CÉSAR BRAGA-PINTO. *As Promessas da História: Discursos Proféticos e Assimilação no Brasil Colonial (1500-1700)*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2003.

El libro de César Braga-Pinto *As Promessas da História* propone la tesis provocativa de que los textos fundamentales escritos sobre Brasil colonial parten de una misma estructura discursiva e ideológica: la de las “promessas da história”. Para explicar y fundamentar este argumento, Braga-Pinto retoma una observación del crítico literario Antonio Candido según la cual a partir del 1930 el nacionalismo brasileño balancea un pesimismo en cuanto al presente con una confianza desmedida en el progreso del futuro. Según Candido, la confianza de este período era un residuo: “o único resto de milenarismo da fase anterior” (11). En su libro, Braga-Pinto argumenta que la extraña combinación de pesimismo y optimismo que Candido encuentra en el auge del nacionalismo existía desde antes de ese momento, y no solo en versiones milenaristas. Al contrario, el mesianismo que aparece en distintos momentos de la historia cultural luso-brasileña mejor podría entenderse en sí como un vestigio de una estructura ideológica mayor de la “promessa” establecida en el contexto brasileño durante el período colonial. Esta estructura perdura en el período nacional porque responde a un contexto parecido en Brasil, contexto neo- o poscolonial: “A estrutura da promessa, segundo a qual a história é interpretada profeticamente, caracteriza o início do colonialismo e também o do imperialismo moderno, assim como o dos colonialismos internos” (213).

A partir de esta observación inicial, el libro de Braga-Pinto desarrolla la idea de las “promessas da história” a través de lecturas minuciosas de los textos de autores centrales del período colonial brasileño: Pero Vaz de Caminha, José de Anchieta, Jean de Léry y Antonio de Vieira, así como otros menores. Según su argumento, estos textos responden al esquema común de la promesa que sobrepasa las estructuras discursivas e históricas particulares de su producción. La originalidad del libro se encuentra en su análisis de los textos como ejemplos de la promesa: “um signo cujo referente está ao mesmo tempo presente e ausente, ou que é ao mesmo tempo presente e futuro” (41). Como estructura colonial, la promesa crea una paradoja que establece falta y deseo por el lado del colonizado al mismo tiempo que afirma el poder de quien pueda emitirla. Así, define una

estructura relacional e intersubjetiva abierta, marcada por un continuo desplazamiento hacia el futuro, cuando se espera lograr lo prometido. La segunda parte de esta estructura, la “história”, se define menos directamente en el libro aunque se encuentran comentarios a través de los cuales se divisa su significado. Por “história” Braga parece significar tanto la temporalidad de espera de la promesa como el fin de pertenecer a una narrativa común y universal. Según Braga, “A promessa de pertencimento a uma narrativa histórica previamente definida é o que constitui todo processo de assimilação, desde os mais antigos mecanismos do colonialismo até noções modernas de globalização” (14). Así, la “promessa da história” es un modo amplio de considerar el poder colonial como el deseo de pertenecer a una narrativa universal, deseo que a su vez ayuda a establecer el valor de esta narrativa.

La mayoría del libro se dedica a mostrar cómo esta estructura define, y es definida por, las relaciones coloniales establecidas en los textos específicos, desde el inicio de la colonización portuguesa de Brasil hasta mediados del siglo xvii. Aunque Braga enfatiza que no entiende su estudio como una “genealogía” del concepto de nacionalismo que presenta Candido, sino que quiere analizar la “repetição e rearticulação” (13) de una estructura de pesimismo y confianza que atraviesa las épocas, su análisis de una cronología de textos implica cierto desarrollo de la política imperialista en Brasil. Así, el estudio comienza con el texto inaugural de la colonia, la carta de descubrimiento de Pero Vaz de Caminha. Braga-Pinto argumenta que los análisis previos de este texto han estado sesgados por un marco excesivamente nacionalista, lo cual ha obscurecido el contexto “da globalização moderna e do colonialismo [...] do qual faz parte o chamado ‘descobrimento’ do Brasil” (25). En contra de esta corriente, Braga lee la carta de Pero Vaz de Caminha dentro del contexto ideológico de la expansión portuguesa registrada en el diario de viaje de Vasco da Gama a la India. Su análisis del viaje de Vasco da Gama propone que este fue una “obra de reconhecimento” (43) en vez de descubrimiento, ya que la meta de comerciar con el “oriente” se mezclaba con un deseo de reencuentro con los cristianos que supuestamente habitaban la región. Braga enfatiza que al contrario de Colón, los viajeros portugueses se orientaban por los mitos del emperador cristiano Preste Juan y otros cristianos supuestamente convertidos por Santo Tomás. Mientras los viajeros portugueses que fueron más tarde a la India paulatinamente se desengañaron de esta esperanza, Braga argumenta que el territorio de Brasil provee la figura compensatoria de los indígenas como futuros cristianos: “Se, no nível figurativo, os nativos representam tanto um tempo imemorial que precisa ser restaurado quanto a promessa de uma comunidade futura, no nível literal eles devem tornar-se cristãos, isto é, a eterna imitação do ideal cristão que, mesmo à revelia de si mesmos, ajudaram a constituir” (65).

El cuadro ideológico de la carta de Caminha se complica con el aumento de contacto intercultural entre los indígenas y europeos: “As potências coloniais cristãs logo se deram conta de que teriam de criar mecanismos específicos de comunicação para transmitir a recém-formulada história do universo para povos que, conforme acreditavam, ‘não se lembravam’ de seu verdadeiro passado cristão” (68). Para mostrar cómo la intervención jesuítica ayudaba en este proceso, el segundo capítulo del libro se dedica a la obra de José de Anchieta (1534-1597), uno de los misioneros jesuitas más activos en Brasil durante el siglo xvi y reconocido poeta de alta categoría. Aunque cita a menudo el análisis reciente

de Alfredo Bosi, Braga se diferencia de este al vincular los dos lados del corpus Anchieta, su obra misionera y su poesía mística. Según su lectura, Anchieta transpone la relación ontológica del místico, en que el hablante poético se vacía para llenarse después de lo divino, a un plano cultural en sus obras de teatro misionero. Utilizando este esquema, Braga analiza en detalle la obra fascinante del *Auto de São Lourenço*, escrito en parte en tupí. A través de la lente interpretativa de Braga, la obra escenifica el acto de conversión como mecanismo de memoria: “Em outras palavras, o que os jesuítas queriam que os tupis esquecessem era o próprio esquecimento: eles não apenas queriam dizer-lhes e fazê-los dizer ‘quem eles eram’, mas também tencionavam transformar esses novos nomes (cristãos) no ponto fixo da origem de suas memórias” (96). Así, el proceso de traducción cultural en la obra crea “uma espécie de mitologia paralela” (92) en el cual el misionero se posiciona entre la cultura vaciada, cuyo momento no-cristiano se relega a la memoria, y el futuro cristiano que transforma el pecado pasado en redención.

Al parecer, el lugar privilegiado del letrado colonial, iniciado con los misioneros, depende de una posición cada vez más relativista de los textos en cuanto a la cultura indígena. Esto sobresale en el análisis del tercer capítulo del libro, dedicado a los textos de viajeros franceses al territorio brasileño. Basado en la lectura seminal de Michel de Certeau, Braga analiza la obra de Jean de Léry, diferenciando su lectura de las que interpretan al viajero como un relativista al estilo de Montaigne: “sua confissão de nostalgia e sua identificação com o outro não devem ser entendidas como um reconhecimento da diferença, ou como um tributo à superioridade dos indígenas brasileiros” (137). Así, aunque utiliza la antropofagia de los indígenas brasileños como un momento para reflexionar críticamente sobre las masacres religiosas en Francia y permite que los indígenas le den un “nombre”, Léry los mantiene en un lugar subordinado del conocimiento: “O relato revela uma distância fundamental entre a ‘curiosidade’ de Léry, que lhe permite subjugar a diferença, e o ‘desejo de conhecimento’ dos indígenas, que pode ser satisfeito pelo homem europeu que tem acesso ilimitado ao conhecimento e à linguagem” (141). El relato de Léry expone una actitud de los colonizadores franceses para quienes la universalidad de la cultura no se basa en un providencialismo cristiano sino en la superioridad del saber europeo. Esta actitud es aun más evidente en el último texto que Braga analiza en este capítulo, el diario de viaje de un navegante francés que llegó por azar a la costa brasileña. Al asociar el saber europeo con la tecnología y el intercambio relativista con los indígenas como una estrategia, este navegante concretiza aspectos implícitos del texto de Léry: “O prévio acesso dos europeus ao conhecimento científico e religioso define sua autoridade e, mais do que isso, seu poder de fazer promessas” (159).

El capítulo final del libro intenta relacionar las dos vertientes del universalismo portugués y francés a través de un análisis de un texto fascinante del jesuita barroco Antonio Vieira (1608-1697): su obra profética titulada *História do Futuro*. En cierto sentido, este capítulo es el más fuerte del libro, ya que el texto que Braga analiza cabe plenamente dentro del marco de las “promessas da história”. Sin embargo, el propio texto de Vieira es tan complicado que Braga se ve forzado a seguir los pasos laberínticos de su lógica y fácilmente se pierde el lector en los detalles. Aunque el libro ha sido utilizado por críticos como António José Saraiva para discutir el messianismo de Vieira, quien esperaba

el regreso del rey muerto Dom Sebastião para fundar el “quinto império” y renovar el mandato de la nación portuguesa, Braga enfatiza el saber etnográfico del libro para establecer su contexto imperial. El proyecto de Vieira intenta reconciliar el saber secular de la historia con la profecía escatológica de revelación inminente. Al igual que en el caso del misionero, el poder de este futuro deseado reside en las manos del letrado. De nuevo, el relato admite cierto relativismo sin por eso invertir la relación de poder colonial. Por ejemplo, Vieira cuestiona la denominación de “nuevo” aplicada al continente americano, pero mantiene la categoría del que “sabe”: “é chamado Mundo Novo: novo para nós, que somos os sábios; mas para aqueles bárbaros, seus habitantes, velho e mui antigo” (186). Esta vez, sin embargo, su visión secular de la historia le permite hablar a todos los que se beneficiarán de su discurso profético –tanto americanos como europeos. En Vieira, Braga argumenta, se ve surgir finalmente el letrado que “prefigura a ideologia de uma elite local de intelectuais que, assim como ele, estava dividida entre a Europa e o Brasil e atribuía a si mesma o papel de conciliar a separação de Portugal com a constituição de uma nova nação que parecia nunca tornar-se cultural, econômica ou politicamente independente” (166).

El estudio de Braga tiene dos metas globales: identificar la estructura ideológica del Brasil colonial, proponiendo su continuidad en el presente, y afirmar la relación entre ésta y una estructura generalizada que define realidades actuales poscoloniales y neocoloniales. La estructura del libro contribuye a la primera meta: los textos que Braga analiza tienen una cronología que concuerda con un desarrollo de la ideología portuguesa colonial y crea una estructura teórica para entender la continuidad entre sus tres distintos momentos. Más difícil de establecer es la relación entre el universalismo del saber tecnológico de los viajeros franceses y la interpretación profética de la historia de Antonio Vieira. Aunque ciertamente el acceso al saber privilegia al intelectual en los dos casos, no necesariamente son iguales las tradiciones científicas e históricas que fundamentan este poder, aparte de un aspecto que comparten también con el saber religioso: su proveniencia del “centro” europeo y su “falta” en las culturas no-europeas.

El problema de la comparabilidad entre los discursos portugueses y franceses afecta la meta más ambiciosa del libro: hallar una estructura pan-colonial que tome en cuenta una forma básica “inerente aos conceitos do progresso, subdesenvolvimento, dependência etc” (20). La propuesta del libro de que la “historicização dos discursos proféticos é inerente ao colonialismo” (20) no distingue suficientemente entre los modelos coloniales, aunque es cierto que Braga introduce estas diferencias en su propio análisis de los textos. En mi opinión, el logro más fuerte del libro es su reconsideración de la relación entre los discursos coloniales y el nacionalismo brasileño, entendido esto según la noción de Candido que enmarca el estudio. Braga aboga por una reconceptualización del nacionalismo brasileño como el reflejo de una condición colonial permanente, en que la diferencia entre lo local y lo “universal” implica que Brasil se “defin[e] por uma crise infinita” (213), crisis que crea la necesidad del intelectual como mediador. Aquí, Braga implica que se refiere a Candido mismo, cuyo papel como letrado cuestiona: “Sugeriu-se que a elite intelectual brasileira, tanto de esquerda quanto de direita, reproduziu o discurso colonial ao promover o entendimento da realidade do país tanto em termos de seu potencial irrealizado quanto

em termos dos problemas que obstruem seu caminho em direção ao desenvolvimento” (213).

Esta conclusión concuerda con una crítica general del papel del letrado latinoamericano que deja a la lectora esclarecida pero tal vez un poco desalentada con las esperanzas del futuro. Braga resume el problema de su libro de la siguiente manera: “Tais discursos fundamentam-se na idéia de que a nação não tem memória e, ao mesmo tempo, de que este é o ‘país do futuro’. A idéia é que a noção de que a história é incompleta definiu o futuro a partir do que a nação deveria ter sido –e não de acordo com aquilo que poderia tornar-se” (213). Quizás para salvar este futuro, Braga da un indicio de una solución al terminar el capítulo sobre Vieira con la siguiente pregunta: “o adiamento interdeterminado da interpretação pode constituir estratégias de ação política que não envolvam qualquer tipo de promessa abstrata nem a conseqüente ‘violência’ de soluções e modelos, se não finais, pelo menos provisórios?” (208). Según su propia conclusión, parece que un Brasil orgánicamente desarrollado, en vez de construido de acuerdo con modelos “universales”, evitaría la “violencia” de la estructura de la promesa considerada en el libro. La trampa de esta esperanza, sin embargo, es la misma que Braga apunta a lo largo de su estudio: el futuro entendido como un signo fijo se iguala a una promesa. Para no caer en lo que él mismo critica, Braga se satisface con mostrar las contradicciones del presente y deja, a propósito, el futuro borroso. En este futuro borroso, parece decir, reside la verdadera esperanza de un futuro diferente para países como Brasil, viviendo como “crise infinita” las consecuencias presentes del legado colonial en que lo local se ha registrado siempre como una incapacidad para alcanzar lo universal. Independientemente de lo que opinamos sobre la solución propuesta, podemos reconocer y admirar la validez del problema que Braga efectivamente esboza en su estudio.

University of California, Los Angeles

ANNA MORE