento (ROMÃO, 2010), relacionando-se diretamente com uma espécie de totalitarismo científico que se apóia, a um só tempo, na crença da ciência europeia como forma de conhecimento hegemônica e na negação da racionalidade de todas as outras formas de conhecimento. Trata-se, como explica com propriedade Walter Mignolo, de um modo de conceber a *revolução científica* moderna – da qual a expansão ultramarina foi, talvez, o episódio mais relevante – como um triunfo da modernidade

na perspectiva da própria modernidade, num típico movimento de autocelebração e constituição do privilégio epistêmico dos sistemas de pensamento euromodernos (MIGNOLO, 2004).

Ajustada ao contexto latino-americano, a colonialidade ganha novos contornos, afirmando-se como um novo padrão mundial de poder e uma nova inter-subjetividade mundial que instauram uma ordem cultural global em termos de hegemonia europeia e ocidental:

a incorporação de tão diversas e heterogêneas histórias culturais [presentes na América Latina] a um único mundo dominado pela Europa, significou para esse mundo uma configuração cultural, intelectual, em suma intersubjetiva, equivalente à articulação de todas as formas de controle do trabalho em torno do capital, para estabelecer o capitalismo mundial. Com efeito, todas as experiências, histórias, recursos e produtos culturais terminaram também articulados numa só ordem cultural global em torno da hegemonia europeia ou ocidental. Em outras palavras, como parte do novo padrão de poder mundial, a Europa também concentrou sob sua hegemonia o controle de todas as formas de controle da subjetividade, da cultura, e em especial do conhecimento, da produção do conhecimento (QUIJANO, 2005, p. 232).

O processo de colonialidade a que se refere Anibal Quijano originou-se, *grosso modo*, de uma tripla ação, contígua e interdependente, não necessariamente na ordem que segue: primeiro, os europeus “*expropriaram* as populações colonizadas – entre seus descobrimentos culturais – aqueles que resultavam mais aptos para o desenvolvimento do capitalismo e em benefício do centro europeu”; segundo, eles “*reprimiram* tanto como puderam, ou seja, em variáveis medidas de acordo com os casos, as formas de produção de conhecimento dos colonizados, seus padrões de produção de sentidos, seu universo simbólico, seus padrões de expressão e de objetivação da subjetividade”; terceiro e por fim, “*forçaram* – também em medidas variáveis em cada caso – os colonizados a aprender parcialmente a cultura dos dominadores em tudo que fosse útil para a reprodução da dominação, seja no campo da atividade material, tecnológica, como da subjetiva, especialmente religiosa” (QUIJANO, 2005, p. 233, grifos nossos).

Os três atos acima expostos correspondem aos discursos presentes na *Carta* de Caminha, mas que servem, *mutadis mutandis*, para todos os processos de colonização latino-americanos, expressos em suas *narraciones del descubrimiento*, conforme expusemos no quadro abaixo:

| AMÉRICA LATINA | | | |
|--------------------------------------|--------------------------------------|--|--------------------------------------|
| Ações ligadas ao discurso | <i>distorção</i> do discurso alheio | <i>supressão</i> do discurso alheio | <i>imposição</i> ao discurso alheio |
| Ações ligadas à colonialidade | <i>Reprimiram</i> a cultura do outro | <i>expropriaram</i> a cultura do outro | <i>forçaram</i> sua cultura ao outro |

Quadro 1: discurso e colonialidade

Completando, portanto, a exposição que vimos fazendo, podemos afirmar que os três tipos de discursos aqui explicitados não apenas distorceram e suprimiram o discurso alheio e impuseram o discurso europeu, mas também, de modo equivalente e coordenado, reprimiram e expropriaram a cultura do outro e forçaram a aceitação da cultura européia, contribuindo, assim, para a consagração plena da colonialidade em terras americanas.

Os exemplos retirados da *Carta* e que retratam os três processos ligados às ações discursivas/colonialistas aqui expostos (*distorção/reprimir*, *supressão/expropriar*, *imposição/forçar*) se reproduzem em outros tantos exemplos correlatos, retirados do texto de Caminha. Um dos recursos mais curiosos e que, como os demais, exprimem todo o processo de *silenciamento*² do discurso alheio, promovido pela *Carta*, é aquele que se assenta no emprego dos chamados verbos *dicendi*, por meio dos quais os portugueses apoderam-se da língua do outro, transformando-a e traduzindo-a de acordo com suas conveniências, como se verifica nas passagens abaixo:

trouxeram de lá muitos arcos e barretes de penas de aves, deles verdes e deles amarelos, dos quais, creio, o Capitão há de mandar amostra a Vossa Alteza. E, segundo *diziam* esses que lá foram, folgavam com eles (CAMINHA, 1999, p. 48);

Foram-se lá todos, e andaram entre eles. E, segundo eles *diziam*, foram bem uma légua e meia a uma povoação, em que haveria nove ou dez casas, as quais eram tão compridas, cada uma, como esta nau capitânia (CAMINHA, 1999, p. 49);

Diziam que em cada casa se recolhiam trinta ou quarenta pessoas, e que assim os achavam; e que lhes davam de comer daquela vianda, que eles tinham, a saber, muito inhame e outras sementes, que na terra há e eles comem. Mas, quando se

² O processo geral de *silenciamento* do discurso do outro no contexto da América Latina, em especial no Brasil, foi satisfatoriamente estudado em ORLANDI, Eni Pulcinelli. *Terra à Vista. Discurso do Confronto: Velho e Novo Mundo*. São Paulo/Campinas, Cortez/Unicamp, 1990.

fez tarde fizeram-nos logo tornar a todos e não quiseram que lá ficasse nenhum. Ainda, segundo *diziam*, queriam vir com eles (CAMINHA, 1999, p. 50);

À quarta-feira não fomos em terra, porque o Capitão andou todo o dia no navio dos mantimentos a despejá-lo e fazer levar às naus isso que cada uma podia levar. Eles acudiram à praia; muitos, segundo das naus vimos. No *dizer* de Sancho de Tovar, que lá foi, seriam obra de trezentos (CAMINHA, 1999, p. 51).

Como se percebe nos exemplos acima, na *Carta* de Caminha são muitas as vozes que *dizem* alguma coisa, mas nenhuma delas provém dos índios, esse suposto interlocutor *com quem se fala*, mas que, na verdade, afirma-se, na rede discursiva, como o assunto da conversa, ou seja, aquele *de quem se fala*. É que, com efeito, não são os nativos os interlocutores de Caminha, mas, sim, seus possíveis *leitores*, que, afinal, compartilham com ele da mesma cultura e formação. Por isso, as vozes que se espalham pelo texto – expressas sob a forma de verbos – podem ser individuais, proferidas tanto na primeira (“da marinhagem e singraduras do caminho não *direi*”, p. 32), quanto na terceira pessoas (“*mandou* lançar prumo”, p. 33); coletivas, igualmente na primeira (“*embarcamos e fomos* todos em direção à terra”, p. 42) quanto na terceira pessoas (“sobre isso *acordaram* que...”, p. 44); impessoais (“alguns *diziam* que *viram* rolas”, p. 51); ou pessoais (“antes – *disse* ele [Afonso Ribeiro] – que um *lhe* tomara...”, p. 48) etc. Essa espécie singular – porque ilusória – de polifonia discursiva confere ao texto uma falsa aparência de comunicação plena, logo desmentida pela maneira como o discurso é manipulado e como as estratégias se reproduzem *ad infinitum*, provocando uma inusitada *mise-en-abîme* discursiva, já que um discurso espelha o outro infinitamente, numa cadeia incessante de *falas homogêneas*, instaurando, na verdade, um discurso único. Daí, como sugerimos antes, a prevalência do *silêncio* como elemento nuclear da relação europeus *versus* americanos, instaurando um modo particular de colonialismo; como sugere, nesse sentido, Boaventura de Sousa Santos, ao afirmar que

o silêncio é o resultado do silenciamento: a cultura ocidental e a modernidade têm uma ampla experiência histórica de contato com outras culturas, mas foi um contato colonial, um contato de desprezo, e por isso silenciaram muitas dessas culturas, algumas das quais destruíram (SANTOS, 2007, p. 55)

Considerações finais

Embora tenhamos, ao iniciar este artigo, destacado o estatuto literário da *Carta* de Caminha – o que, aliás, contribui para a constituição discursiva desse documento, uma vez que sugere tratar-se de um texto em que instâncias discursivas concorrem para a estruturação do texto como expressão estética –, o que queremos mesmo salientar aqui é seu estatuto linguístico: com efeito, a *Carta* de Caminha pode ser considerada – numa perspectiva mais reduzida dos estudos da linguagem – um típico exemplar da *linguística missionária*; e, numa visada mais ampla, um documento escrito que retrata, de modo complexo e variado, as relações discursivas entre duas culturas, duas “civilizações”, dois mundos, aqui classificados como Europa e América. Discurso hesitante, até certo ponto indefinido, sem nascer de uma deliberada *reflexão* linguística – mas podendo ser analisado sob a perspectiva da metalinguística –, a *Carta* afirma-se, assim, como uma singular experiência de *contato* linguístico, contato este que, segundo Swiggers (1997), tende a nascer num contexto beligerante.

Evidentemente, não se quer aqui dizer que o texto em questão deva ser lido e avaliado rigorosamente – ou melhor, exclusivamente – sob a perspectiva da linguística missionária ou sob qualquer perspectiva que eleja os protocolos científicos da linguística como único fundamento metodológico. Por ser um registro discursivo que se situa entre o documento histórico-antropológico e a narrativa ficcionalizante, a *Carta* revela uma amplitude muito maior, assinalando, do ponto de vista dos estudos da linguagem, outros importantes aspectos da convivência – além daqueles aqui assinalados – entre a *língua geral* dos nativos brasileiros e o *português* dos colonizadores europeus, como a percepção de diferenças idiomáticas potencialmente geradora de conflitos diversos ou a consciência, por parte dos portugueses, da necessidade de domínio do código linguajero dos nativos, a fim de mais eficazmente promover um amplo processo de colonialidade.

Embora, como acabamos de ressaltar, a análise do discurso presente no texto da missiva de Caminha sugira, a todo instante, a ideia de conflito (entre códigos, culturas, concepções), é curioso perceber como o intercurso discursivo que se estabelece entre europeus e americanos assenta-se mais na persuasão do que no confronto direto (“Ninguém não lhe deve falar de rijo, porque então logo se esquiva; para bem os amansar é preciso que tudo se passe como eles querem”, p. 88), o que, a nosso ver, é não apenas mais eficaz, como também mais incisivo, na medida em que promove uma sutil dominação simbólica; de qualquer maneira, independente do

tipo de discurso que se utilize, há sempre um componente direta ou indiretamente relacionado à persuasão (FIORIN, 2006).

Assim, apesar de a crítica ter apontado, à exaustão, a impossibilidade de os portugueses estabelecerem uma comunicação verbal com os nativos, essa mesma crítica reconhece que, nos interstícios dessa comunicação fraturada, esconde-se uma espécie de monólogo do poder eurocristão com intenções bem definidas (GICUCCI, 1990/1991). É justamente nesse sentido que se pode afirmar que o texto de Caminha contém uma fundamentação discursiva especialmente voltada para o interesse da própria coroa portuguesa, ou seja, ele se afirma como notável exemplar de um discurso eurocêntrico, que, aliás, não prescinde de um *valor* próprio, de uma instância “econômica”, no sentido que lhe dá Bourdieu ao estudar a economia das trocas lingüísticas e apontar os discursos com sinais de autoridade:

les discours ne reçoivent leur valeur (et leur sens) que dans la relation à un *marché*, caractérisé par une loi de formation des prix particulière: la valeur du discours dépend du rapport de forces qui s'établit concrètement entre les compétences linguistiques des locuteurs entendues à la fois comme capacité de production et capacité d'appropriation et d'appréciation ou, en d'autres termes, de la capacité qu'ont les différents agents engagés dans l'échange d'imposer les critères d'appréciation les plus favorables à leurs produits (BOURDIEU, 1982, p. 60).

De fato, entre o discurso eurocêntrico – representado pela fala vicária dos portugueses – e o discurso nativo instaura-se uma relação de trocas simbólicas sensivelmente desvantajosa para estes últimos, na medida em que sua fala encontra-se comprometida pela expressão autoritária daqueles. Nessa *economia de trocas lingüísticas* são os portugueses quem, despoticamente, promove a supressão da fala alheia em benefício de seu próprio dizer. No nível da interação comunicacional, o que se percebe é uma clivagem entre o falar nativo (alegorizado como *bárbaro*, *bestial* e *gentil*) e o falar “civilizado” (referência primacial na constituição dos significados), motivado por uma compreensão da realidade “naturalmente” pautada nas diferenças entre uma cultura e uma não-cultura, o que resulta, logicamente, num esperado *confronto de culturas* (PELOSO, 1996) e se traduz como oposição entre falares divergentes. Aos nativos, como que antecipando uma das tônicas da atitude colonialista que viria na sequência, não é dada nenhuma oportunidade de falarem por si mesmos, posto que eles só tinham “voz própria”

por intermédio de uma "voz alheia", expediente utilizado à exaustão pelos discursos colonialistas na América Latina.

Certamente havia, no contexto da *Carta*, muito o que ser *dito*, embora tenha predominado o *interdito*, que, aliás, se encontra mais nas entrelinhas do que nas linhas do discurso de Caminha:

houvemos vista das ilhas de Cabo Verde, ou melhor, da ilha de S. Nicolau, segundo o *dito* de Pero Escolar (CAMINHA, 1999, p. 32, grifos nossos);

entre as muitas falas que no caso se fizeram, foi por todos ou a maior parte *dito* que seria muito bem (CAMINHA, 1999, p. 44, grifos nossos).

O que fora *dito* (proferido) sugere, putativamente, mais a possibilidade de dizer do que a realidade transfigurada em discurso, uma vez que prevalece o *entre-dito* (subentendido), que se traduz, nos interstícios da *Carta*, como *interdito* (proibição). Assim, entre o desejo de dizer ("o desejo que tinha, de vos tudo dizer...", p. 58), expresso no fim da *Carta*, e o efetivamente dito (expresso ao longo dela), oculta-se a palavra dissimulada da interdição, antifala que se camufla nas malhas de um discurso sinuoso e ilusório, espécie de *simulacro discursivo*. A colonialidade – seja ela do poder, do conhecimento ou da essência humana – é, nesse contexto, ressemantizada como colonialidade simbólica, em que o domínio se faz, antes, pela força da palavra. Tais exemplos, que se estendem por todo o texto de Caminha, revelam de modo sutil o princípio da dominação da cultura nativa por meio de estratégias discursivas, tal como vimos defendendo até aqui. Mas, mais do que isso, revela ainda um brutal processo de sequestro da palavra do outro, instaurando, assim, de modo definitivo, o que podemos chamar de *colonialidade discursiva*, que se inscreve, insidiosamente, entre o dito e o interdito da *Carta* de Caminha.

Referências

ARROYO, Leonardo. Introdução. In: CAMINHA, Pero Vaz. *Carta a El Rei D. Manuel*. São Paulo: Dominus, 1963, p. 7-24.

BALDUS, Herbert. Etnologia. In: MORAES, Rubens Borba de & BERRIEN, William (orgs.). *Manual Bibliográfico de Estudos Brasileiros*. Brasília: Senado Federal, 1998, p. 293-380.

BOURDIEU, Pierre. *Ce que parler veut dire. L'économie des échanges linguistiques*. Paris: Fayard, 1982.

BOVO, Cláudia Regina. A Influência do Cristianismo Medieval na Carta de Pero Vaz de Caminha. *Ensaio de História. Revista do Curso de Graduação em História*. Franca: Unesp, 2000, Vol. 05, No. 1-2: 25-31.

BRANDÃO, Helena H. Nagamine. *Introdução à Análise do Discurso*. Campinas: Unicamp, 1997.

CAMINHA, Pero Vaz de. Carta. In: PEREIRA, Paulo Roberto (org.). *Os Três Únicos Testemunhos do Descobrimento do Brasil*. Rio de Janeiro: Lacerda, 1999.

CARVALHO, Joaquim Barradas. *O Renascimento Português (Em Busca de sua Especificidade)*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1980.

CASTELLO, José Aderaldo. *A Literatura Brasileira. Manifestações Literárias do Período Colonial (1500-1808/1836)*. São Paulo: Edusp/Cultrix, 1975.

CASTRO, Sílvio. Caminha e a Literatura de Testemunho. *A Carta de Pero Vaz de Caminha. O Descobrimento do Brasil*. Porto Alegre: L&PM, 1985a, p. 13-26.

CASTRO, Sílvio. Brasil, Brasis, Brasília. Ensaio de Compreensão da Evolução cultural do Brasil, a partir da Carta de Pero Vaz de Cainha. *A Carta de Pero Vaz de Caminha. O Descobrimento do Brasil*. Porto Alegre: L&PM, 1985b, p. 105-127.

CORTESÃO, Jaime. Estudo. In: CAMINHA, Pero Vaz. *A Carta*. Rio de Janeiro, Livros de Portugal, 1943, p. 13-132.

COSTA, Sílvio Reinod. A Carta de Pero Vaz de Caminha – Aspectos Informativos, Formais e Conteudísticos e Análise de sua Produtividade Sufixal. *Linguagem – Estudos e Pesquisa*. Catalão, Vols. 8-9: 256-267, 2006.

FIORIN, José Luiz. *Elementos de Análise do Discurso*. São Paulo: Contexto, 2006.

FREITAS, Horácio Rolim de. Aspectos lingüísticos e filológicos da Carta de Pero Vaz de Caminha. *Academia Brasileira de Letras*, p. 1-12 ([http://www.academia.org.br/abl/cgi/cgilua.exe/sys/start.htm?infoid=4291&sid=531&tpl=printer view](http://www.academia.org.br/abl/cgi/cgilua.exe/sys/start.htm?infoid=4291&sid=531&tpl=printer_view)) Consultado em 10/03/2011.

GADET, Françoise & HAK, Tony (orgs.). *Por uma Análise Automática do Discurso. Uma Introdução à Obra de Michel Pêcheux*. Campinas: Unicamp, 1993.

GODOY, Arnaldo Sampaio de Moraes. Direito e literatura: a carta de Pero Vaz de Caminha e a fixação do domínio português no Brasil. Notas a propósito de ficção jurídica com base literária. *Jus Navigandi*, Teresina, Ano 12, No. 1477: 1-14, Jul. 2007. (<http://jus.uol.com.br/revista/texto/10135>)

GICUCCI, Guillermo. A visão Inaugural do Brasil: a Terra de Vera Cruz. *Revista Brasileira de História*. São Paulo, Marco Zero, Vol. 11, No. 21: 45-64, 1990/1991.

GUIRADO, Maria Cecília. *Relatos do Descobrimento do Brasil. As Primeiras Reportagens*. Lisboa: Instituto Piaget, 2001.

HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Raízes do Brasil*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1976.

MAINGUENEAU, Dominique. *Novas Tendências em Análise do Discurso*. Campinas, Pontes: Unicamp, 1997.

MATTOS E SILVA, Rosa Virgínia. Empréstimos culturais no período arcaico da língua portuguesa. *Prohpor. Programa para a História da Língua Portuguesa*, Universidade Federal da Bahia (<http://www.prohpor.ufba.br/esprescultu.html>) Consultado em 23/05/2011.

MAZIÈRE, Francine. *A Análise do Discurso. História e Práticas*. São Paulo: Parábola, 2007.

MIGNOLO, Walter. Os esplendores e as misérias da "ciência": colonialidade, geopolítica do conhecimento e pluri-versalidade epistêmica. In: SANTOS, Boaventura de Sousa (org.). *Conhecimento Prudente para uma Vida Decente. "Um Discurso sobre as Ciências" Revisitado*. São Paulo: Cortez, 2004, p. 667-709.

O'GORMAN, Edmundo. *A Invenção da América. Reflexão a Respeito da Estrutura Histórica do Novo Mundo e do Sentido do seu Devir*. São Paulo: Unesp, 1992.

ORLANDI, Eni Pulcinelli. *Terra à Vista. Discurso do Confronto: Velho e Novo Mundo*. São Paulo/Campinas: Cortez/Unicamp, 1990.

PÊCHEUX, Michel. Análise Automática do Discurso (AAD-69). In: GADET, Françoise e HAK, Tony (orgs). *Por uma Análise Automática do Discurso. Uma Introdução à Obra de Michel Pêcheux*. Campinas: Unicamp, 1993, p. 61-161.

PELOSO, Silvano. Para uma tipologia da alteridade: o Novo Mundo na Carta de Pero Vaz de Caminha. *O Canto e a Memória. História e Utopia no Imaginário Popular Brasileiro*. São Paulo: Ática, 1996, p. 17-33.

PEREIRA, Paulo Roberto. Cabral na Partilha do Mundo: O Extremo Ocidente pelos Relatos da Armada de 1500. In: PEREIRA, Paulo Roberto (org.). *Os Três Únicos Testemunhos do Descobrimento do Brasil*. Rio de Janeiro: Lacerda, 1999, p. 13-30.

QUIJANO, Anibal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, Edgardo (org). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas*. Buenos Aires: CLACSO, Colección Sur Sur, 2005, p.227-278.

ROMÃO, José Eustáquio. Razões Oprimidas. *Revista Portuguesa de Educação*. Universidade do Minho, Vol. 23, No. 02: 07-34, 2010.

SANTIAGO, Silviano. Navegar é preciso, viver. In: NOVAES, Adauto (org.). *Tempo e História*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996, p. 464-472.

SANTOS, Boaventura de Sousa. *Renovar a teoria crítica e reinventar a emancipação social*. São Paulo: Boitempo, 2007.

SANTOS, Ilda. Enfance et Enfantements d'un Pays et d'une Littérature dans la *Lettre de Pêro Vaz de Caminha au Roi Dom Manuel sur la Découverte Du Brésil (1500)*. Ironie et Parodie comme Dérive Fondatrice. *Estudos Portugueses e Africanos*. Campinas, Unicamp, No. 36: 37-57, Jul.-Dez., 2000.

SEABRA, José Augusto. A descoberta do *outro* na Carta de Pêro Vaz de Caminha. *Camões. Revista de Letras e Culturas Lusófonas*. Lisboa, Instituto Camões, No. 08: 1-7, Jan-Mar 2000.

SILVA, José Pereira da. Conglomerados Gráficos e o Ritmo da Fala (de Pero Vaz de Caminha ao Século XVIII). *Revista Philologus*. Rio de Janeiro, No. 01: 3-7, 1955. ([http://www.filologia.org.br/revista/artigo/1\(1\)14-19.html](http://www.filologia.org.br/revista/artigo/1(1)14-19.html))

SOUZA, Nazarete de. Aspectos da nasalidade na Carta de Pero Vaz de Caminha. *Revista Philologus*, Rio de Janeiro, CiFEFIL, Ano 17, No. 49: 1-9, Jan-Abr 2011.

SWIGGERS, Pierre. *Histoire de la Pensée Linguistique. Analyse du Langage et Réflexion Linguistique dans la Culture Occidentale, de l'Antiquité au XIXe. Siècle*. Paris: Presses Universitaires de France, 1997.

TODOROV, Tzvetan. *A Conquista da América. A Questão do Outro*. São Paulo: Martins Fontes, 1988.

VILLALVA, Alina. Benefícios da Diversidade: Exemplos com Palavras. Centro de Linguística da Universidade de Lisboa, Lisboa. (http://www.clul.ul.pt/files/alina_villalva/2000Evora_Beneficios_da_diversidade.pdf) Consultado em 23/05/2011.

Artigo recebido em: 03/06/2015

Artigo aceito em: 27/06/2015

Artigo publicado em: 28/12/2015