

SIMPÓSIO 24
LITERATURA, HISTÓRIA E IMAGINÁRIO DO BRASIL
COLONIAL: ESCRITAS E REPRESENTAÇÕES

COORDENADORES

Pedro Carlos Louzada Fonseca
(Universidade Federal de Goiás)

Márcia Maria de Melo Araújo
(Universidade Estadual de Goiás)

A POESIA DE GREGÓRIO DE MATOS EM JOÃO ADOLFO HANSEN: ARTIGO EM REPOSIÇÃO

João Carlos Felix de LIMA¹

RESUMO

O lançamento, em 1989, do livro *A sátira e o engenheiro*, de João Adolfo Hansen, trouxe inúmeras contribuições para a compreensão do denominado período barroco da literatura brasileira. Repensando as categorias que norteavam as descrições desse tempo, bem como comparando as obras entre si mesmas, e ainda atrelando a isso uma profunda leitura de documentos da época, Hansen pode reestabelecer como a “literatura” da época deveria ser pensada por categorias diversas das até então usadas como parâmetros, geralmente oriundas da obra de Heinrich Wölfflin. Segundo essa nova leitura, os paradigmas tanto de matiz romântica, quanto os de matiz neokantiana (caso de Wölfflin) seriam anacrônicas. Depois de reposicionar o nome de Gregório de Matos no seu próprio tempo, Hansen desencadeia uma vertente analítica que seria seguida em muitos passos por uma série de pensadores de calibre; esta vertente seria mote para leituras de outros autores, como o Padre Antonio Vieira, ou a poesia aguda de Portugal. Nosso artigo tentar rever os passos de *A sátira e o engenheiro*, pensando-a a partir de outras leituras (especialmente românticas), e contemporâneas ao autor.

PALAVRAS-CHAVE: João Adolfo Hansen; Gregório de Matos; Barroco.

ESTADO DA QUESTÃO

No século passado, depois que inúmeras tentativas de conceituação do período correspondente e conhecido como Barroco haviam sido feitas, sob a rubrica *Rettorica e Barroco*, Simpósio Internacional acontecido em Roma em 1953, um grupo de estudiosos reuniu-se para, por fim, conciliar ou afastar de vez o *maneirismo* que o termo recebeu ao longo das décadas, quando foi alvo de assertivas as mais variadas – desde os decisivos textos de Heinrich Wölfflin, passando por Simone, Francastel, Hauser, Argan, Hatzfeld, Carpeaux, Weizbach, Boase, Rousset e Chastel – seguido ainda dos densos e

¹ Instituto Superior de Ciências Policiais (ISCP). CSB 03 Lote 03 Ap. 109, CEP: 72015-535, Taguatinga-DF, Brasil. E-mail: jchilst@yahoo.com.br

eruditos ensaios de René Wellek. Inútil lembrar os esforços, algo, talvez, vãos, dessa tentativa, e o termo, ainda flutuante, poderia facilmente ser cooptado como uma das cláusulas aristotélicas de exclusão da ciência.

Até a década de 70 isso ainda era palpável nos estudos de literatura, quando o assunto despertou renovado vigor a partir de *A cultura do Barroco*, de José Antonio Maravall, publicado em 1975 na Espanha. Maravall se propunha dar mais consistência à abrangência que o barroco sustentava. Alguns daqueles autores que citamos concebiam o barroco como uma espécie de constante histórica a voltar tão logo seu Outro, o Clássico, se tornasse um hiato. Quanto ao livro, no entanto, havia nele uma grave falta, identificada por Adma Muhana no momento de seu lançamento no Brasil. Para ela, houve, no estudo, uma “subordinação incontestável dos textos poéticos e das artes a uma superordenação econômico-social” (1998: 53). Por isso mesmo, o livro não deixou de despertar em muitos leitores a sensação de derrotismo frente ao conceito e a impressão de vacuidade em face da abrangência estética supostamente alçada pela nominalização do período compreendido entre os anos de 1600 e 1750, datas arbitrárias, claro, mesmo que elas supusessem alguma coerência histórica.

Quando João Adolfo Hansen escreveu sua tese de doutorado, intitulada “A sátira e o engenho (um estudo da poesia barroca atribuída a Gregório de Matos e Guerra, Bahia 1682-1694)”, defendida, como se sabe, em dezembro de 1988, o quadro epistemológico geral em torno das artes e das poéticas do seis e do setecentos não havia sofrido nenhuma alteração drástica. Pelo menos é o que nos dá conta a historiografia das últimas cinco ou seis décadas. A pensar nas muitas exegeses da obra gregoriana – mesmo ela, recolhida com muita dificuldade em *Códices errantes da Bahia e do Rio de Janeiro*, e dispersos Brasil e mundo afora – e desde a biografia escrita pelo Licenciado Manuel Pereira Rabelo, no século XVIII, passando pelos românticos e contemporâneos, Gregório de Matos sempre foi considerado uma *persona* envolvida em um drama, isto em vista de sua variada obra: pouco se sabia de sua vida, e, de seus poemas, ainda não havia uma sistematização que lhes pudesse dar a *devida* dimensão.

Desde então, as coisas já não são assim. Armado, à época, de um arsenal incomum de erudição, e defendendo uma ideia às expensas da contrariedade, porque completamente fora do senso comum, Hansen embarcou *fria e solitariamente* em um barco, ébrio, num rio sabidamente mais ácido que a doçura daqueles engenhos. Embora sua erudição realmente espantasse qualquer espécie de frivolidade que envolvesse o assunto, a tese não deixou de despertar controvérsias na Esfera Pública, especialmente

depois de sua publicação em livro, em 1989. Os mais afeitos aos paradigmas *formativos*, derivados das teses de Antonio Candido, certamente se lembram de categorias como “Manifestações literárias”, em oposição à “literatura” propriamente dita, cuja consequência *natural* seria a exclusão de Antonio Vieira e Gregório de Matos. Ou de Haroldo de Campos, com a resposta ao “sequestro do barroco” – operada por Candido – instigado, como se sabe, por seu *paideuma*, a encontrar autores “vanguardistas” ou “inventivos” no passado. Ou Adriano Spínola, autor de uma controversa tese sobre as máscaras poéticas de Gregório de Matos, publicada como *As artes de enganar*. Ou, ainda, um dos livros mais comentados e lidos de Alfredo Bosi, *Dialética da colonização*, com abordagem diametralmente diversa da de Hansen. Isto, para ficarmos em apenas quatro importantes leituras feitas por autores contemporâneos.

Em todos os casos, a pleora de críticos que se debruçou em torno de Gregório de Matos é notável não apenas pela astúcia como foram se especificando nos detalhes da obra célebre, mas também no modo de entender o homem imerso nas brumas de um impossível desenlace. Os estudos de obra e vida de Gregório oscilaram entre o excesso e a falta. Quando pouco, foram autores infensos ao trabalho cavalariço que daria enfrentar milhares de documentos e outro sem número de poemas que mal se sabia serem do autor. Quando muito, carpidos em inúmeros pormenores desinteressantes ou mesmo desimportantes, sempre triviais, da suposta vida de Gregório, ou os mais infensos a esses pormenores, corriam pelo lado do exagero daquilo que não se podia provar. Exageros que aparecem, principalmente, mas não só, nas primeiras obras e biografias sobre o poeta, ainda no século XIX e XX adentro, evidentes não só por aquilo que jamais resolveriam, historicamente, mas também pelo que, imaginariamente, sobressaltava nas lides da Colônia.

Em vista disso, certamente o caminho escolhido por João Adolfo Hansen não foi dos mais fáceis e sua obra não se ressentiu de pensar, em alguns casos, repensar, os aspectos que cingiam a desenvoltura da chamada *literatura* colonial. Como mote para o entendimento do campo literário, no entanto, se tomarmos apenas *A sátira e o engenho*, talvez não seja possível entender o quanto a trajetória intelectual de João Adolfo Hansen estaria ancorada em um *fait divers* comovente, dados os *insights* da tese, a incomum cultura, e os finos aspectos que tangem o centro de sua atenção dedicada aos poemas seis e setecentistas. A par de redes hermenêuticas mais profundas, o leitor atento perceberá que muito do ali contido acaba sendo parte de um repensamento da literatura brasileira – que se faz acompanhar também de um repensamento da história literária – e

de uma monção individual incisiva no sentido de despertar, na crítica, uma atenção investigativa diferente da forma como então vinha ocorrendo, no Brasil².

Como exemplos desse aspecto, há os livros iniciais de Hansen, que transitam pela investigação da literatura moderna brasileira, como o livro de Guimarães Rosa, *Grande Sertão: Veredas*, tal o *O*, sua dissertação de mestrado, à *pura* teoria e história literária – como em *Alegoria* – escrito dois anos antes da defesa da tese, em 1986. No caso do último, fica a impressão de que os temas que envolveriam a composição de *A sátira e o engenho* já estavam pelo menos ali enunciados, e que abrangeria uma reposição, embora indireta, do conceito de *literatura*, levando em conta toda a tradição ocidental do importante conceito de alegoria e metáfora. Esses livros, compostos em épocas distintas da tese, prenunciam, talvez mesmo inconscientemente, os temas que comporiam a obra de uma vida. Um fato que talvez tenha corroborado isso seja a percepção de Hansen em repensar o conceito de literatura, bastante bem lida na realidade e tempo dos românticos alemães, sobretudo. Segundo eles, a obra literária surgiria na enormidade do Eu e nas fraturas da subjetividade e do gênio. Em retrospecto, no caso de uma colônia portuguesa, no século XVII, essas ideias estariam em um não-lugar, visto sua *forma mentis* ser-lhes absolutamente extemporânea.

Para os pouco aficionados na obra de Gregório de Matos, vale a pena refazer, mesmo que rapidamente, o nome do poeta seiscentista, a fim de que a questão não fique dimensionada apenas pela escrita de Hansen. Cabe antes lembrar que Gregório de Matos só será publicado em livro em 1850, por Adolfo Vernhagen, no *Florilégio da poesia brasileira*; por aqui já começam os problemas. Neste tempo, ele será recebido pelos românticos brasileiros, no que tem especial interesse a obra de Sílvio Romero, que lhe enceta pelo menos quatro características, que, no cômputo geral, se foram repercutindo *ad infinitum* na crítica póstera: “o *abrasileiramento da língua*; a tendência à *hostilização galhofeira recíproca entre o negro, o branco e o índio*; o *germe de uma consciência de que nossa população já se diferenciava da europeia*; [e] o *manifesto descontentamento dessa mesma população diante da metrópole*” (DIMAS, 1993: 341-342, grifos meus). Um seu contemporâneo, José Veríssimo, abona, por outro lado, que Gregório não passaria de um “‘servil imitador’ de Quevedo”, o famigerado plágio. Esta

2 Até onde alcançamos, identificamos o primeiro plano de repensar as letras coloniais na produção de Hansen no texto “Vieira, estilo do céu, xadrez de estrelas”, publicado em 1978, na Revista de filosofia *Discurso*, do Departamento de Filosofia da USP. Neste texto, encontram-se as principais linhas que contornam e dão forma à hermenêutica de João Adolfo Hansen, no que se refere às Letras Luso-Brasileiras, e pode ser considerado o *ur-text* das questões coloniais, com as quais Hansen se moverá até os dias de hoje, daí sua importância.

seria, por sua vez, a quinta característica presente no ideário da crítica e uma constante que também ecoará por muito tempo. João Carlos Teixeira Gomes estudou muito seriamente a questão, em *O boca de brasa*, redimensionando-a. A par desses excertos, fica claro o quanto se deve a este acolhimento o decantado gosto que se deu à obra gregoriana.

No século XX, sucedem-se alguns biografismos levianos, segundo Antonio Dimas, que dispensam maiores comentários, como o livro de Rossini Tavares de Lima, *Gregório de Matos, o boca do inferno*, de 1942. O caldo começa a decantar melhor com a publicação de *Gregório de Matos e Guerra: uma revisão biográfica*, de Fernando Rocha Peres, da qual dispomos de uma cronologia *mínima* da vida do poeta, baseada na revisão e no estudo de documentos da Colônia. Poucas obras, porém, reclamarão tanta discussão quanto *Formação da literatura brasileira*. A tese central do livro, bastante conhecida, seria aceita por muitos estudiosos. Exposta com muita elegância, ela indica que nas obras anteriores à data arbitrária de 1750, sociologicamente, não se veria a conjugação do termo literatura, congruente nos termos *autor*, *obras* e *público*. Anterior a isso, teríamos obras inscritas como “manifestações literárias”. Antonio Candido conjectura a hipótese de que, como só foi publicada por Vernhagen décadas depois da morte de Gregório de Matos, já no romantismo, como dissemos, o poeta não teria influenciado *literariamente* no seu ambiente, por isso, o paradigma de Candido não o pôde conter.

Posteriormente, dúvidas seriam postas sobre alguns detalhes do livro, especialmente no caso de Antonio Vieira e Gregório de Matos. Foi um ex-orientando de Candido quem lhe após a tese até então mais séria a respeito disso. Haroldo de Campos, armado do arsenal da Desconstrução derridiana, e apoiado em traços igualmente fortes da semiótica moderna (especialmente Jakobson) e em Nietzsche, opera uma leitura descentralizadora, rejeitando justamente o *logos* e a ideologia *substancialista* impressos no texto de Candido. O ensaio de Campos foi publicado no mesmo ano que o de Hansen. Mas levaria sete anos até que Campos aportasse algumas críticas ao livro de Hansen na esfera pública brasileira.

Tautologicamente, é claro, história é história. No entanto, em todos os casos, talvez tivéssemos melhor ancoragem crítica caso dispuséssemos, publicados sob modernos critérios filológicos, do *corpus* literário destes séculos iniciais, infelizmente, dispensado em quase todos os casos aqui mencionados. É o que perpassa a tese do professor Marcello Moreira, ao estudar alternativas viáveis de edições críticas ao *corpus*

poético de Gregório de Matos, problema enunciado por Antonio Houaiss décadas atrás, e incontornado pelos filólogos. Nos exemplos dados por Marcello Moreira, ex-orientando de doutorado de Hansen, demonstra-se como as recentes propostas de edição conformam um tipo de leitura, que acabará se estendendo por todas as edições que se sucedem a ela. Daí que o aparato por que se move Moreira se resvale em seguros tópicos motivados pela Estética da Recepção, especialmente em Hans Robert Jauss. É importante lembrar que a iniciativa de Moreira encerra-se nos mesmos termos de reavaliação das obras desse tempo. Por isso, o longo texto de Hansen como prefácio ao livro de Marcello Moreira indicar com imensa profusão de nomes as mesmas tábuas de salvação na leitura de Gregório de Matos. “A questão da autoria dos poemas é radicalmente alterada, porém, quando se examina a materialidade mesma dos códices” (HANSEN, 2001: 32)³. Hansen argui a respeito das manobras e tentativas de materialização de edições críticas, até então, inviáveis, por fatores que não cabem no espaço deste ensaio.

Claro, argumenta Moreira, as intenções e escolhas interpretativas dos organizadores influiriam nas leituras posteriores. “A introdução dos poemas no interior do códice promove parcialmente sua ressemantização” (1989: 88). Está claro também não ser apenas a expansão crítica romântica a proceder em uma *atualização retrospectiva*, antes, a própria condição dos poemas seria já a causa de releituras ou de ressemantizações *a posteriori*. São muito consequentes as perguntas feitas por Marcello Moreira em seu texto:

medeiam décadas entre as épocas em que viveu o suposto autor do *corpus*, hoje enfeixado sob o seu nome, e a época em que a maioria dos códices foi produzida. Como não restam manuscritos autógrafos de Gregório de Matos e Guerra, temos apenas manuscritos apógrafos produzidos por letrados locais, sobretudo ao longo do século XVIII. Como ponderar criticamente distância que separa o poeta a quem é atribuído o *corpus* que leva o seu nome e que foi produzido por outrem, décadas após sua morte, dos artefatos bibliográficos-textuais que constituem a tradição? (1989: 88).

Hansen, em *A sátira e o engenho*, não se questiona a respeito das datações dos manuscritos utilizados por ele, mas isso não desiste, ou abdica, dos problemas que essa importante colocação admite; fica claro que Hansen está mediado pelos próprios paradigmas levantados na sua leitura que estamos enunciando aqui. O trabalho de

3 Note-se que Francisco Topa publicou em 1999 uma edição crítica da obra gregoriana. Marcello Moreira comenta, no primeiro capítulo de sua tese de doutorado, as decisões que se cercou Topa na composição e escolha de textos.

Moreira firmou-se como parte desse processo de atualização filológica, que é absolutamente necessária, não há dúvidas. Quanto a essa importância, Marcello Moreira exemplifica que o cônego Januário da Cunha Barbosa escreve, nos idos de 1841, uma biografia de Gregório, inserida na Coleção dos brasileiros ilustres, daí que dispense sobre isso a seguinte pergunta nada retórica: em que medida “um homem nascido na América portuguesa, no século XVII, pode ser chamado ‘brasileiro?’”. Questiona-se ainda qual sentido haveria nos termos “nação brasileira”. O fato é que o cônego estava inscrito na roda da virtude do *nacionalismo romântico*, patrocinada pelo Imperador, D. Pedro II. O momento era propício para se repensar a nação *brasileira* sob os auspícios da Independência, que já completava 16 anos. “Os institutos históricos provinciais articular-se-iam, dessa maneira, com o processo de centralização do Estado imperial, pois participariam da criação dos suportes necessários para a construção brasileira” (2011: 62-3). O poeta passava por um processo de abasileiramento, provavelmente o primeiro, dos muitos que viriam, que se faria sentir ainda na apropriação da *Vida do excelente poeta lirico o Doutor Gregorio de Mattos e Guerra*, de Manuel Pereira Rabelo, pelo mesmo Januário da Cunha. O que se segue são as inúmeras tentativas de recriação desse ambiente incididas por mentalidades ou temporalidades alheias ao tempo histórico.

CONSTRUÇÃO DE A SÁTIRA E O ENGENHO

O livro de João Adolfo Hansen revê todas essas questões no capítulo de entrada, quando considera “o nome por fazer”, ponderando as resenhas e as escolhas estéticas proferidas nas muitas leituras da obra de Gregório de Matos. Um a um, eles vão aparecendo para depois serem realocados dinamicamente.

Segundo Hansen, a sátira de Gregório pretende-se “simultaneamente como o material e o produto de uma intervenção presente” (2004: 32). Como dissemos, a recepção romântica acabou substancializando o nome, e Hansen enfatiza que, em Gregório, mesmo dando lastro a uma intervenção presente, seu nome, “no sentido subjetivado do termo, não tem importância, rigorosamente falando” (2004: 33). Foi preciso um *aggiornamento* histórico bastante preciso das condições de *produção* e *recepção* das obras na Colônia, bem como a identificação simultânea das condições

históricas que motivaram sua leitura. No ensaio “Razões de Estado”, Hansen afirma: “Dissolvida a unidade da cristandade, os temas laicos se desatam e simultaneamente convergem na demanda de um princípio, uma *auctoritas*” (1996: 135). De fato, o *crack* produzido pela Reforma Protestante acabou produzindo nos países católicos um repensamento das ordens políticas tradicionais, colocando no mesmo patamar tanto luteranos quanto calvinistas, maquiavelistas, galicanos, tacitistas e anglicanos: em pouco tempo isso tornou-se uma oposição de “teologias e teologias”. Como o reino de Portugal e a Península Ibérica são pródigos de interpretações contrarreformistas, é claro que isso seria sentido nas Colônias, dada a presença da Inquisição que foi uma constante nelas. O principal teórico desse estado de coisas será Suárez, que recomenda uma espécie de “pacto de sujeição”, promulgando, no *Corpo Mystico* do Reino, uma “unidade de integração das partes do ‘corpo à cabeça’”, (1996: 138). “A metáfora do corpo é substancializada nos textos neoescolásticos dos séculos XVI e XVII”, tornando-se, também no Brasil, “os fundamentos do direito absoluto e do Direito ordinário”, que o mesmo Gregório, segundo seus melhores biógrafos, estudou em Coimbra.

Claro que tudo isso figurou-se caro a Hansen, especialmente se se considerar que toda a sua leitura pretende-se não-anacrônica, por isso, os densos capítulos que formam o livro deveriam ser lidos por ótica similar. O tema da Cidade, candente em todas as importantes leituras da fortuna crítica de Gregório, por exemplo, e presente num sem número de poemas, será lido por Hansen não como um *olhar exterior* a ela, mas, hierarquicamente, *a partir* dela: “[a cidade] inclui, em sua formulação, a mesma teologia-política que rege o bom uso da república na teoria e no controle da natureza humana” (2004: 49). Similar motivo se insere na leitura da *persona* satírica, já que ela

interpreta o que vive fazendo com que as leis positivas da cidade sejam um efeito racionalmente proporcionado da lei natural da Graça (...) sua agudeza e seu artifício montam um teatro extremamente móvel e inclusivo que postula, pela translação metafórica dos conceitos, os pontos de falha e de falta de antigas virtudes”, [tal que] ‘somente a natureza humana é objeto da sátira’ (2004: 49-50).

Arelado a isso, está o conceito de *Corpo Mystico*, balizado na teologia medieval, que se move nos termos da *República*, considerando-se a ordem do Estado Português. Ernst Kantorowicz, um dos principais teóricos dessa leitura político-teológica, postula que “os Dois Corpos do Rei (...) constituem uma unidade indivisível, sendo cada um inteiramente contido no outro. Entretanto, não pode haver dúvida em relação à superioridade do corpo político sobre o corpo natural” (1998: 23). Hansen

abona essa ideia, quando indica: “a doutrina do ‘corpo místico’ referida ao Estado significa o estado de natureza como ‘simples corpo místico’ em que todos os membros reconhecem as mesmas obrigações, pautam-se pelas mesmas regras e ‘são capazes de ser considerados, do ponto de vista moral, como único corpo unificado’” (2004: 117). A Colônia portuguesa seria também parte desse imenso esforço de identificação política com a Coroa, que está, neste tempo, imersa nas considerações de estudiosos de teólogos como Suárez, na sua leitura de santo Tomás de Aquino, no movimento convencionalmente chamado *Segunda Escolástica*. Bernardo Vieira, irmão do padre Antonio Vieira, diria, ademais, “quem diz Brasil diz açúcar e o açúcar é o corpo místico deste corpo místico que é o Brasil” (2004: 132).

A sátira proferida por Gregório de Matos movimentaria uma tripla tensão, baseada em uma “referência genérica”, e também apoiada em uma referência local, todas fundamentadas em uma “articulação pragmática da enunciação ou dramatização de posições hierárquicas e de intervenções críticas e prescritivas”, (2004: 70). Nela, completa Hansen, “o plágio é estrutural”, (2004: 71). Logo, a sátira “estende-se a todos ‘desde que suas ações ponham em risco a integridade da hierarquia do corpo místico do Estado’”, (2004: 52), a sátira é “reguladora”, “*não está, de modo algum, contra a moral*”, (2004: 57, grifos do autor).

Uma das críticas mais acerbas à tese de Hansen é que ele não abre espaço para nenhum tipo de “originalidade” referida nos poemas gregorianos, tamanha a rigidez do círculo hermenêutico por ele configurado no contorno da obra gregoriana. Isso não seria muito diverso de pensamentos a respeito da “literatura” produzida antes do século XVIII romântico, pois que termos como “subjetividade”, “genialidade”, “originalidade”, seriam, todos eles, colocados em circulação por este tempo. Também por isso, nem Haroldo de Campos, nem Antonio Dimas se sujeitam ao paradigma hanseniano, pelo contrário, verão em suas teses o principal ponto de partida de suas inúmeras ressalvas. Dimas, por exemplo, assevera: “o estudioso minimiza o valor do talento individual na construção poética ao insistir numa espécie de subserviência – embora não seja esse o termo utilizado – do Poeta a códigos poéticos muito em voga então (...) dito de forma mais clara: Gregório nada trouxe de novo a uma poética em franca vigência” (1993: 341-2). Haroldo de Campos, paralelamente, vaticina: “Hansen vanifica de uma vez por todas o próprio autor indigitado, transformando-o num mero efeito semiótico (e fantasmal) do código que manipula” (1996: 5).

Quanto a isso, já na primeira resenha proferida em favor do livro, Antonio Medina Rodrigues, mais afeito à tese central de Hansen que outros críticos, expõe, de outro modo, esse problema em Gregório: “Hansen trabalha basicamente com duas coordenadas, uma historiográfica e documental, outra dogmática e analítica”, para, depois, recompor: “entre os documentos e os poemas se interpõe um mesmo sistema de valores e predicamentos” (1993: F-3). Neste ponto, talvez, se encontre o principal nó da discórdia não sentido por alguns leitores de Hansen, o acordo histórico que cerca a ampla e acerba pesquisa de campo feita por ele, isto é, a leitura cerrada de mais de 100 anos de documentos que cercam a construção e a feitura legal e administrativa da Colônia – bem como a produção de cultura nesta época – muitos deles, inclusive, mobilizados, escritos ou recebidos pelo próprio Gregório. Em consonância ao que falávamos a respeito de Sílvio Romero e José Veríssimo, quando do lançamento da obra poética completa de Gregório em livro, sob responsabilidade de James Amado, Alcir Pécora indicava que, para uma leitura histórica das obras coloniais, dever-se-ia ancorar diversamente do fundo epistemológico operado pelo romantismo brasileiro, dizendo, claramente, ser um problema atual na leitura do cânone brasileiro:

a análise objetiva e avaliação justa do corpus gregoriano também foram prejudicadas pelas expectativas nacionalistas que prevaleceram até recentemente nos estudos das obras da colônia, que apenas valorizavam enquanto manifestações de vestígios ou prefigurações do que depois viria a ser concebido como uma nacionalidade brasileira autônoma em relação a Portugal (2001: D-1).

A respeito tanto da crítica de Haroldo de Campos quanto da de Antonio Dimas, Hansen praticamente nada apõe a eles. Com a mesma tinta da tese, revive os paradigmas e repõe os dados que, dez anos antes, estabelecera. As palavras de Haroldo de Campos também não ferem de morte a tese, reclama-lhe, apenas, sua contraintuição, e sua recepção posterior, como a feita no século XVIII, ou por Caetano Veloso, no disco *Transa*, de 1972. Para todos eles, vale a nota 126 da página 85 da segunda edição do livro:

é comum, nos estudos sobre a poesia atribuída a Gregório de Matos, não analisá-la segundo sua historicidade, mas prefixar a paródia como modelo ou cânone de toda a sátira e levantar modalidades irônicas nos poemas, identificando-as com paródia, como resultado que prova o provado. Isso também tem lugar no Brasil com a generalização do conceito de ‘sátira menipeia’ e de ‘carnavalização da linguagem’. Identificada a sátira menipeia ou paródia, aplica-se o conceito de paródia à produção satírica de modo que a

paródia passa a demonstrar a sátira. Como a paródia é hipostasiada como oposição política, tem-se que toda sátira faz oposição política: eis ‘Gregório’ *anárquico, libertino, pré-nacionalista e outros mitos de carnaval*” (grifos nossos).

O que a *persona* satírica expressa nos poemas atribuídos a Gregório? Segundo Hansen, ela é vazia, etimologicamente, e se estende nominalmente ao conceito, o que significa que é uma “convenção retórica”, uma espécie de “ator móvel”, que recebe um grau de investidura institucional. A *persona* satírica está fundamentada teologicamente e é contrarreformista. É bastante sintomática, nesse sentido, a hipersensibilidade ancorada pelas primeiras edições da poesia gregoriana. Na edição de Vernhagen, por exemplo, ele deixa de fora o poeta “truão e chocarreiro”, a poesia “menos decorosa”, a ponto de, durante décadas, perdurar essa “interdição”, arrastando-se até “quase os dias de hoje, estorvando [su]a plena integração”, como informa Antonio Dimas no artigo citado.

É óbvio que, se entendemos bem o texto de Hansen, essa compreensão trará consigo inúmeras consequências para sua epistemologia e abrangência histórica. No caso de sua própria obra como um todo, Hansen radicalizará seu veio interpretativo para além de Gregório de Matos, e investirá contra a noção de Barroco.

Voltando aos termos da expressão satírica em Gregório. Hansen responde como alguns contágios da obra gregoriana se satisfazem com seu preceituário:

seria ingenuamente esquemático postular a empiria, propondo-se um nexos mimético imediato, sem mediação do artifício poético, entre ‘farinha’ (e ‘açúcar’, ‘moeda’, ‘soldados’, ‘padres’, ‘governadores’, ‘mulatos’, ‘senhores’ etc.) e ‘sátira’: tal nexos é redutor, pois a sátira *não é segunda* em relação às farinhas dos outros: seu discurso é tão real quanto elas (...) ela [a sátira] é mista e genérica, pois opera com tipos. São condições, porém, para especificar outras posições hierárquicas no referencial local, donde a pertinência da análise das cartas e atas”. (2004: 177).

Ora, desta conjunção, fica, talvez, mais fácil apreender quem seria o destinatário da sátira. Já que se falou tanto de República, Hansen indica, por isso mesmo, “toda a população esfaimada com que a *persona* se identifica no pranto, na medida mesma em que, na sociedade portuguesa do século XVII, o ‘público’ é justamente a esfera do ‘bem comum’”. Sendo, diretamente, “[a] Câmara e o governador[,] constituídos como cabeças irresponsáveis donde uma medida deveria vir para sanar a carência dos membros do corpo político”, (2004: 179).

Nesse sentido, a *catarse* operada pela sátira visa tão somente a manutenção do corpo político da Colônia, dispensado de qualquer tipo de configuração *literária* puramente falando, dispensado também de qualquer tipo de realização *desinteressada*, no sentido dado por Kant ao termo. Pelo contrário, a sátira investe-se, interessadamente, na sustentação do poder local, que é o representante do poder real, o corpo político que é o *corpo mystico*. A sátira participa da ética contrarreformista. Por isso deve-se lê-la na suposição de um tipo especial de decoro, já que ela é alegoria:

a sátira e sua obscenidade determinada têm uma função alegórica de dirigismo político aristotelicamente determinada: propõem-se como *catarse*, purgação de paixões, como arte de persuasão. Como caricatura, a sátira menospreza o *aptum* e, reduzindo ao mínimo a verossimilhança com o excesso e a mistura, tem em vista o destinatário, de quem espera a cumplicidade e o deleite favoráveis à causa que a move. (2004: 200).

Nesta alegoria, que se move enquanto intervenção reguladora, “negros”, “índios” e “mulatos” são “invisíveis e irrepresentáveis”. Eles estão, segundo Hansen, em escala hierárquica inferior, daí que a sátira os proclame como indignos de se ver e de se dizer. Eles são “sub-humanidade gentia”, (2004: 220). É aqui também que se pode realocar a forte presença do léxico *abrasileirado*, especialmente de base indígena, que permeia toda a produção gregoriana, respondida por Hansen nos termos da “prescrição retórica da clareza pelo controle do barbarismo”, e somente distante dessa prescrição é que se poderia entender “protonacionalismo”, ou “antropofagia cultural” ou mesmo “forma revolucionária”, termos, não custa repetir, ausentes de toda a preceptística adotada por Gregório de Matos, inefenso, como se pode concluir, a essas manifestações próprias à cadência romântica.

A sátira é parte dos próprios procedimentos da Inquisição, então vivíssima e atuante. Por isso, as *denúncias* da sátira, pois é disso mesmo que se trata, serem consideradas como propostas de conserto do mundo, no que assumem exemplaridade notável. “Não se trata, por isso, de pensar mecanicamente as práticas inquisitoriais como um resultado histórico que seria origem da sátira: não há tal relação de exterioridade da representação entre seus discursos, mas uma simultaneidade que impede ver a sátira como um reflexo ou cópia estilizada, decalque *a posteriori* de formas preexistentes”, (2004: 246). A igreja é controladora dos corpos porque ela mesma é corpo jurídico visível. Na época, esses são temas amplamente debatidos por jesuítas e dominicanos desde 1546, sob a luz vigorosa do Concílio de Trento. “Por analogia, o *corpus hominis naturale* é termo de comparação com o *corpus Ecclesiae*

mysticum: é o termo *caput* (cabeça) que, basicamente, efetua a relação”, (2004: 267). Os termos, em sua maioria, são retirados às expensas de santo Tomás de Aquino, como o leitor mais familiarizado pode perceber, e foram retomados, tanto pelo Concílio quanto pela Segunda Escolástica (Francisco Suárez, Tirso de Molina, Pedro da Fonseca, Francisco de Vitória etc.). Na colônia, aliás, embora as leis *positivas* fossem escassas ou inexistentes, isso não significava ausência de lei, pois que a lei *natural* era uma espécie de *consenso legal* e tinha tanto efeito quanto sua realização positiva, representada como a “passagem do estado de natureza para a sociedade política”, (2004: 279).

Como dissemos, o plágio é estrutural, já que é gênero misto. A sátira “junta falas heteróclitas e sobredetermina o discurso” (2004: 293). Nada na sátira gregoriana pode ser identificado, segundo este paradigma, com os conceitos de liberdade, exuberância, imaginação e outros incondicionados, que Hansen grifa com metuculoso cuidado.

Ainda pensando os temas discutidos por Gregório, figurações como “misoginia”, “sangue limpo”, outra vez, “mulato”, fazem parte do mesmo lugar retórico, não indicando, com isto, outra coisa senão o controle dos corpos, já expresso nas *tópicas* de sua poesia. “Os paradigmas culturais da misoginia, da limpeza de sangue, da cultura original e da desonra das artes mecânicas, que interpretam tais metáforas, são natureza inquestionada gravada nos corpos e nas práticas, sem que se fale do conhecimento náutico” (2004: 377). Trata-se de “desqualificação genérica segundo as tópicas da ‘raça’ e ‘origem’, não a especificidade da raça desqualificada”, p. 411. O judeu segue lido da mesma forma. Como se vê, não há espaço para a tão declarada e difundida ideia de *transgressão* nesses poemas.

É equivocado ler nesses poemas qualquer ética ‘transgressora’ de interditos sexuais e religiosos, supondo-se que expressam a vida espantosamente libertina de seu autor, o homem Gregório de Matos: não há nenhuma evidência de que sejam efetivamente dele e, ainda que fossem, são poesia, ficção, e seu antipetrarquismo é antes o dos efeitos monstruosos cuidadosamente dosados, cujos estereótipos fazem visível não a afirmação de bruxaria e seu pecado mortal, mas aquilo que os interpreta como sua consequência lógica – a ortodoxia e sua obsessão maníaca de unidade e unificação. (2004: 440).

Difícil não perceber a novidade trazida pela tese de Hansen. A originalidade da abordagem foi imediatamente reconhecida pelos membros de sua banca de doutorado. Logo após a defesa, Alfredo Bosi publicou parte do terceiro capítulo na *Revista do Instituto de Estudos Avançados* (maio-agosto de 1989, v. 3, n. 6), e, um ano depois, a

tese foi integralmente publicada pela Companhia das Letras, já então uma das maiores editoras brasileiras. O autor recebeu o Prêmio Jabuti de Melhor ensaio, fato amplamente divulgado na Imprensa da época. Os jornais *Folha de São Paulo* e *O Estado de São Paulo* perceberam a importância do fato a ponto de comporem cadernos com matérias especiais, a expensas de notórios especialistas em literatura e história.

Retroativamente, duas décadas antes, os estudos literários da Colônia ainda eram tratados com algum tipo de preterição pelos departamentos de literatura em algumas universidades brasileiras, claro que, resultado, também, das dificuldades já aqui evocadas. Repensando seus anos iniciais como professor de literatura brasileira na USP, Alfredo Bosi – que vinha de uma experiência como professor de literatura italiana, não custa lembrar – afirma que, na década de 70, os textos coloniais eram tidos sob a figura da ignomínia, do desprezo, nos estudos literários brasileiros. Ainda hoje, em muitos departamentos universitários, os trezentos e cinquenta anos iniciais do País acabam sendo estudados por professores “novatos”, ou por aqueles que se integram à universidade via contrato temporário. Naquela época, pelo menos em São Paulo, o romantismo e o modernismo ainda eram os principais tópicos estudados. A própria experiência de Hansen, segundo nos diz em inúmeras entrevistas, é similar à destes professores novatos, isto é, como motivação inicial – Hansen já havia defendido uma dissertação de mestrado sobre literatura brasileira contemporânea, como dissemos – acabou flertado pela curiosidade em entender os períodos iniciais de nossas letras coloniais.

Dois anos atrás, em palestra a respeito da função do estudo da retórica, Hansen voltou a falar do estado dos estudos coloniais. Hoje em dia, segundo ele, mesmo na própria Universidade de São Paulo, há já algum tempo o Barroco foi colocado como disciplina optativa na grade dos alunos de graduação. Isso significa, como se sabe, o purgatório das disciplinas que tendem a desaparecer com o tempo, dada a emergência do tempo presente⁴.

No caso dos principais livros formadores da opinião crítico-literária no Brasil, isso se pensarmos no caso da historiografia literária, como é o caso da *Formação da literatura brasileira*, talvez essa opinião se acerbe ainda mais. Gregório e Vieira seriam

4 É esse o diagnóstico de Hansen, expresso em entrevista deste ano: “na literatura brasileira, os estudos de colônia foram transformados em disciplina optativa do último ano. Há um consenso em toda universidade de que esses assuntos devem ser excluídos da graduação. Caso alguém queira estudá-los, talvez eles sejam objeto de especialização numa pós-graduação. Em 90% dos casos, a concentração é no século XX”, in: Garcia, Bruno. “João Adolfo Hansen. Desencolher de cabeças”, *Revista História da Biblioteca Nacional*, ano 10, n. 112, jan 2015, p. 46-7.

parte de um efeito *colateral*. Outros livros de História Literária os estudam, mas não deixam, também eles, de reprisar os inúmeros lugares comuns de fala a respeito do Barroco. É o que parece: a tese de Hansen continua anti-intuitiva.

A RADICALIZAÇÃO EM OUTROS TERMOS. AS RUÍNAS DO BARROCO

Na edição número 2 da Revista *Teresa*, publicada em 2001, Hansen lança mão de seu capital cultural para refutar, ao que se sabe, a tentativa até então mais assertiva de periodização dos séculos XVI e XVII, entendida como Barroco. Inútil aferir qualquer etimologia, diz ele. O problema estaria, vez mais, na assunção, talvez indevida, talvez anacrônica, de um termo que foi composto em meados do século XIX, “uma categoria”, diz Hansen, “neokantiana apriorística” (2001: 12). A nominalização do que se entende por barroco acaba, segundo Hansen, em ruínas, visto que, justo o que lhe aferiria veracidade, a História, estaria dissociada do objeto de sua nominalização: “o ‘barroco’ nunca existiu historicamente no tempo classificado pelo termo”. As categorias proferidas por Wölfflin ser-lhe-iam “dedutivas e exteriores”. Caímos num desiderato. Hansen entende algumas periodizações histórico-estéticas como muito fáceis, algo triviais: Idade Média, Barroco, Renascimento, todas elas seriam nominalizações empobrecedoras, visto cobrirem um leque muito vasto de obras a se proferirem, *exteriormente*, e essas nominalizações eliminariam exatamente o melhor que as obras artísticas têm a oferecer: a singularidade peculiar a cada forma cultural.

Ora, seria o caso de aceitá-las como categorias históricas e estéticas se o apelo dessas nominalizações pudesse contemplar a especificidade das obras de arte por elas lidas, tal não acontece, especialmente no que diz respeito ao barroco. Cada lugar e cada arte desse tempo apresenta, nesse sentido, diversidades notáveis, não apreendidas pelo conceito. No caso da estética, essa nominalização é ainda mais perversa, segundo Hansen, já que “não passam de generalidades formuladas como deduções e analogias (...) que explicitam mais as disposições teórico-ideológicas dos lugares institucionais que as aplicam que propriamente a estrutura, a função e o valor históricos dos objetos”, (2001: 14). As categorias estéticas reconhecidas como barrocas, tais como *rebuscamento*, *dualidades*, *jogo de palavras* (que poderiam ser multiplicadas indefinidamente), seriam, ademais, “esquemas universalizados a-criticamente”, e, pior,

elas estariam ausentes de qualquer “fundamentação empírica”, já que nunca as *letras* se autonomizaram esteticamente nesse tempo. Hansen entende que ao analisar este período antes ganharíamos se interpuséssemos a noção de *forma mentis* como espécie de categoria histórica, como dirá ele em outro texto⁵.

As histórias literárias que prosseguissem no ajuizamento das obras seguindo os padrões de Wölfflin, isto é, *positivistas, teleológicas, nacionais*, correriam o risco, mais uma vez, de incorporarem em seu *corpus* descritivo apenas uma etapa para outros contínuos históricos, oscilando entre o sujeito transcendental kantiano e o sujeito absoluto hegeliano. “Os usos dedutivos e transistóricos de ‘barroco’ são obviamente históricos, incluindo-se em programas políticos de apropriação do passado colonial objetivamente interessados na produção de tradições nacionalistas e desistoricizações neoliberais”, (2001: 17). Em nota a esse texto, Hansen subscreve que a leitura mais generalizada do barroco dá-se por meio da “tradição romântica e hegeliana proveniente dos antiquários do século XVIII”, dos quais se pode citar Herder e os irmãos Schlegel. Caudatário dessa noção, ou pelo menos de noção muito similar a esta, o projeto de Candido se explica no sentido de que ele não poderia aderir ao barroco, pois Gregório e Vieira seriam entendidos como parte de “representações despóticas”, e seriam “exteriores ao projeto” (notas 15 e 13 do texto). Devido a isso também, e para serem consistentes, as histórias literárias não poderiam prescindir de condicionantes do tempo de produção das letras coloniais, tais como foi a forma de recepção das sátiras, dos poemas religiosos, a “retórica” específica da representação de que fala Hansen, enfim, deveriam considerar a “normatividade material dos poemas para evitar juízos transistóricos” (2001: 33).

Quando lemos os inúmeros estudos voltados para a compreensão da realidade histórica brasileira, ou em vista de sua tradição letrada, entendemos como se tornaram literalmente superafetadas e distorcidas, ou como perderam de foco o objeto supostamente descrito. Dessas superfetações estáticas, até o “caráter” do brasileiro seria barroco, dado que *contraditório*, como se essa descrição tivesse em vista o que se pretende. Por isso mesmo, como categoria que *tudo* encerra, ela *nada* encerra porque tudo diz:

5 Recentemente, na edição das obras completas do padre Vieira, Hansen afere que esta seria, de fato, a melhor forma de ler autores como ele, tal que se expressa assim: “vou entrar na cabeça de Vieira, ficando ao mesmo tempo fora dela (...) para tentar pensar *com* ele e dizer *como* ele pensa”, HANSEN, João Adolfo. “A Chave dos profetas. Deus, Analogia, Tempo”. In: Calafate, Pedro (Org.). *A chave dos profetas*. Lisboa: Universidade de Lisboa, Círculo de Leitores, São Paulo: Loyola, 2013, pp. 11-56 (grifos do autor).

é discutível, quando se consideram historicamente as representações desse tempo, que a produção de formas dinâmicas, curvas, serpentinadas, enrugadas, confusas, confundidas, enroladas, quebradas, dobradas, espelhadas, acumuladas, ornamentadas, antitéticas, opostas, contrapostas, hiperbolizadas, labirínticas, deformadas, anamórficas, alegóricas, claro-escuras, herméticas etc. seja necessariamente decorrência de qualquer espécie de irracionalismo, dilaceramento e angústia” (2001: 22).

Segundo Hansen, “todos os grandes tratados retórico-poéticos do século XVII que chegaram ao Brasil por meio, principalmente, da Companhia de Jesus (...) recorrem ao *Organon* e ao *De anima*”, o que indica a recuperação neo-escolástica de Aristóteles, como dissemos. Isto propiciaria as representações de afetos, visto a centralização de poder monárquico, evidentes em Vieira e Gregório. Contra a razão *barroca*: “supondo-se que os autores desse tempo tivessem querido representar paixões individuais ‘barrocamente’, coisa vulgaríssima e sem arte sumamente indecorosa na sociedade corporativa luso-brasileira do século XVII, nunca o teriam feito sem aplicar formas do todo social objetivo, como formas coletivas de poder assimetricamente partilhado” (2001: 23).

Quanto ao público, embora já tenhamos lidado com o conceito antes, Hansen relembra de novo que os padrões iluministas, românticos, modernos ou pós-modernos, serão eles mesmos de aplicação anacrônica, visto serem parte daquela superposição de tempos.

Para Hansen, aspecto bastante notável da poesia e da oratória sacra, pouco conhecida, é a presença de *performances*, demarcadas por pontuações extraordinárias nos manuscritos (cuja maior parte foi extirpada das edições correntes, por isso também os problemas, muitos, das edições críticas), de modo a indicar uma proto-espécie semiótica, manifestadas *apenas* quando lidas no palco da vida comunitária de então: “grande parte das letras coloniais eram publicadas como manuscritos, sendo realizadas como ‘obras’ somente quando oralizadas em circunstâncias oficiais, cerimoniais, polêmicas e informais” (2001: 31), o que lembra a herança ibérica da Idade Média, em muito semelhante com o que diz Paul Zumthor em *A letra e a voz*, proferindo similar reendereço à leitura das obras medievais. A circunstância das “obras”, como publicadas, interfeririam na leitura, como dissemos, e Hansen postula um exemplo importante disso: “é o contexto do códice que lhes dá sentido, em seu tempo, como elementos de um conjunto dialógico, uma espécie de polílogo intertextual, característico de sua improvisação ou declamação oral, que a disposição dos manuscritos reproduz”

(2001: 33). O códice acaba sendo lido como uma espécie de pauta, ou partitura, em que alguns elementos substantivos que motivariam as leituras contemporâneas na Colônia deveriam ser recuperados para serem efetiva e inteligentemente lidos de forma não-anacrônica.

A questão do público das obras do tempo é outro problema, visto ser realmente muito difícil reconstituir a forma como se constituía a Colônia, embora muitos esforços estejam sendo despendidos no momento. Hansen afere que o público poderia ser reconstituído de acordo com algumas categorias expostas na própria poemática, e o divide em *discretos* e *vulgares*, termos definidos em Portugal e Espanha, que sugerem critérios éticos e teológicos e, ainda, retórico-poéticos. “O discreto é o tipo caracterizado pelo engenho retórico e pela prudência política típicos de Corte divulgada institucionalmente, no Estado do Brasil, no ensino organizado a partir de 1599 pelos modelos da *ratio studiorum* da Companhia de Jesus”, (2001: 35). Por esse expediente, sabe-se um pouco mais da *forma mentis* defendida por Hansen em outro texto, que parece dirigir seu estudo até aqui. “Letrado”, diz Hansen, é termo que se vincula a caráter, está atrelado a um *éthos*, não é uma “individuação autoral”.

Perto do final de seu texto, Hansen expõe algumas formas que seriam mais pertinentes no estudo do período enfocado aqui. Retomando as categorias da mentalidade da época, é possível repensar qual era o decoro a conduzir sermões e poesias dos séculos XVI, XVII e mesmo da primeira metade do XVIII. O tempo era sentido *qualitativamente*, segundo Hansen, de modo a indicar, nesta vivência, as sùmulas da “temporalidade como emanção ou criação de Deus que inclui a natureza e a história”, (2001: 46). As categorias estudadas por Vieira estariam condicionadas ao “tempo figurado na representação dos sermões [que] subordina toda a história a si como figura ou alegoria providencialista do divino” (1997: 9). Embora não tenhamos espaço, as categorias históricas mobilizadas por Hansen mereceriam um desenvolvimento mais agudo.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Campos, Haroldo de (1996). Original e revolucionário. in: Folha de São Paulo, 20 de outubro de 1996, p. 5.

Dimas, Antonio. 1993. Gregório de Matos: poesia e controvérsia. in: Pizarro, Ana (Org.). América Latina: palavra, literatura e cultura. São Paulo: Memorial; Campinas: Edunicamp, p. 341-342

Hansen, João Adolfo. 1996. Razões de Estado. In: Novaes, Adauto (Org.). A crise da razão. São Paulo: Companhia das Letras, p. 135.

_____. 1997. Vieira: *forma mentis* como categoria histórica in: Voz Lusíada. Revista da Academia Lusíada de Ciências, Letras e Artes, n. 9, pp. 7-29.

_____. 2001. Barroco, neobarroco e outras ruínas in: Revista Teresa, n. 2, p. 32.

_____. 2004. A sátira e o engenho. Gregório de Matos e a Bahia do século XVII. 2 ed. São Paulo: Ateliê Editorial. Campinas: Edunicamp.

Kantorowicz, Ernst. 1998. Os dois corpos do rei. Um estudo sobre a teologia política medieval. Tradução Cid Knipel Moreira. São Paulo: Companhia das Letras, p. 23.

Moreira, Marcello. 1989. *Ut pictura poesis*: análise bibliográfico-textual de dois membros da tradição de Gregório de Matos e Guerra in: Revista USP, Dossiê Brasil-Colônia, n. 57, mar.-mai., p. 88.

_____. 2011. *Critica textualis in caelum revocata?* Uma proposta de edição e estudo da tradição de Gregório de Matos e Guerra. São Paulo: Edusp, p. 62-3.

Muhana, Adma. 1998. O mundo às avessas in: Revista Cult, maio de 1998, p. 53.

Pécora, Alcir. 2001. Poeta é modelo de produção de viés satírico in: Estado de São Paulo, 16 de outubro de 2001, p. D-1.

Rodrigues, Antonio Medina. 1990. “Olhar *cool* recai sobre barroco e sátira gregoriana”, Folha de São Paulo, 20 de janeiro de 1990, p. F-3.

O PAPEL DOS TEXTOS LEGAIS E DOS RELATÓRIOS DE VIAGEM DO PERÍODO COLONIAL SOBRE AS REPRESENTAÇÕES SOCIAIS EUROPEIAS

Lucio LORD¹
Adriano DORNELLES²

RESUMO

Este artigo analisa o papel que textos legais e documentos de viagens desempenharam na construção do imaginário europeu português sobre o africano e o índio-americano a partir de 1500. O estudo argumenta que desse processo construtivo resultou o etnocentrismo europeu e o discurso de “civilização” em oposição aos “novos povos” da África e América. A partir do estudo sobre Portugal, a análise sociológica aqui apresentada generaliza ao considerar que foi do contato com os novos povos que a sociedade europeia se redesenhou, se reinterpretou e se compreendeu no mundo como civilização.

PALAVRAS-CHAVE: documentos textuais; etnocentrismo; representação social; África; Brasil.

Introdução

Este artigo analisa o papel que textos legais e documentos de viagens desempenharam na construção do imaginário europeu português sobre o africano e o índio-americano a partir de 1500. O estudo argumenta que desse processo construtivo resultou o etnocentrismo europeu e o discurso de “civilização” em oposição aos “novos povos” da África e América. A partir do estudo sobre Portugal, a análise sociológica aqui apresentada generaliza ao considerar que foi do contato com os novos povos que a sociedade europeia³ se redesenhou, se reinterpretou e se compreendeu no mundo como civilização.

1 UNEMAT, Faculdade de Educação e Linguagem, Avenida dos Ingás, n. 3001, CEP: 78555-000, Cidade de Sinop, Estado do Mato Grosso, Brasil,

2 UNEMAT, Faculdade de Ciências Sociais Aplicadas, Avenida dos Ingás, n. 3001, CEP: 78555-000, Cidade de Sinop, Estado do Mato Grosso, Brasil.

3 A opção nesse artigo foi utilizar o termo “sociedade europeia” no singular por referenciá-la em contraposição às sociedades africanas e ameríndias. A opção tem um objetivo claro que é revelado ao

Em termos de Teoria Social o presente artigo se posiciona como crítica às teorias que analisam a ocidentalização como um processo unicamente de dominação, no qual o europeu aparece como ator e centro da reorganização das sociedades africanas e indígenas. Essa crítica se ampara no argumento de que desde 1500 a sociedade europeia e suas teorias sociais foram reorganizadas em função do impacto das relações com os novos povos “descobertos”. Assim, grande parte da configuração da sociedade europeia e dos Estados Modernos Europeus em formação no período pode ser explicada como resultado do contato com os novos povos e pelos desafios que esses colocaram ao velho mundo.

Nessa perspectiva, esse trabalho considerou a hipótese de que à medida que o europeu estabeleceu relações com os “novos povos”, o imaginário do que era a Europa e o europeu foi reelaborado. Para identificar isto, o trabalho analisa a legislação portuguesa como reorganização política e social das representações sociais europeias diante do contato com as sociedades africanas e americanas.

Os textos legais compõem o principal objeto de estudo desse artigo. Ao analisar a legislação, o artigo identifica que a incorporação dos novos povos e seus territórios ao Império Português influenciou na configuração daquele Estado Moderno em formação no período. Para este artigo a pesquisa analisou as legislações portuguesas chamadas de Ordenações Afonsinas (que vigoraram de 1446 a 1512), Ordenações Manoelinas (que vigoraram de 1512 a 1603) e Ordenações Filipinas (que vigoraram de 1603 a 1830 no Brasil). Também foram analisados os textos de viajantes que desde as primeiras embarcações de 1500 informavam ao Reinado sobre as terras e os povos contatados.

A representação social sob a teoria da ocidentalização e dominação ocidental

O presente artigo explora uma perspectiva distinta em relação ao maior volume das análises sociológicas sobre a ocidentalização. Isto porque as análises sociológicas brasileiras têm sido marcadas pela perspectiva de que a globalização pode ser traduzida como processo de dominação dos países ricos sobre as sociedades pobres, chamado também de processo de ocidentalização. Muitos desses estudos foram divulgados pela escola de pensamento produzida por cientistas políticos, sociólogos e economistas como

longo do texto: trata-se de perceber que a Europa passa a representar a si mesma como uma sociedade diferenciada das outras na medida em que utiliza o termo “civilização” para distinguir-se.

Octavio Ianni (IANNI, 2008) e Milton Santos (SANTOS, 2001). Na perspectiva desses teóricos os valores e o modo de vida ocidental foram impostos como legítimos, racionais e superiores às demais sociedades. Um amplo sistema econômico, político e cultural resultante de processos como a industrialização e o imperialismo teriam levado à globalização.

A generalização dessa perspectiva sobre as ciências sociais e demais áreas de estudos sociais, inclusive os estudos literários, fez com que as análises sobre a colonização e a expansão dos domínios europeus a partir de 1500 fossem entendidos como parte do processo de dominação e etapa inicial do que seria nos séculos XIX e XX a globalização. Divulgada sobre tudo após a metade do século XX, essa perspectiva teórica passou a influenciar os estudos sobre colonização, escravidão e produção nas Américas. Daí porque dos estudos sobre colonização acabarem por adotar o conceito de dominação.

A teoria sociológica mais difundida entende, assim como Ianni (2008), que a ocidentalização ocorre no ritmo da industrialização. A ocidentalização, diretamente ligada à ideia de capitalismo, tende à homogeneização das sociedades ao impor o modo de vida, o modelo de governo e o pensamento ocidental. Segundo esta teoria, a dominação ocidental se traduz, então, em dominação capitalista que se reconfigura em diversos estágios do próprio capitalismo (HARVEY, 2009 e CHESNAIS, 1996).

A difusão atual desta perspectiva teórica ocorre porque nas décadas de 1990 e 2000 a produção acadêmica foi marcada pela posição marxista e avessa ao que chamou de neoliberalismo. O conceito, em muitos casos superficialmente instrumentalizado, foi utilizado como sinônimo de dominação capitalista, entendendo que o neoliberalismo seria uma estratégia do capitalismo para resolver sua crise. O auge desta discussão pode ser identificado na obra de MESZAROS (2011), amplamente citada nas análises brasileiras e na organização dos diversos encontros do Fórum Social Mundial na cidade de Porto Alegre.

Tal análise sociológica sobre o neoliberalismo foi desenvolvida, corroborada e reproduzida em outras áreas do conhecimento científico, sobretudo na Educação, Economia e História, chegando, inclusive, aos estudos culturais. Contudo, em que pese a relevância destas análises, elas não apresentaram algo novo. De fato, estas análises mantiveram-se muito próximas da teoria de dependência que marcou as análises do pensamento social latino-americano desde a década de 1960. Isto é visível pois as análises sobre o neoliberalismo enfatizam que as alterações nas políticas sociais e

econômicas brasileiras (e interpretam assim também sobre os demais países latino-americanos) foram determinadas, no sentido de impostas, por instituições internacionais e governos estrangeiros. Elas concluem que os Estados latino-americanos adotaram a “cartilha” das instituições internacionais em função da dependência política e econômica. Daí o fato deste artigo considerar que as análises sociológicas da década de 1990 e 2000 sobre o neoliberalismo não apresentaram algo novo.

Sander (2008) considera que é visível a influência da teoria da dependência, sobretudo nas análises sobre as políticas sociais. Este é o caso das análises sobre as políticas culturais, responsáveis, em última análise, pela formação da identidade e cultura nacional. Assim, as alterações nas políticas econômicas e culturais latino-americanas, bem como a compreensão de como se deram as reformas nesta região do globo, foram interpretadas à luz da teoria da dependência. Partindo dessas análises, a imposição da dominação ocidental europeia e norte-americana sobre os países latino-americanos teria ocorrido mediante a implantação de modelos dos países ricos – modelos impostos por instituições internacionais que representavam o capitalismo dominante e das quais a América Latina era dependente.

O desfecho dessas análises foram impactos em outras áreas de estudo, como na teoria literária (Bosi, 1999 e Candido, 2006). Seguidos no Brasil por uma escola de pensamento que transitava por muitas áreas, a teoria da dependência e a ideia de dominação de via de mão única direcionaram as análises sobre a relação entre Europa, África e América.

Inegável foi a relevância dessa perspectiva teórica e das análises sob esse prisma realizadas. Fundamental foi o seu desdobramento na América Latina que gerou a “teoria da dependência”. Mas apesar de relevantes, as análises resultantes da teoria da dependência e da globalização/ocidentalização não discutiram a capacidade e o modo como as sociedades periféricas influenciaram na configuração sócio-econômica dos países ricos ou nas políticas das instituições econômicas internacionais. Também não discutiram que a colonização da América e África forçou transformações na sociedade europeia desde os primeiros contatos.

No entanto, o presente artigo apresenta uma possibilidade de análise diferenciada e na qual os “povos dominados” desempenham papel significativo na configuração das sociedades centrais – neste caso a europeia.

Uma outra análise é possível

Propositalmente cabe aqui, mais uma vez, considerar que as análises fundamentadas na teoria da dependência foram relevantes na medida em que identificaram os limites dos Estados latino-americanos na elaboração de políticas próprias. Permitiram também que se identificassem as relações de dominação exercidas por instituições internacionais e pelos países ricos sobre os países da América Latina. Mais ainda, a teoria da dependência permitiu questionar os discursos de civilização que marcaram desde os primeiros contatos do europeu com o negro e o índio. No entanto, a ênfase neste modelo de análise implicou em dois aspectos que neste artigo são identificados como negativos. Um foi reproduzir o discurso de superioridade dos países ricos. Outro foi inibir o surgimento de uma teoria própria que percebesse as relações de mútua-influência entre a sociedade europeia, africanas e americanas.

No primeiro caso, na medida em que os estudos centraram-se na teoria da dependência, as análises restringiram-se a abordar as relações globais como resumidas na dominação dos países ricos sobre os países pobres. Esta noção reforçou a ideia de superioridade dos países centrais de capitalismo avançado, pois identificou somente aqueles aspectos que nos países pobres assemelhavam-se aos primeiros. Reforçou, assim, a ideia de civilização mediante a qual os países ricos de capitalismo avançado possuem modelos de vida, de governo e economia diferentes daqueles encontrados nos países pobres e que, pela supremacia sócio-econômica, impõem-nas aos países pobres.

No segundo caso, a ênfase na teoria da dependência acabou por inibir a emergência de análises que questionassem as relações de mútua-influência entre as sociedades ocidentais e as sociedades periféricas. Assim, à medida que a teoria da dependência foi fundamental para a compreensão de determinados fatores atrelados à situação dos países latino-americanos, a reprodução enfática do seu modelo de análise excluiu a adoção ou desenvolvimento de análises locais diferenciadas. Pior ainda, ocorreu que as análises acadêmicas brasileiras que visaram criticar o modelo das relações entre países centrais e países periféricos nas décadas de 1990 e 2000 adotaram demasiadamente e com poucas críticas as teorias sociológicas produzidas pelos próprios países centrais, nas quais reafirmava-se a ideia de subordinação da América Latina mesmo quando propunham criticá-la. Referências constantes a autores como Hall (2006) são um exemplo disso.

Foi partindo das constatações resumidas acima no primeiro e segundo caso que o presente artigo foi elaborado. Por isto esse artigo se propõe alternativo à constatação das análises sociológicas identificadas no segundo caso. Isto porque defende a ideia de que grande parte da configuração da sociedade europeia, desde 1500, ocorreu por influência dos novos povos descobertos e pelos desafios que esses colocaram ao europeu. Teoricamente, o argumento deste artigo aproxima-se das análises da Antropologia quando consideram que o encontro entre sociedades diferentes gera influências sobre cada uma, mesmo quando em níveis distintos (Wolf, 2003). Contudo, o argumento aqui defendido não pode ser enquadrado no modelo de análise antropológico, visto que a metodologia de pesquisa e o tipo de dados analisados são muito diferentes, aproximando-se a metodologia do artigo mais da Ciência Jurídica e da Ciência Política. Em tempo, cabe registrar que este artigo considera que a discussão proposta não é novidade, mas para esta versão do texto não foi possível localizar e sistematizar estudos latino-americanos na mesma perspectiva.

O texto da lei portuguesa, seu estado e sociedade

Análises sobre as multinfluências entre as sociedades africanas e americanas na formação dos estados europeus dificilmente são encontradas na Sociologia ou noutras Ciências Sociais⁴. Por isso há esforço no objetivo desse artigo de analisar estas multinfluências tomando como material de estudo a legislação penal portuguesa presente nas Ordenações do Reino. O estudo das normatizações penais é vantajoso para a proposta deste artigo em função da característica destas leis serem a última *ratio* do controle legal. Na ciência do Direito isso significa que quando nenhuma outra lei consegue exercer controle social, é a lei penal que se aplica por ser acompanhada de coerção física do indivíduo. Deste modo, o estudo da formação da lei penal portuguesa a partir do período de contato com as sociedades da África e América permite identificar o esforço do emergente Estado Português para controlar os novos domínios e organizá-los nas relações com a sociedade europeia.

⁴ Vale a pena registrar o estudo próximo ao tema elaborado na área de História por Maristela Toma (2006), que consta nas Referências Bibliográficas ao final deste artigo.

As Ordenações do Reino são divididas em três compilações, as Ordenações Afonsinas (1446-1512), Ordenações Manoelinas (1512⁵-1603) e Ordenações Filipinas (1603-1830⁶). As principais funções destas leis foram marcar a emergência do Estado Português mediante o processo de secularização, normatizar as relações com os novos domínios do Império Português e reelaborar a teoria social europeia na relação com os novos povos da África e América.

O objetivo das primeiras Ordenações, as Ordenações Afonsinas (1446-1512), foi de centralizar no Soberano o controle sobre os súditos – uma característica do período em função da consolidação do Estado. Para além do problema de organizar e definir as leis válidas para o Reino, as Ordenações Afonsinas tiveram como grande desafio estabelecer o poder do Rei diante do poder da Igreja Católica. Isto significou elaborar as Ordenações considerando os crimes e castigos de competência do Monarca, e aqueles crimes cometidos contra a Igreja, contra o cristianismo, contra as leis católicas e articular as penas que vigoravam na Idade Média aplicadas pelo poder eclesiástico. Desta forma, encontra-se no Livro V das Ordenações Afonsinas os crimes cometidos contra o Rei ou Monarca, contra seu poder e suas ordens; e encontram-se os crimes cometidos contra a Igreja, contra o cristianismo e as leis católicas. De modo geral a aplicação das penalidades estabelecidas nas Ordenações Afonsinas para todos os tipos de crime era de responsabilidade do Estado. Analisados os títulos do Livro V das Ordenações Afonsinas verifica-se que a pena mais elevada, a de morte, somente poderia ser estabelecida e cumprida pelo Estado. Este é um indicador da emergência do Estado Moderno, que reserva para si o poder sobre a vida dos súditos e que passa a monopolizar o uso da força física, privando a Igreja de tal poder.

Mas a centralização de poder no Monarca nas Ordenações Afonsinas reafirmou a validade das leis eclesiásticas – o que também foi característico do início do processo de secularização. A preocupação neste sentido foi tamanha que o primeiro Título das Ordenações Afonsinas foi destinado à definição do crime de heresia e as penas cabíveis. Assim, antes mesmo de definir os crimes contra o Monarca ou contra o Estado, foram definidos nas Ordenações os crimes contra a Igreja Católica. A argumentação apresentada no Título I do Livro V das Ordenações Afonsinas explica que o poder do Rei e as leis ali definidas foram estabelecidos pela Providência Divina, cabendo ao

5 Publicadas em 1512, as Ordenações Manoelinas somente receberam este nome em 1521, em função de reedição.

6 A data de 1830 é válida para o Brasil, onde o Império Brasileiro substituiu as Ordenações Filipinas pelo Código Criminal do Império.

Monarca aplicá-las e zelar por elas – e este foi o trabalho do Rei ou Príncipe. Deste modo é possível entender que as Ordenações Afonsinas, além de reconhecer o peso que a Igreja Católica ainda possuía no século XV, utilizou a noção de divindade para justificar o poder do Monarca. Assim estas Ordenações estabeleceram um argumento perfeito para a emergência do poder do Soberano e que seria garantido mediante o que Pierangelli (1980) e Pieroni (2001) apontaram como “penas severas”. Neste momento o poder do Soberano se institui justificado no Cristianismo e exercido severamente sobre o corpo físico do indivíduo.

A diferenciação e definição das leis e das penas nas Ordenações Afonsinas se deram em função do que cabia como matéria temporal e de pecado. No caso das matérias temporais aplicava-se o direito romano, e naquelas onde o tema era o pecado aplicava-se o direito canônico – mas nessas Ordenações as leis, o julgamento e as penas eram executados pelo Estado. Aquelas matérias que estivessem fora dos dois direitos eram resolvidas pelas normas compiladas da Glosa de Acúrsio, e outras pelo julgamento próprio do Monarca (Pierangelli, 1980). As penas atribuídas variavam em função do tipo do crime e da origem do réu, o que permite identificar uma clara estratificação social normatizada pela lei. As penas menos severas eram atribuídas aos nobres ou detentores de títulos ou relações de nobreza que cometessem crimes contra homens comuns. Os homens comuns eram aqueles sem títulos ou relações com a nobreza ou clero. Apesar das Ordenações proibirem o assassinato, a pena era relativizada em função da origem dos envolvidos. Quando o réu era um nobre e a vítima um homem comum a pena reservada era multa e chibatadas públicas, mas mesmo as chibatadas poderiam ser aplicadas em sigilo ou não aplicadas dependendo do grau de nobreza do réu. Diferentemente, quando o réu era homem comum e a vítima um nobre, a pena atribuída era a morte. Raras penas de morte eram atribuídas aos nobres, e mesmo quando a referência era a morte, esta poderia ser uma morte no sentido de exclusão social e dos bens e títulos. Os crimes contra o Rei, contra a ordem do Império ou seus representantes eram punidos de forma severa. Aqueles que atacavam o Rei ou auxiliavam inimigos contra ele eram condenados à morte.

Uma categoria única de crimes tinha como pena o corte das mãos. Esta era atribuída àquele que matasse seu pai ou seu senhor (no sistema feudal). Já os casos de crimes cometidos por clérigos eram julgados pelo Clero a partir das leis eclesiásticas. Após o julgamento e estabelecimento da pena o réu era encaminhado ao Estado que avaliaria e mandaria executar ou não a sentença estabelecida pelo Clero. Neste ponto

fica evidente o início do processo de centralização do poder no Estado, pois somente a este passa a ser cabível a execução da pena, mesmo quando o crime ocorria dentro da estrutura da Igreja.

Após sua elaboração e publicação em 1446, as Ordenações Afonsinas passaram por alterações quando novamente editadas. O trabalho dos juristas era de inserir no corpo das leis e das penas as novas definições que as relações sociais exigiram ou que o primeiro trabalho de compilação não dera conta. Para agravar as dificuldades dos juristas era caro e lento o processo de reprodução dos textos, o que limitava a disponibilidade das Ordenações a todo o Reino.

Buscando sanar o problema da difusão das leis válidas no Reino Dom Manuel (rei entre 1495 e 1521) mandou compilar novamente as Ordenações em 1512. Seguiram-se várias cópias e substituições dos cinco Livros das Ordenações sempre com atualização, até que em 1521 o Rei mandou publicar sua última versão com o nome de Ordenações Manoelinas. De fato as penas não sofreram grandes alterações entre as Ordenações Afonsinas e Manoelinas. A diferença maior foi a retirada das penas mais violentas, como o corte das mãos e a morte por fogueira em praça pública. Outra diferença foi o formato de redação onde nas Ordenações Manoelinas o Título I do Livro V iniciou definindo os procedimentos necessários ao processo de julgamento dos acusados, o que lhe diferenciou significativamente do Título I do Livro V das Ordenações Afonsinas. Fora isto, as penas continuaram sendo estabelecidas em função do tipo de crime e da origem dos envolvidos.

Durante o período das Ordenações Manoelinas diversas foram as reproduções dos cinco Livros e a publicação extra de textos contendo novas leis e definições de crimes e penas. Como mostrou Pieroni (2001), o trabalho dos juízes era o de consultar sempre a última edição das Ordenações Manoelinas e um conjunto grande de leis e decretos esparsos que completavam a compilação de Dom Manuel. Durante quase um século da execução das Ordenações Manoelinas os novos decretos trouxeram alterações interessantes para análise. Uma delas foi a de não exilar mais os réus na Ilha de São Thomé e Príncipe e sim no Brasil. Ingressou desse modo o Brasil no texto da Lei portuguesa: cumprindo a função de “terra-presídio”.

Este é um ponto central para a análise das influências da África e América na formação do Estado Português. Isto porque a descoberta do Novo Mundo influenciou na reorganização das Ordenações, visto que elas passaram a adotar o exílio além-mar para certos crimes. Nas novas ordenações os crimes contra o Império e contra seus

funcionários eram punidos com a retirada dos bens e exílio de alguns anos nas colônias portuguesas na África ou no Brasil. A retirada dos bens dava-se de forma a incentivar a denúncia de réus porque dividia os valores adquiridos pela pena ao meio, cabendo metade ao Monarca e a metade ao denunciante. Outras penas foram estabelecidas àqueles que feriam a moral com o adultério ou a prostituição, e àqueles que atentavam contra o patrimônio de terceiros. Nos casos contra a moral as penas variavam: quando leves, ficavam estabelecidas multas e chibatadas públicas; quando médias, exílio por poucos anos na Ilha de São Thomé e Príncipe ou na África; e quando pesadas, um período de dois, dez ou mais anos no Brasil. O exílio no Brasil representava a pena máxima antes da morte e do trabalho perpétuo nos remos do convés dos navios. No caso daqueles que possuíam bens, mesmo nobres quando condenados, a pena de exílio era executada junto à retirada do patrimônio.

Essa inserção do Brasil e África como terras-presídio implicou um controle maior sobre os navios com destino às colônias a partir de 1547 quando uma normatização passou a exigir autorização por escrita do Governador da Casa Cível para partida de Portugal. O Governador devia estar ciente dos navios que partissem para o Brasil e da disponibilidade de enviar, através deles, os apenados condenados ao exílio além-mar. Para garantir o cumprimento da ordem ficou estabelecida multa ao capitão que partisse sem o conhecimento e consentimento do Governador da Casa Cível. Assim, o domínio além-mar exigiu um conjunto complementar de leis, das mais simples às mais complexas, bem como procedimentos e estrutura para cumpri-las. Trata-se de leis com função administrativa que tornaram mais complexa a administração do Reinado. No caso dos apenados uma nova lei exigiu a apresentação de carta oficial descrevendo seu crime e pena para desembarque no Brasil. Os casais condenados por adultério ou orgias passaram a ser destinados a capitânicas diferentes dentro da colônia portuguesa no Brasil. Expandiu-se desse modo para as colônias também o que seria mais tarde chamado de direito civil.

Em 1603 entrou em vigor a nova e última Ordenação do Reino de Portugal que influenciou o Brasil – as Ordenações Filipinas (1603-1830). Como apontou Pieroni (2001), as Ordenações Filipinas foram implantadas em uma época de deflagração do pensamento humanista no direito romano. Contudo no Reinado Português isso não mostrou ser forte influência. Tal constatação resulta porque a compilação do “novo” conjunto de leis foi determinada pelo Rei de Portugal Felipe I, de nacionalidade espanhola. Importava ao Rei reunir todas as leis em vigor em uma única coleção sem,

no entanto, causar desconforto aos portugueses. Para tanto seus juristas buscaram as Ordenações Manoelinas, as publicações chamadas Extravagantes que tratavam de temas extras e outras leis e decretos emitidos durante o reinado de Dom Manoel. Além da compilação de todas estas leis e decretos, algumas poucas leis foram retiradas tornando as punições mais brandas. Assim as Ordenações Filipinas, implantadas somente no reinado de Felipe II (1603), não trouxeram inovações e seguiram a estrutura daquelas ordenações anteriores. Tamanha foi a semelhança e conservadorismo das Ordenações Filipinas em relação às leis e decretos portugueses anteriores que após o fim da dominação de Castela sobre Portugal o novo Rei Dom João IV revalidou-as. A característica principal mantida nas Ordenações Filipinas em relação ao direito que vigorou em Portugal desde o século XV foi a inspiração no Direito Imperial, no Código de Justiniano e no Direito Canônico. Assim violar as Ordenações Filipinas significava desrespeitar o Rei, mas em muitos casos significava também profanar a ordem divina.

O Livro V das Ordenações Filipinas trouxe no Título II as leis que tratavam de delitos de negação ou blasfema contra Deus ou santos. Nesse título constavam penas diferenciadas ao réu conforme sua origem – uma característica constante das ordenações do Reino. A lei estabelecia que sendo fidalgo a pena fosse multa de “vinte cruzados” e degredo de um ano na África. Sendo cavaleiro ou escudeiro a pena era multa de “quatro mil reis” e degredo de um ano para a África. Mas sendo peão (homem comum), a pena era “trinta açoites ao pé do Pelourinho com braço e pagão” e multa de “dois mil réis”. Esta lei também estabeleceu tratamento para reincidência no crime, sendo o dobro da pena para a segunda infração e para a terceira vez cabia a pena segunda acrescida de degredo de três anos para a África e, no caso do peão, três anos de trabalho remando no porão dos barcos (pena chamada de envio às Galés).

Mas as Ordenações Filipinas ganham destaque na presente análise porque nelas apareceram títulos específicos sobre o escravo africano. É mais perceptível nessas mudanças feitas na legislação para controlar as novas relações como a África e Brasil. O Título XLI do Livro V, por exemplo, tratou do escravo que ferisse ou assassinasse seu senhor ou o filho do seu senhor. Para o escravo que matasse a pena iniciava com atenazar, em seguida ter as duas mãos decepadas e por fim ser enforcado. Se os ferimentos que cometesse não levassem à morte do senhor ou familiar então a pena era a forca. Mas se não ferisse, tendo simplesmente ameaçado seu patrão ou filho de seu patrão com arma, a pena era ser açoitado publicamente com braço e pregão, e ter uma mão decepada.

Das Ordenações Filipinas (1603-1830) dois aspectos merecem ser destacados. Um deles são as novas leis sobre os escravos que foram escritas como Extravagantes durante as Ordenações Manoelinas (1512-1603) e somente em 1603 ingressam em um livro das ordenações. Outro aspecto é que estabeleceram uma clara colocação da África e do Brasil na hierarquização do Império Português.

Aspecto relevante para este artigo é a diferenciação social estabelecida entre o português e o escravo. A legislação extravagante do período foi elaborada como resposta às exigências que o contato com os novos povos trouxe ao europeu. Era necessário reger e controlar as novas gentes e a interação social. Neste aspecto, as novas leis também refletem o “local” que os novos povos passaram a ocupar na organização da sociedade europeia, bem como no imaginário coletivo pelos séculos vindouros. Ao africano e ao índio americano foram reservadas penas severas, características da época. Diante do contrato com esses povos o europeu precisava ser diferenciado, motivo pelo qual o exílio se tornou útil em detrimento das penas corporais agora aplicadas aos escravos e índios.

Novas gentes na formação da Europa

A análise das Ordenações do Reino Português mostra que a legislação teve dois papéis importantes naquele momento. Um porque constituiu o esforço de centralização do poder no monarca, fato que em Portugal foi fundamental à emergência do Estado Moderno. E o mesmo pode ser generalizado à Europa. Outro porque através delas o Império português organizou seus domínios, inserindo as novas terras e os novos povos na sua estratificação social. Por isto um olhar atento às Ordenações permite identificar as manobras do poder monárquico para assegurar o domínio sobre as novas terras na África e na América, bem como controlar as relações estabelecidas com estes novos domínios e suas gentes. Mais ainda, a análise das Ordenações do Reino de Portugal permite identificar um processo mediante o qual a sociedade europeia buscou compreender-se e identificar-se em contraposição aos povos da África e América. Deste modo, a legislação penal presente nas Ordenações hierarquizou terras e povos, servindo como discurso e justificando as práticas de hierarquia social antigas na Europa e reformuladas com os novos domínios.

Um primeiro aspecto neste sentido diz respeito à referência que fizeram as Ordenações Afonsinas (1446-1512) sobre o poder do Rei emanar da Providência Divina. O Cristianismo e a Igreja Católica serviram para legitimar o poder do Rei, bem como para justificar o tipo de relações estabelecidas com os novos povos: o europeu tinha a obrigação de catequizar o selvagem, tornando-o homem aceito por Deus. Diante da sociedade europeia a ideologia cristã justificou e camuflou o objetivo maior da expansão do Império português que era, sobretudo, a ampliação do poder monárquico.

Deste modo, a ideologia cristã deu sentido coletivo aos grandes gastos para o estabelecimento dos novos domínios do Império português, e principalmente atribuiu um papel ao europeu nestas relações com os novos povos. Por isto a catequização dos novos povos e sua conversão ao cristianismo europeu foi um processo que visou à dominação. Mas os esforços da sociedade europeia em impor-se sobre os novos povos não parou na catequização, pois o estudo das Ordenações do Reino permite afirmar que isso se estendeu ao controle físico e coercitivo.

Tal controle é identificável nas Ordenações Filipinas (1603-1830), legislação implantada no mesmo período em que iniciou o emprego sistemático e em maior número de mão de obra escrava na colônia portuguesa na América. A lei trouxe ao escravo a severidade que já nas Ordenações Afonsinas de 1446 havia sido excluída aos europeus. O escravo do Brasil colônia que matasse seu senhor ou familiar era atezado vivo, tinha suas duas mãos decepadas e ao final era enforcado diante dos outros escravos. E como dito acima, para o escravo que ameaçasse verbalmente seu patrão ou familiar a lei de 1603 trouxe o açoite com braço e pregão, seguida pela amputação de uma mão diante dos demais escravos.

A imposição do cristianismo, a proibição de outros cultos religiosos e a utilização de penas violentas contra os índios e escravos (negros africanos) foi somente um aspecto da dominação europeia sobre as novas sociedades. Na sociedade europeia a África e a América eram regiões remotas, verdadeiramente assustadoras para aquela sociedade. Prova disto é a posição que ocupou a África e a América no cumprimento de penas estabelecidas pela lei nas Ordenações do Reino a partir de 1512. Este é o caso da pena de exílio por alguns anos na África ou no Brasil, atribuída pela lei àqueles que cometessem crimes contra o Império ou contra seus funcionários. Também era esta a pena atribuída àqueles que cometessem crimes contra a moral, no caso de adultério ou prostituição, ou contra o patrimônio de outros. Mas nesse caso havia uma clara hierarquia entre as penas, pois quando leve estabelecia multas e chibatadas públicas,

quando média estabelecia o exílio por poucos anos na Ilha de São Thomé e Príncipe ou mesmo na África, e quando pesada estabelecia um período de dez anos ou mais no Brasil.

Observa-se neste aspecto que as penas consideravam a América como o pior local de cumprir pena, ao menos no caso da América portuguesa pois outra já era a realidade da América espanhola. Esta hierarquização ocorria em função dos estágios diferenciados entre as regiões que compunham o Império português no período. Na ilha de São Thomé e Príncipe, e em parte na África, Portugal havia identificado uma complexidade maior nos povos lá residentes. Junto à extensão das terras e a organização dos novos povos, outro aspecto negativo atribuído à América eram as doenças tropicais. Este contexto fez com que dentre as colônias portuguesas, a da América fosse a que menos recebesse europeus residentes. Consequentemente, a América portuguesa representava no imaginário coletivo europeu o pior lugar para cumprir pena. Pior do que o exílio no Brasil era somente a condenação perpétua às galés ou a morte.

A partir do contato com a África e a América o emergente Estado Português configurou-se de modo que os novos povos e as novas terras fossem regrados pelas três Ordenações do Reino. Isto auxiliou na elaboração do etnocentrismo europeu português. Em face do africano e do índio americano, o português entendeu-se como civilizado. Por isto, catequizar, dominar e escravizar foram processos interligados à ocidentalização pré-capitalista. A partir dos contatos com o negro e o índio, a sociedade portuguesa ressignificou sua posição na teoria social, passando a compreender-se como povo civilizado, crente no único e verdadeiro deus, e com a missão de civilizar os demais povos. Nesse contexto, a legislação penal do Império e o cristianismo foram instrumento, e não fins, para o estabelecimento da ordem social emergente da relação entre a Europa, a África e a América.

Outros textos para o imaginário europeu

O etnocentrismo é uma característica de toda sociedade, como mostrou a Antropologia. Contudo, a ideia de civilização e processo civilizatório é característica da sociedade europeia. Em que pese sua utilização desde o Império Romano, é a partir de 1500 que o conceito interessa neste artigo. Isto porque o europeu, na medida em que se relacionou com os novos povos da África e América, se colocou como civilização.

Muitos textos acompanhados de xilogravuras ou pinturas contribuíram para o etnocentrismo europeu. Desde 1500 as navegações produziram relatórios de viagens carregadas de informações descritivas. Falavam da orientação nos mares, das terras, frutas, animais e povos. No Brasil atual há referência equivocada aos textos que produziram para o europeu o imaginário sobre o índio e o negro. Duas referências bastante citadas na bibliografia brasileira são a Carta de Pedro Vaz de Caminha e a Carta do Mestre João, ambas de 1500. Contudo, ambas ficaram arquivadas e inacessíveis por mais de dois séculos na Torre do Tombo em Lisboa, nunca tendo chegado às mãos do Rei ou lida pelos europeus da época. Deste modo, não há porque fazer referência a essas cartas como instrumentos de informação para o europeu.

Há, é certo, o papel desempenhado diante de diversos países da Europa por outros documentos textuais. Se de um modo Camões (*Lusíadas* publicado em 1572) deu pouca atenção aos povos das novas terras, por outro lado os não-portugueses dedicaram-se ao conhecimento do Brasil, do índio e do negro. Neste sentido Gandavo (*Tratado da Terra do Brasil* publicado em 1570 e *História da Província de Santa Cruz* publicado em 1576) criticou a falta de atenção dos textos português com os povos nativos. Diferente disso, os estrangeiros fizeram registros importantes sobre as novas gentes. Desse modo observar o impacto das suas obras sobre o imaginário europeu também interessa ao presente artigo⁷.

Nesse sentido mostrou Cunha (1990) que houve enfática narrativa imaginária nos primeiros textos estrangeiros sobre o Brasil, seus índios e negros escravizados. Seguiam esses textos as características da carta de Colombo, em parte descrevendo paisagens e povos, em parte criando estórias de monstros e canibalismo. De um modo ou de outro, certo é que os textos sobre as novas terras e povos provocaram no europeu a percepção de distanciamento em relação às novas gentes. Na medida em que o índio e o negro tornavam-se, supostamente, conhecidos pelo europeu, os europeus percebiam-se mais semelhantes aos outros e diferentes dos novos povos. Esse é o início da identidade do europeu, observável na diferenciação social presente nos textos da Lei aqui estudada, dos textos da época e dos séculos seguintes.

Além disso, as figuras de rituais indígenas, frutas e animais tornaram-se públicas na Europa francesa, inglesa e germânica. As narrativas transitavam entre a ideia de

⁷ Certo é que a análise dessas obras exige estudo próprio, algo que não é possível nesse artigo. Por isso a utilização de referências de estudos sobre elas no lugar da análise aprofundada sobre os textos como objeto.

“paraíso” e “canibalismo”, como mostrou Cunha (1990). O esforço de narrativas sérias sobre o Brasil e seus povos somente ocorreu no século XIX. Isto porque a primeira tentativa de escrita da história do Brasil data de 1810, feita pelo inglês Robert Southey. Depois desse são relevantes os trabalhos dos historiadores franceses, responsáveis por sistematizar no século XIX estudos sobre a história do Brasil (Medeiros, 2010).

Mas no século XIX os povos da África e Brasil produziram narrativas próprias nos diversos campos, inclusive aquelas que corroboraram o imaginário coletivo do europeu sobre os trópicos. Nesse sentido podem ser consideradas diversas obras produzidas naquele século nas Ciências Sociais e na Literatura brasileira.

Conclusões

Conclui o estudo que o papel desenvolvido pelas Ordenações do Reino e pelos relatórios foi o de fundamentar uma percepção sobre o exótico, o diferente e o natural que era enfatizado como inferior ao europeu. Mas este papel não compunha um objetivo autônomo dos seus autores, e sim dependeu do contexto da sociedade europeia que reelaborava naquele momento sua teoria social para compreender-se no mundo e com as outras sociedades.

Em termos teóricos esse artigo indica que cabe aos estudos Sociológicos e de Teoria Social Latino-Americana, profundamente marcados pela teoria da dependência, reconsiderarem a formação do pensamento europeu e dos seus Estados, identificando tais processos de formação como resultantes do encontro com os novos povos. Nesta perspectiva, o etnocentrismo e a ideia de civilização criada pelo europeu nos séculos seguintes a 1500 foi tentativa de reelabora sua identidade em oposição ao “homem natural” que existia nas sociedades africanas e americanas. Tal processo repercutiu inclusive na configuração dos Estados europeus mediante a formulação de leis, procedimentos administrativos e centralização de poder – características que foram fundamentais para que a Europa se mantivesse como centro de referência da teoria social. Assim também áreas como os Estudos Culturais têm sido marcadas pela percepção do centro sobre a periferia, situação que hoje o pensamento sociológico latino-americano questiona. Ao término desse artigo fica latente a necessidade de se repensar a Teoria Social a partir da “periferia”.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

Bosi, Alfredo. 1999. *Dialética da colonização*. Rio de Janeiro: Companhia das Letras.

Candido, Antonio. *Literatura e sociedade*. Rio de Janeiro: Ouro sobre Azul.

Chesnais, François. 1996. *A mundialização do capital*. São Paulo: Xamã.

Cunha, Manuela Carneiro da. 1999. *Imagens de índios do Brasil: o século XVI*. *Revista Estudos Avançados*. São Paulo: volume 4, n. 10, setembro a dezembro, p.91-110.

Hall, Stuart. 2006. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Rio de Janeiro: DP&A.

Harvey, David. 2009. *A condição pós-moderna: uma pesquisa sobre as origens da mudança cultural*. São Paulo: Loyola.

Ianni, Octavio. 2008. *Teorias da globalização*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

Medeiros, Bruno Franco. 2010. *Leituras do passado e narrativas sobre o Brasil nas primeiras décadas do século XIX: a contribuição francesa*. *Revista História da Historiografia*. Ouro Preto, número 4, março, p.88-103.

Meszaros, Istvan. 2011. *Para além do capital: rumo a uma teoria da transição*. São Paulo: Boitempo.

Pierangelli, José Henrique. 1980. *Códigos Penais do Brasil*. Bauru: Javoli.

Pieroni, Geraldo. 2001. *A pena do degredo nas ordenações do reino*. *Jus Navigandi (Teresina)*, vol.1. (disponível em www.jus2.uol.com.br e acessado em 16/05/10).

Sander, Benno. 2008. *Educação na América Latina: identidade e globalização*. *Revista Educação*. Porto Alegre: volume 31, número 2, maio a agosto, p.157-165.

Santos, Milton. 2001. *Por uma outra globalização*. Rio de Janeiro: Record.

Toma, Maristela. 2006. *A pena de degredo e a construção do império colonial português*. *Revista Métis (UCS)*. Caxias do Sul: volume 5, p.61-76.

Wolf, Eric. 2003. *Antropologia e poder*. Brasília: UnB.

INFLUÊNCIA DO IMAGINÁRIO NOS *DIÁLOGOS DAS GRANDEZAS DO BRASIL* DE AMBRÓSIO FERNANDES BRANDÃO¹

Márcia Maria de Melo ARAÚJO²

Tendo este trabalho o objetivo de investigar a influência do imaginário e da ideologia que embasou o tratamento do discurso presente em *Diálogos das grandezas do Brasil*, de Ambrósio Fernandes Brandão, seguimos, como metodologia e estratégias de ação, os termos teórico-práticos do método comparativista. Tais termos trazem a finalidade de se examinar, comentar e interpretar os diversos pronunciamentos textuais e culturais acerca da terra brasilis pelo cronista cuja autoria é atribuída aos *Diálogos das grandezas do Brasil*.

Especialmente no que diz respeito à visão da natureza e da gente nativa do Brasil Colonial, o ano de 1618 foi fundamental por registrar, em termos cronísticos, o potencial e a realidade da nova terra. Nesse ano, data a primeira edição dos *Diálogos das grandezas do Brasil*, quando seu autor, Ambrósio Fernandes Brandão, atuante senhor de engenho em Pernambuco e Paraíba, escreve importantes informações sobre a fauna, a flora, os costumes locais e a vida dos moradores do Brasil do século XVI.

Acerca do conhecimento das terras, da sua natureza e dos seus habitantes, vários cronistas escreveram, a partir dos seus pontos de vista ideológicos e imaginários, a respeito do Novo Mundo. Entretanto há que se avaliar que a conquista da América se garantiu principalmente em termos da construção de um discurso, em que aspectos do ideário do descobridor e do conquistador demonstraram-se tão eficientes quanto as suas próprias ações.

1 Este trabalho se apresenta como produto parcial do projeto de pesquisa intitulado Mulher Difamada e Mulher Defendida no Pensamento Medieval: Textos Fundadores, que, integrando a Rede Goiana de Pesquisa sobre a Mulher na Cultura e na Literatura Ocidental da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de Goiás (FAPEG), é coordenado pelo Prof. Dr. Pedro Carlos Louzada Fonseca, com apoio financeiro dessa Fundação para o período de 2014-2016. Conta também com o apoio da Pró-Reitoria de Pesquisa e Pós-Graduação (PrP) da Universidade Estadual de Goiás.

2 UEG, Curso de Letras Português/Inglês e suas respectivas literaturas, Departamento de Estudos Literários, Câmpus Pires do Rio, Rua Augusto Monteiro de Godoi, 56, Centro, 75200-000, Pires do Rio, Goiás, Brasil, E-mail: marcimelo@gmail.com.

Uma questão, que imediatamente ressalta sobre esse ideário, é o problema da alteridade da realidade étnica e antropológica dos gentios encontrados. A configuração dessa realidade seguia parâmetros alocléricos, na medida em que, da América, foram registradas percepções e informações filtradas por uma mundividência europeia constituída por imagens idealizadas, nas quais a imaginação muitas vezes tendia para o ideológico e o político, perdendo o seu caráter de faculdade lúdica. Igualmente, ocorreu a experiência do conhecimento da tradicional *orbis terrarum* que, em princípio, orientou a visão europeia da América.

Segundo Fonseca (2011), essa ideia da configuração do mundo fazia parte da compreensão medieval de que a distribuição das partes sólidas e líquidas do globo consistia numa proporção que tornava a extensão das terras habitáveis menor que sua contraparte líquida. A relação entre o estranho e o não familiar americanos e o “mesmo” europeu, resultante dessa comparação analógica, resumia-se, portanto, na ideia redutora de que a América seria tudo aquilo que positivamente não fosse europeu. Esse processo de identificação negativa é comumente encontrado nas afirmações de muitos cronistas mundonovistas, os quais, pautados em sua experiência etnocêntrica e cristianizada, afirmavam que os indígenas não tinham organização social, política, econômica e religiosa; enfim, que nada possuíam que pudesse identificar a realização racional e cultural do ser humano. É nesse sentido que Brandão, personagem que dialoga com Alviano nos *Diálogos das grandezas do Brasil*, ao ser questionado acerca de algum rito ou cerimônia de crença dos indígenas brasileiros, responde que eles não têm nenhum, entretanto é categórico ao dizer que se algum tipo de adoração fazem é ao diabo, ao qual dão o nome de *juruparim*. (Brandão, 1930: 266).

O curioso é que *juruparim* ou *jurupari* é o nome dado ao demônio íncubo, cuja explicação mais racional encontra-se no *Vocabulário da Conquista Espiritual*, de Baptista Caetano, que coloca o nome *y-ur-upá ri* com o significado de *o que vem a, ou sobre a cama*, porque encerra a ideia de pesadelo que essa palavra exprime nos dicionários tupis, e que o índio, por não conseguir explicar, atribuía a causas sobrenaturais, como a visita de um gênio malfazejo enquanto dormiam. Isso nos faz lembrar do mais antigo manual contra feitiçaria escrito sob encomenda papal por Heinrich Kramer e James Sprenger (1973), o *Malleus maleficarum* [O martelo das feiticeiras]. Ao tratarem do assunto, os dois inquisidores discorrem sobre um rol de seres monstruosos de diversas origens, provenientes da paternidade de silvanos e de faunos. Tais criaturas, vulgarmente chamadas de íncubos, foram confirmadas e

testemunhadas, por pessoas dignas de confiança, como despudorados sedutores de mulheres, consumando com elas a sua união demoníaca (Kramer; Sprenger, 1973: 166-167, 169).

Segundo o estabelecido pela doutrina religiosa, se aos demônios não era permitido por Deus gerar diretamente descendentes entre os humanos, no entanto recorriam eles a uma astuciosa maneira, bem característica da sua ardilosa natureza: recolhiam o sêmen de um homem, fazendo-se de súcubo e transmitiam-no a uma mulher, fazendo-se de incubo. Mais especificamente na Questão III da Primeira Parte, o *Malleus maleficarum* resolve, de modo categórico, essa problemática da procriação de seres humanos por demônios incubos e súcubos, dizendo que a resposta afirmativa era de credo católico e que a negativa era contrária não só às palavras dos santos, mas também da Santa Escritura. Portanto, para chegar a tal conclusão, amparava-se em pressupostos bíblicos, em pronunciamentos de santos doutores da Igreja (Agostinho, Gregório e outros) e em outras tantas doudas autoridades (Guilherme de Auvergne, Tomás de Cantimpré, dentre elas) (Kramer; Sprenger, 1973: 168).

Ressalte-se que, nos *Diálogos das grandezas do Brasil*, trata-se de um demônio incubo e não súcubo, o que confere certo poder de destruição naturalmente atribuído ao feminino. Nota-se que marcas desse discurso encontram-se presentes no discurso de Ambrósio Fernandes Brandão por meio de suas personagens. Desse modo, torna-se pertinente falarmos um pouco sobre esse cronista.

Sobre Ambrósio Fernandes Brandão, na verdade, pouco se sabe a seu respeito, tão-somente que, nascido em 1555 em Lisboa, atuara durante algum tempo como capitão de uma companhia de infantaria e, posteriormente, se estabeleceu no Brasil como senhor de engenho e cristão-novo, assim designados judeus e muçulmanos convertidos ao cristianismo, em contraposição aos cristãos-velhos. Este termo designava os católicos, sejam eles portugueses ou espanhóis, descendentes diretos dos cristãos que resistiram à dominação dos mouros e os expulsaram da península ibérica no século XII. Assim, esse termo também era utilizado para designar a não descendência de judeus, presumindo-se, de tal modo, que, nessa época, o cristão-velho possuía um *status* superior ao cristão-novo.

De acordo com a Fundação Joaquim Nabuco (2012), a primeira presença documentada de cristãos-novos no Brasil data de 1542, em que é relatada a doação de terras para a construção do Engenho Camaragibe, em Pernambuco, entre outras doações, com finalidade de fixar permanência de pessoas que vinham de Portugal,

principalmente. Esse documento faz referência a ação do Santo Ofício no Brasil, pontuando um episódio inédito no Brasil Colonial, que é a visita de Heitor Furtado de Mendonça, responsável pela fiscalização de atos relacionados à inquisição:

A presença do visitador Heitor Furtado de Mendonça (sic), em Pernambuco, foi a primeira investida da Congregação do Santo Ofício na fiscalização do comportamento dos seus habitantes nos primeiros anos da colonização. A propósito de investigar práticas judaicas, entre cristãos-novos e velhos aqui radicados, alguns deles fugidos dos tribunais da Inquisição de Lisboa, tal devassa veio a revelar costumes outros, segredos guardados a sete chaves pela sociedade de então. (Nabuco, 2012).

A visita desse inquisidor à colônia marcou a vida dos seus habitantes porque, de certa forma, teriam que testemunhar sobre o próprio comportamento ou o de seu vizinho. Ainda, no mesmo referido documento constam informações a respeito de Ambrósio Fernandes Brandão como proprietário de terras em São Lourenço da Mata, interior de Pernambuco, duas vezes convocado pelo Tribunal do Santo Ofício – uma, para ser testemunho no processo contra Bento Teixeira, também cristão-novo, poeta residente em Pernambuco, autor de *Prosopopéia*; e a outra, para defender-se de acusações de práticas judaicas, por guardar os dias de sábado. Outra informação, é que viveu cerca de 25 anos no Brasil, primeiramente em Olinda (de 1583 a 1597) e depois na Paraíba (de 1607 a 1618), em ambas como senhor de engenho, nada constando sobre a autoria dos *Diálogos das grandezas do Brasil* ou de algum outro trabalho como cronista.

Dos *Diálogos das grandezas do Brasil* sobraram dois apógrafos, um se encontra na Universidade de Leiden, na Holanda, doado pela rainha Cristina da Suécia, e o outro, na Biblioteca Nacional de Lisboa. Deste seria a origem da publicação feita do “Dialogo I”, por José Feliciano de Castilho, na revista semanal *Iris*, no Rio de Janeiro, em 1848. Do primeiro apógrafo, Francisco Adolpho de Varnhagen extraiu um manuscrito em 1874, que desejou publicar no Brasil, por supor ser a terra natal do autor. Com essa intenção, em 1877, Varnhagen entrega uma cópia a José de Vasconcellos, redator do *Jornal do Recife*, que providencia edição na Revista do Instituto Archeologico Pernambucano, nos n. 28 (jan.-mar. 1883), 31 (out. 1886), 32 (abr. 1887) e 33 (ago. 1887). Em 1900 é a vez de Capistrano de Abreu tentar a reedição dos *Diálogos* pelo *Diário Oficial*, no Rio de Janeiro, entretanto sem êxito. Como resultado deixa dois artigos no *Jornal do Commercio*, um do dia 24 de novembro de 1900 e o outro de 24 de setembro de 1901.

Em 1930, quando publicada a obra pela Academia Brasileira, com introdução de Capistrano de Abreu e notas de Rodolpho Garcia, que é a edição usada para este trabalho, ainda não havia uma certeza sobre quem teria sido seu autor. Tanto é que na capa dessa edição não aparece o nome do autor. Entretanto, Capistrano, na Introdução, que trata-se do segundo artigo escrito no *Jornal do Commercio*, aponta indícios de que o autor era português e provavelmente tratava-se de Ambrósio Fernandes Brandão, como pode ser lido no excerto seguinte:

Barcia afirma que o autor dos *Dialogos* se chamava Brandão, e era vizinho de Pernambuco. Provavelmente conclui isto da leitura do livro. A conclusão nada tem de repugnante: podia apresentar-se com o nome ligeiramente alatinado, como sem alatinamento aparece Garcia da Orta em seus *Coloquios*, que o nosso autor conhecia.

Os documentos contemporaneos falam em diversos Brandões: o que tem mais probabilidades, ou ante o único a ter probabilidades a seu favor, **chamava-se Ambrosio Fernandes Brandão**, e a respeito d'elle encontra-se o seguinte na *Historia* de Frei Vicente do Salvador, e em uma sesmaria descoberta pelo meritorio Irineu Joffily:

Morava em Pernambuco em 1583, e acompanhou Martim Leitão em uma de suas expedições contra os Francezes e Indios do Parahiba, no posto de capitão de mercadores.

Antes de 1613 estabeleceu-se na Parahiba, foi por muitas vezes como capitão de infantaria á guerra contra os gentios Petiguares e Francezes.

Antes de 1613 possuia dois engenhos proximos á séde da Capitania chamados Inabi, por outro nome de Santos Cosme e Damião, e o do Meio ou São Gabriel.

Em 1613 pediu para fazer outro engenho na ribeira de Gurgau, uma sesmaria, que de facto lhe foi concedida a 27 de Novembro de 1613.

Ignora-se quando falleceu; já não era dos vivos quando os Hollandezes tomaram a Parahiba. Os herdeiros de Brandão emigraram; a Companhia das Indias Occidentaes confiscou os tres engenhos, vendeu-os a um negociante de Amsterdam chamado Isaac de Rasiere, que ao Inobi chrisinou Amistel, ao de São Gabriel chrisinou Middelburg, ao de baixo chrisinou La Rasiere. (Brandão, 1930: 20-21, grifo nosso).

Capistrano de Abreu reconhece, em Ambrósio Fernandes Brandão, uma formação retórica e prática, seguida de um discurso possuidor de encantamento nas palavras e, ao mesmo tempo, um espírito altaneiro e perscrutador, aberto a fatos novos:

Era homem de instrução: conhecia o latim, a língua literária e científica da época e lêra os livros representativos da ciência coeva: Aristóteles, Dioscorides, Vatablo, Juntino; sabia a história, a geographia, a produção de Portugal e de suas colônias, e dispunha de inteligência extremamente clara, cuja força se manifesta na precisão com que trata dos objectos, como por exemplo a pólvora, o açúcar, a farinha de mandioca, o papel; no modo por que subordina os factos mais diversos a categorias simples, como quando reduz os moradores do Brasil a cinco condições de gente, dos modos de adquirir fortuna a seis; distribue a vida animal pelos elementos, desfia a inutilidade do commercio da Índia e dispõe as arvores silvestres em hortas e jardins (fim do Diálogo quarto).

Não era um espírito simplesmente contemplativo, occupava-o o lado pratico, a applicação possível. A larga navegabilidade do Amazonas suscita a idéa de aproveitá-la para as communicações com o Perú; a existencia de aves rapineiras lembra a caça de alenaria; mesmo a secreção mephitica da jaguatataca antolha-se aproveitavel na ordem militar; fazia ou mandava fazer experiencias por conta propria, preparou anil para mostrar que a terra podia dar do melhor, fez examinar em Portugal uma especie de madeira, que lhe pareceu propria ao preparo da tinta de escrever. (Brandão, 1930: 10).

Reforçando a ideia de Capistrano de Abreu, Rodolpho Garcia acrescenta que Ambrósio Fernandes Brandão havia sido um dos feitores ou escrevões de Bento Dias de Santiago, contratador dos dízimos que pertenciam à fazenda real nas capitâneas da Bahia, Pernambuco e Itamaracá. Segundo Garcia, Ambrósio Fernandes Brandão, assim como Nuno Alvares, foi denunciado, acusado de blasfêmia e heresia pelo padre Francisco Pinto Doutel, vigário de São Lourenço, perante a mesa do Santo Officio, em 1591. Brandão e Alvares eram cristãos-novos, “correligionários, exerciam cargos identicos e deviam ser amigos”, aponta Garcia (Brandão, 1930: 22). Daí provêm os indícios que levaram Rodolpho Garcia a concluir que os interlocutores dos *Diálogos das grandezas do Brasil*, Brandônio e Alviano, seriam Ambrósio Fernandes Brandão e Nuno Alvares, respectivamente.

As considerações de Rodolpho Garcia abrem caminho para a relevância de motivos figurativos e mentais do imaginário medieval no discurso cronístico das descobertas e da conquista da América, ilustrados pelo diálogo, forma esta largamente usada nessa época. Ambrósio Fernandes Brandão, por meio de sua escrita registra uma profusão de motivos e uma variedade de formas, apresentando o lastro da tradição medieval, ligada ao imaginário de natureza mítica, lendária e fabular. Essa herança pode

ser observada nos motivos, tropos, *topoi* e modalidade literária escolhida pelo cronista para suas elucubrações a respeito das coisas do Brasil.

Com interesses voltados para a exploração material e política das terras brasileiras, os *Diálogos das Grandezas do Brasil*, ao classificarem os animais da colônia segundo a sua imensa variedade em distribuição pelos elementos cósmicos (ar, fogo, água e terra), apesar de não apresentar marcas mais visíveis de consideração teológica, ainda refletiam aquela mesma atitude da cultura bestiária de encontrar-se em estado de um constante maravilhar-se frente à natureza e ao mundo. Essa teoria da distribuição dos animais pelos quatro elementos do cosmo, divulgada por Aristóteles, mas primeiramente formulada por Empédocles, foi bastante preferida pelos naturalistas medievais e mesmo renascentistas. A aceitação desse sistema classificatório, por parte dos medievais, satisfazia plenamente a ideia da tradição judaico-cristã de que, a partir dos ensinamentos bíblicos, Deus havia criado todos os seres perfeitos e em número limitado em gênero e em espécie, dentro da sua própria natureza e do seu meio ambiente; fato que atestava o poder da sua vontade e onisciência. Essa premissa viria a servir a vários debates escolásticos, preocupados com a definição de conceitos e de coisas em função da sua natureza e das suas propriedades.

No Diálogo quinto, Brandônio, imaginando haver relatado todas as grandezas do Brasil, se mostra apreensivo por perceber que, ainda, muitas outras coisas deviam ser tratadas, como as aves de diversas qualidades, habitantes do espaço brasileiro, peixes de diferentes formas e natureza, ainda desconhecidos, e animais silvestres, de estranhas figuras e inclinações. Mais uma vez, Brandão utiliza, os elementos cósmicos, desta vez se vale do ar, para iniciar seu discurso sobre as aves.

Estas cousas me faziam grande carranca pera me haver de retirar do prometido; mas, vendo que o não podia fazer sem ficar mal reputado, arrazei-me a passar avante, com descorrer por aquellas cousas que os elementos que rodeam a terra do Brasil encerram dentro de si, sem tratar do mais alevantado delles, que é o fogo, porque de todo o tenho por esteril, que a salamandra, que se diz criar-se nelle, entendo por fabulosa; porque, quando as houvera, nas fornalhas dos engenhos de fazer assucares do Brasil, que sempre ardem em fogo vivo, se deveram de achar. E como o seu consorte mais vizinho é o ar, quero começar por elle o que pretendo, que será tratar das aves, assim domesticas, como agreste, que se acham por todo este terreno. (Brandão, 1930: 216).

Sobre as aves, Brandônio começa pelas domésticas a exemplo de galinhas, galipabos, pombas e patos, além de outras que se acham pelos bosques e campos como jacus, mutuns, manbus, que acabam por servir aos moradores da terra, quase como as domésticas. Dentro de um prisma mais exótico acham-se os anuns, cujo canto assemelha-se a choro, e que, além da cor preta tristonha, não têm sangue. A respeito disso, Alviano diz ser coisa nova para ele, que nunca ouvira dizer de ave que não carecesse totalmente de sangue, no que é retrucado por Brandônio que apenas diz que esses pássaros não o têm e continua seu discurso falando de outros pássaros, como as *Hyendayas*. Alviano retribui uma comparação destas com as harpias, porque as primeiras descem as fraldas do mar e atacam os milharais, sendo inoportunas e de difícil controle. Brandônio explica que já vira alguns homens em afronta com tais aves e que “não basta grandes gritos nem estrondos de bacias, nem o matarem-nas ás pancadas, pera se desviarem das milharadas”, e consente a comparação que Alviano faz sobre as harpias ao dizer que se “tiveram o rosto da feição que os poetas as pintam, não duvidara que eram as proprias”. (Brandão, 1930: 218).

Interessante também é a descrição do gurainguetá, um passáro de estranha qualidade, que o cronista deseja não fazer grandes comentários para não se alongar e descrever sobre outras, mas que Alviano pede que diga tudo o que sabe a respeito. No que segue a descrição:

Este pássaro tem tão grande amor aos filhos, que, pera os não furtarem, vai lavrar o seu ninho de ordinario a par de alguma toca, aonde as abelhas lavram mel, as quaes, por esta maneira, lhe ficam servindo de guardas dos filhos, porque, como todos arreceiam de se avizinhar a ellas, temendo o seu aspero agulhão, ficam os filhos livres de perigo; aos quaes mostram tanto amor, que, pera effeito de os sustentar, se vão lançar por entre alguns bichos, que se lhe apegam nas carnes, sem arreceiarem que lh'a comam, havendo por cousa suave padecerem as dôres que elles lhe causam a troco de terem, por esta via, a sustentação certa pera os filhos, a que os dão a comer, quando têm fome, e só pera isto os trazem tanto á mão; e estes passaros são emplumados de varias côres. (Brandão, 1930: 219).

A esse respeito, Fonseca (2011) observa uma aproximação com os bestiários, espécies de manuais bastante cultivados no período medieval, que tratam da descrição de animais em referência à sua natureza, meio ambiente e traços comportamentais, com frequentes correspondências exemplares com os seres humanos. Os bestiários geralmente associam os animais a ensinamentos relativos à boa conduta baseada em

princípios e em preceitos da moral cristã, uma vez que feito por um pensamento analógico arbitrário, notadamente orientado pela mentalidade religiosa, adquirindo um caráter simbólico e metafórico.

Ao ouvir a descrição do gurainguetá, Alviano responde que “Não se escreve mais dos pelicanos para encarecimento do amor que têm aos filhos” (Brandão, 1930: 219). Daí, o motivo de remeter aos bestiários. Pois o pelicano, nesses livros, são tratados como animais cristológicos por darem sua vida para que o filho não pereça.

Comparativamente, em *Tratados da terra e gente do Brasil* de Fernão Cardim (1997), o imaginário bestiário medieval não comparece disseminado com representações tipológicas emblemáticas, como é o caso de algumas referências notadas nos *Diálogos das grandezas do Brasil*, em que, por exemplo, a fênix e o pelicano – aves de significativa importância nos bestiários, dada a sua marcada simbologia cristológica – servem de sugestivo contraponto para a caracterização, respectivamente, dos pássaros *gurainguetás*, aos quais já nos referimos, e das serpentes *boaçus*, espécimes da intrigante fauna brasileira. Sobre a boaçu, assim comenta Brandônio, primeiramente discursando sobre a grande variedade de cobras existentes naquelas plagas:

Não quero calar as diferentes castas de cobras peçonhentas, que se acham por toda esta provincia, como são jararacas, saracucús, cobra de coral, e outra a que chamam cascavel, porque tem uns nós no rabo semelhantes a elles, e quando os meneia com força formam um som que se parece com elles. Estas todas são peçonhentissimas, e matam as pessoas a que mordem em breve termo, e por isso são mui temidas. Outra sorte ha tambem de cobra, muito mais grande, a que chama boaçú, e nós cobra de veado, porque comem, engulindo um inteiro, quando o tomam. Caçam dependuradas sobre arvores, e de salto fazem a sua presa; e já succedeu arremessarem-se a homens que mataram, com lhes metterem o rabo pelo sesso, por ser parte aonde logo acodem com elle. E destas semelhantes cobras vi eu uma tão grande que tenho temôr de dizer a sua grandeza, temendo de não ser crido, e se affirma tambem dellas uma cousa assás extranha, a qual é que, depois de mortas e comidas dos bichos, tornam a renascer como a Phenix, formando novamente sobre o espinhaço carne e espirito. (Brandão, 1930: 254).

O tema do renascimento, aqui percebido pela estranheza causada pelo fato de a boaçu renascer como a fênix, formando carne e espírito sobre o espinhaço, contrasta com o motivo da desfiguração bestial do brasilíndio, como iremos ver mais adiante. Ambrósio Fernandes Brandão, ao abordar a presença do demoníaco nos costumes e modos dos brasilíndios, condena-os pelos seus hábitos e pelos seus costumes impuros e

bestiais, tal como o que comenta Brandônio: “Costuma também este gentio, pera effeito de mostrar maior fereza e bizarria, furar o rosto pelo beijo de baixo e tambem pelas queixadas, por onde mettem umas pedras verdes ou brancas de feição de botoques, com as quaes têm pera si que andam galantes e gentis-homens”, ao que Alviano retruca: “Esse costume devia de lhes ensinar algum demonio, e á sua imitação o usam com darem maior mostra nelle de sua grande barbaridade”. (Brandão, 1930: 286).

Brandônio comenta o costume das índias de parirem no rio, onde se lavam e se recolhem a suas casas, onde acham o marido deitado na rede como se fosse ele que parira. Assim descreve Brandônio:

Tudo o que até agora tenho dito dos costumes destes Indios, foi fallar em geral; e vindo ao mais particular, primeiramente digo que, quando a este gentio lhe parem as mulheres, a primeira cousa que ellas fazem no instante que acabam de parir, e póde ser que ainda sem terem bem livrado, é ir-se metter no mais vizinho rio ou alagôa de agua fria, que acham, no qual se lavam muitas vezes, e, depois de bem lavadas se recolhem pera casa, aonde já acham o marido lançado sobre a rede em que costumam dormir, como se fôra elle o que parira, e alli o regalam, e é visitado dos parentes e amigos, e a parida se exercita nos officios manuaes de casa, fazendo o comer, e indo buscar agua ao rio, e lenha ao matto, como se nunca parira. (Brandão, 1930: 267).

A respeito desse costume, Rodolpho Garcia, em notas, comenta ser um fato muito comum entre os povos naturais, “denominado *couvade* ou choco, e pertence ao mesmo circulo de idéas primitivas em que se encontram a exogamia, o totemismo e a anthropophagia” (Brandão, 1930: 292). O Brasil oferece os casos de *couvade* mais típicos e menos conhecidos, como pode ser comprovado pelo recenseamento de Rudolph R Schuller, no *Boletim do Museu Goeldi* (v. 6, p. 236-245), com extensa bibliografia a respeito.

Sobre esse costume, Alviano assim comenta: “Não póde haver mais barbaro costume desse que me tendes referido; e creio que por todo o mundo se não achara seu semelhante, nem era lícito que houvesse senão entre estes Indios, que não faço differença delles ás brutas feras”. (Brandão, 1930: 268).

Ainda sobre os costumes dos gentios, em outra passagem dos *Diálogos das grandezas do Brasil*, Brandônio, de forma arguta, informa a Alviano que aos índios falta bom entendimento, que ficam cegos com os feiticeiros, que usam de sua falsidade

e mentira para enganá-los. Nessa mesma esteira está o discurso de Gabriel Soares de Souza no *Tratado descritivo do Brasil em 1587*, onde escreve que:

Entre este gentio Tupinambá ha grandes feiticeiros, que têm este nome entre elles, por lhe metterem em cabeça mil mentiras; os quaes feiticeiros vivem em casa apartada cada um por si, a qual é muito escura e tem a porta muito pequena, pela qual não ousa ninguém de entrar em sua casa, nem de lhe tocar em cousa della; os quaes pela maior parte não sabem nada, e para se fazerem estimar e temer tomam este officio, por entenderem com quanta facilidade se mette em cabeça a esta gente qualquer cousa; mas ha alguns que fallam com os diabos, que os espancam muitas vezes, os quaes os fazem muitas vezes ficar em falta com o que dizem; pelo que não são tão cridos dos indios como temidos. (Souza, 1987: 322).

Tanto Gabriel Soares de Souza quanto Ambrósio Fernandes Brandão comentam que os pajés dos índios não são legítimos feiticeiros, devendo-se à falta de um governo mais racional entre os indígenas, que terminam acreditando, por suas superstições naturais, em mentiras e falsidades pregadas pelos ditos feiticeiros. Na passagem a seguir, Brandão comenta a respeito desses feiticeiros que, com suas profecias e superstições, lançam os índios em situações complicadas, chegando mesmo a miséria, como na história narrada a Alviano.

Nada basta a lhes tirar do pensamento semelhante erronia, em que seus pais os puzeram, com haverem já recebido grandissimos damnos por darem credito a estes feiticeiros; e, pera prova disto, vos quero contar uma historia assás galante, a qual foi que nos tempos passados houve um feiticeiro destes, que affirmou aos indios que a terra, pera adiante, havia de produzir os frutos de por si, sem nunhuma cultra nem beneficio; portanto que bem poderiam todos folgar e dar-se á bôa vida com se lançarem a dormir, porque a terra teria cuidado de lhes acudir com os mantimentos a seu tempo. Tanto credito lhe deram os pobres indios, que o fizeram da maneira que lhes elle aconselhou, com virem a padecer, por esta via, a mais trabalhosa fome, que nunca se sabe haver neste Estado; em tanto que chegaram, obrigados da necessidade, a se venderem a si e as mulheres e filhos por uma espiga de milho, que não pôde ser maior miseria. (Brandão, 1930: 274).

Alviano, mais que depressa, os compara aos bugios, espécies de macacos, que desprovidos de uma maior racionalidade se deixam prender porque não conseguem largar o que apanharam:

Comparo isso ao dos bugios, que me contastes, que mettiam a mão pela boca da botija vasia, e depois a não podiam tirar, e por não saberem largar o que apanharam se deixavam captivar; donde infiro que gentes que a semelhante

cousa dão credito, devem de ser da maneira dos mesmos bugios. (Brandão, 1930: 274).

Alviano refere-se a descrição dos bugios feita por Brandônio, destacando esses animais por características que se assemelham aos seres humanos. Nos *Dialógos* de Brandão, esses animais recebem um tratamento mais elaborado, portadores de qualidades admiráveis. Ao discorrer sobre as diferentes habilidades e costumes dos bugios, Brandônio dá um toque fabuloso a esses animais, que devido a suas habilidades e capacidade de organização mais aproximadas da racionalidade humana, parecem receber um *status* superior ao dado aos brasílios. Embora o bestiário não trata dessa casta de animais, há o símio, nele tratado, que recebe uma forte carga negativa ao ser referido ao Demônio. Dessa forma o brasílios mais se aproxima dessa carga negativa encontrada nos símios dos bestiários. Essa maneira de perceber o outro indígena, numa espécie de silogismo, no qual o índio é retratado com atitudes e comportamento de animais, como o de um símio, e alguns animais, como os bugios, reconhecidos por suas qualidades humanas, marca uma das estratégias retóricas usadas no discurso controlador e dominante do colonizador europeu.

Desse modo, a bestialização ou animalização do ameríndio se verifica em consonância com critérios muito semelhantes aos do bestiário medieval, sendo o nativo descrito, tal como os animais, como movidos por atributos próprios da brutalidade, ambos acostumados à liberdade natural e governados por seus próprios instintos. O bestiário definia e classificava como *bestas* aqueles animais que, pela sua própria natureza, tendem à violência e à brutalidade, regidos por seus próprios e irrefreáveis instintos selvagens (White, 1984: 7).

Ao dialogar com Alviano sobre os tipos de onças e tigres perseguidores do gado doméstico, Brandônio afirma que esse tipo de animal não mata homem branco, mas o mesmo não acontece a índios e negros:

ALVIANO

Folgára de saber se assim como accomette e mata o gado, o faz também á gente.

BRANDÔNIO

A homem branco não ouvi dizer nunca que matassem, mas aos índios e negros de Guiné sim, quando se acham muito famintos. Também ha outra sorte desta mesma especie, de menor corpo, a que chamam *susurana*, que costuma de matar alguns bezeros e gado miudo. Não são tão damnhos como os outros. (Brandão, 1930: 253-254).

Como pode ser percebido nas palavras de Brandônio, na passagem anterior, o índio e o negro não escapam de um discurso inferiorizante, com uma elaborada justificativa retórica em que se percebe a proximidade com a animalização ou bestialização ideológica do gentio, com o fim de, ainda que somente aos olhos desse conquistador, ironicamente validar o seu discurso. Em várias passagens, o indígena é retratado com atitudes e comportamentos animais, equacionado a uma condição não apenas animalizada, mas também, por vezes, abaixo dela.

Essa mesma maneira de animalização do índio pode ser vista em diferentes cronistas, como Gabriel Soares de Souza, Pero Magalhães Gandavo e Simão de Vasconcelos, nos quais observa-se esse mesmo discurso quanto a configuração comportamental do índio. A implicação desse discurso remete a que, diferentemente dos animais que sempre seriam animais, os indígenas em sua condição de animais poderiam ser salvos dessa condição através do domínio e colonização do europeu. Sobre esse assunto, Fonseca (2011: 191) comenta o seguinte:

É bastante frequente na crônica colonial a presença de severas e discriminatórias observações feitas a propósito da ausência de uma forma de governo mais racional entre os indígenas. Eles são criticados por suas crenças e superstições naturais, por seus costumes primitivos de religiosidade, sexualidade, organização social e, sobretudo, por sua selvageria canibalesca. De qualquer forma, simiesco ou humano em sua forma silvestre degradada, o índio brasileiro não escapou da frequência como foi tratado pela tropologia colonialista da animalização ou bestialização do nativo.

Desse modo, pode-se perceber que os cronistas, mesmo que imbuídos de uma perspectiva humanista, têm dificuldade em reconhecer a diversidade cultural do indígena. Na crônica colonial, em particular nos *Diálogos das grandezas do Brasil*, os animais, principalmente por seu exotismo, apresentam marcas do bestiário e trazem motivações de cunho ideológico, pautadas no projeto da conquista e da colonização. Assim, os animais serviram de base para compor o quadro da visão da natureza do Brasil e dos brasilíndios, que, com seus hábitos e costumes, foram constantemente referidos em termos comparativos animais. O efeito final é uma carga metafórica e simbólica na qual índios e animais simbolizam uma terra selvagem a espera do dominador *logos* europeu.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Brandão, Ambrósio Fernandes. 1930. *Diálogos das grandezas do Brasil*. Rio de Janeiro: Officina Industrial Graphica.

Cardim, Fernão. 1997. *Tratados da Terra e Gente do Brasil*; Ana Maria de Azevedo (ed. lit). Lisboa: Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses.

Fonseca, Pedro Carlos Louzada. 2011. *Bestiário e discurso do gênero no descobrimento da América e na colonização do Brasil*. Bauru: Edusc.

Fundação Joaquim Nabuco. Disponível em: <<http://www.engenhocamaragibe.com.br/engenho-camaragibe-17.htm>>. Acesso em: 10 nov. 2012.

Kramer, Heirinch; Sprenger, James. 1973. *Malleus Maleficarum: Le marteau des sorcières*. Trad. Armand Danet. Paris: Plon.

Souza, Gabriel Soares de. 1987. *Tratado descritivo do Brasil em 1587*. São Paulo: Companhia Editora Nacional.

White, T. H. 1984. *The Book of Beasts: Being a Translation from a Latin Bestiary of the Twelfth Century Made and Edited by T. H. White*. New York: Dover Publications.

TEMPO, MISTÉRIO E LINGUAGEM: A REPRESENTAÇÃO NA HISTÓRIA DO FUTURO DO PADRE ANTÔNIO VIEIRA

Patricia de Freitas CAMARGO¹

RESUMO

Antônio Vieira (1608-1697) é considerado um dos maiores autores da língua portuguesa. A quantidade surpreendente de escritos que produziu é proporcional à riqueza de temas que tratou de modo retoricamente exemplar. No entanto, a apreciação positiva desse gigantesco legado não foi sempre unânime – e mesmo hoje não o é, sobretudo quando são considerados os diversos gêneros utilizados pelo jesuíta. O confronto dos diferentes juízos e seus critérios revela que as principais divergências têm origem não no gosto, mas na própria concepção de linguagem que estrutura aqueles textos: se a língua portuguesa se faz reconhecer no primor das palavras de Vieira, a concepção de linguagem que as estrutura revela uma descontinuidade profunda. É essa descontinuidade que motiva o exame atento dos fundamentos da linguagem e da representação encontrados num texto particularmente problemático: a *História do Futuro*. Seguindo os estudos pioneiros sobre as práticas de representação colonial de João Adolfo Hansen (1989, 2013) e Alcir Pécora (1994), coloco sob exame o modo pelo qual Vieira articula os conceitos de palavra e de discurso em relação à sua concepção de história, buscando compreender o ordenamento de sentido de palavras e de eventos a partir de uma perspectiva temporal particular – a escatologia cristã – em uma construção essencialmente imagética.

Os escritos de Antônio Vieira revelam todo um arcabouço conceitual que sustenta tanto a agudeza de sua forma quanto uma concepção retórica e teológica da própria linguagem e da representação de um modo geral. Compreender essa arquitetura de sentido é o passo necessário a qualquer leitura que procure dar conta das obras de Vieira de uma perspectiva historicamente informada.

PALAVRAS-CHAVE: Antônio Vieira; Retórica; Linguagem; História, Teologia política

A *História do Futuro* de Antônio Vieira é um objeto tão interessante quanto problemático: não é propriamente um livro, porque permaneceu inacabado, e sua composição foi cercada de constrangimento e polêmica. Os primeiros capítulos dessa *História* foram publicados por João Lúcio Azevedo apenas em 1918; outros fragmentos

¹ Doutora em Literatura Brasileira pela Universidade de São Paulo, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Departamento de Letras Clássicas e Vernáculas (São Paulo, Brasil). Endereço eletrônico: patricia.camargo@usp.br

provavelmente pertencentes à *História do Futuro* foram editados por Adma Fadul Muhana em 1994. Há ainda polêmica em torno do próprio estatuto dessa obra, como se constata pelo trabalho de Silvano Peloso (2005) que questiona a própria existência da *História do Futuro* como obra autônoma.

Entre fragmentos e hipóteses encontra-se uma edição póstuma do livro-exórdio da *História do Futuro: o Livro Anteprimeiro*. Trata-se de um texto também inacabado, escrito provavelmente entre os anos de 1649 e 1665 e impresso em Lisboa em 1718. A trajetória desse texto é incerta, e não há um manuscrito autógrafo, embora a página final conste dos papéis do processo de Antônio Vieira na Inquisição².

No entanto, essa imperfeição do livro não impediu que ele recebesse várias edições e fosse lido como obra profética, histórica ou literária. O *Livro Anteprimeiro* tornou-se, portanto, o supérstite mais editado da obra especulativa de Vieira, mesmo sendo um livro decididamente problemático do ponto de vista filológico: diz-nos José Van Den Besselaar que “o manuscrito que serviu de base à *editio princeps* de 1718 era um apógrafo inferior de um “retalho” ou “remendo” de texto, “que Vieira remetera para Lisboa na primavera de 1665.” (Besselaar 1976:19). Ou seja: não se trata de um obra (mal) acabada, mas, conforme João Lúcio Azevedo (2008) e José Van Den Besselaar (1976) observaram na correspondência de Vieira, uma amostra de texto com a finalidade específica de “vender” o todo, e que foi posteriormente (e postumamente) editada como livro.

Fica evidente que um livro inacabado, publicado postumamente com matéria censurada pelo Santo Ofício – e enfaticamente recomendado pelos qualificadores do mesmo Santo Ofício décadas depois das censuras (Vieira 1718:2 e seguintes) – não poderia ser “aquele lugar tranquilo” (para utilizar uma expressão de Michel Foucault (2009a:36)) a partir do qual se podem colocar outros problemas. O *Livro Anteprimeiro* é, desde o princípio, um lugar de imperfeição: é exórdio de uma obra da qual se conhece aproximadamente “um vigésimo” (Besselaar 1976) e é um texto retoricamente inconcluído. É, enfim, lugar de imperfeição a sua matéria – o tempo, lugar de uma escritura viva e dependente do livre-arbítrio humano, sobre o qual a espiritualidade jesuítica buscou sistematicamente influir.

2 O processo inquisitorial a que Vieira foi submetido de 1660 a 1668 deu-se em torno justamente de suas proposições a respeito do dom profético de Bandarra e do Quinto Império ou Reino de Cristo Consumado na Terra – matérias da *História do Futuro* – provadas com as *Trovas* do sapateiro que circulavam em Portugal no século XVII.

A imperfeição, neste caso, não é apenas uma circunstância do texto, mas uma chave para a sua compreensão. Só é possível compreender a extensão e a importância da obra especulativa de Vieira a partir desse conceito. Isto porque a imperfeição é tomada como categoria temporal e teológica num discurso que é, ele mesmo, ordenado para escrever nada menos que a própria história. Sim, trata-se de *história*, e história do futuro: termos que não estavam em contradição em uma representação iluminada pela luz da Graça.

A própria complexidade do estatuto filológico da *História do Futuro* tem origem no conceito de representação, e não apenas na condição material dos manuscritos autógrafos e apógrafos conhecidos. Ela surge principalmente da distância que separa os códigos de representação neles utilizados e os códigos de recepção que definem o que é uma *obra literária*, o que é um *gênero literário*, o que é *representação*. Começo por este lugar de diferença, citando a definição de João Adolfo Hansen e Marcello Moreira (2013) que é perfeitamente adequada a este tipo de objeto:

Representação é categoria histórica substancialista ou a forma cultural específica da política católica portuguesa que, no século XVII, estrutura as práticas discursivas e não-discursivas da Bahia. Categoria tabular, condensa articulações e referências de sistemas simbólicos anteriores e contemporâneos como cerrada unidade de metafísica, teologia, política, ética, direito e retórica escolasticamente doutrinados. Inventada mimeticamente por procedimentos retóricos, *representação* determina as representações particulares como *evidentia* ou efeito sensível da presença de princípios teológico-políticos católicos constitutivos das formas das posições sociais de estamentos e indivíduos unificados como “corpo místico” subordinado no pacto de sujeição.” (Hansen; Moreira, 2013:292).

No caso específico do discurso de Antônio Vieira, é absolutamente necessário levar em conta não apenas a doutrina católica de representação como também a doutrina jesuítica de ordenamento do tempo em função de um fim – no duplo sentido de termo e finalidade. É a partir desta perspectiva que a *História do Futuro* se constrói como instrumento para determinar a continuidade de um discurso e de um decurso como representação retórico-teológico-política – uma espécie de ‘trindade’ (no sentido católico) no plano da representação. Essa unidade, já demonstrada por Alcir Pécora em seu estudo sobre os *Sermões* de Vieira (1994), confirma-se na leitura do *Livro Antepimeiro da História do Futuro* e das obras especulativas do jesuíta, abrindo um campo de indagação que antecede a leitura dos escritos de Vieira como documentos ou

obras de arte literária e que pode talvez fazer justiça a uma história e a uma forma que envelheceram: a *História do Futuro* e a retórica teologicamente articulada.

Do imperfeito ao perfeito: tempo e retórica

Antônio Vieira apresenta desde início a sua *História do Futuro* como representação singular, que contraria as regras do gênero (para que o desempenho dessa dificuldade produza o efeito de maravilha aguda):

As outras histórias contão as cousas passadas: esta promette dizer as que estão por vir. As outras trazem á memoria aquelles sucessos publicos que vio o mundo; esta intenta manifestar ao mesmo mundo aquelles segredos occultos e escurissimos que não chega a penetrar o entendimento. (Vieira, 1976:67).

O desafio retórico não é pequeno: provar que o impossível é possível (contar a história do futuro antes de seu acontecimento), e que o pecado não é pecado (desejar ter o conhecimento que é prerrogativa de Deus). O paradoxo é resolvido com as regras da retórica: a *quaestio infinita* ('não é possível conhecer o futuro com o intelecto humano') é redefinida, ou refinada, com a *quaestio finita* ('esta história demonstra a ação da Providência que revela ao intelecto humano – através da profecias e da razão dos sucessos – a disposição divina nos tempos'). Os acontecimentos do passado são lidos por Vieira como *figuras* dessa revelação: literalmente, figuras de uma linguagem cifrada que se lê no universo criado. Este tipo de leitura figural dos acontecimentos é antiga e acompanha a exegese cristã há séculos (Auerbach 1997). Cada objeto natural ou artificial – lugares, coisas, pessoas, nomes, discursos – pode ser lido alegoricamente como lugar-comum de reconhecimento da Verdade que se revela no tempo.

Assim, Vieira interpreta episódios de seu tempo segundo a lógica da *concordantia* entre figura profética e seu preenchimento no acontecimento histórico (ou *veritas*): no *Livro Antepimeiro*, Vieira comenta o cântico de Habacuc (cap. 3) como visão profética do Império de Cristo, que “triunfou, em hum dia, da morte, do Demonio e do peccado, e depois, em varios tempos, foy triunfando da idolatria e gentilidade conforme a dispensação da sua Providencia” (Vieira 1976:239). Segundo ele, a “parte maritima” de tal triunfo pertence aos portugueses, “por meyo de cuja navegação e prégação sugeytou Christo á obediencia de seu Imperio tantas gentes de ambos os

mundos” (Vieira 1976:240) A imagem poética da profecia é então confrontada com a narração figurada dos feitos dos portugueses:

Os Portuguezes forão aquelles cavalleyros a quem Christo abrio o primeyro caminho pelo mar: *viam fecisti in mari equis tuis*; os Portuguezes aquelles cavalleyros que pizárão as ondas do mar, como os cavallos pizão o lodo da terra: *in luto aquarum multarum*; e as náos dos Portuguezes aquellas carroças que levárão pelo mar a Fé e a salvação: *et quadrigae tuae salvatio*. E a primeyra empreza e vitoria desta cavallaria de Christo foy a sugeyção do mesmo mar bravo, soberbo, furioso e indomito que ou Christo lhe sugeytou a elles, ou elles o sugeytárão tambem a Christo, para que o reconhecesse e adorasse. (...) Esta foy a primeyra vitoria de Christo, e este da sua cavallaria o primeyro triunfo.

(...) Dizer o profeta que Christo havia de abrir caminho no mar á sua Cavallaria e que a empreza desta Cavallaria havia de ser a salvação das almas, não só tem a fermosura da metáfora, senão a propriedade do caso e a verdade da historia e cumprimento da profecia; pois verdadeiramente esta admiravel empreza não foy obra de outro príncipe senão de hum que era propriamente administrador e governador da Ordem da Cavallaria de Christo [o Infante Dom Henrique], e feyta não com outras despezas senão com as rendas e thesouros da mesma Cavallaria, e serviços e merecimentos proprios della.

E porque o mayor ministro do Euangelho que se embarcou nas carroças desta Cavallaria para levar a salvação ás terras e gentes que ella descubrio e conquistou, foy o grande Apostolo da Índia, São Francisco Xavier (cujos primeyros trabalhos forão os da navegação da costa de Africa e prégação da fé em Moçambique), he cousa memoravel e muyto digna de se referir neste lugar que também elle foy Cavalleyro da mesma ordem. (Vieira, 1976: 240-241).

As razões humanas são confrontadas com a razão profética por meio das metáforas: a cavalaria poética do cântico é a cavalaria histórica instituída por D. Dinis na luta contra os infiéis, os cavalos cavalgam o mar como o fazem as naus da mesma cavalaria, levam o apóstolo das Índias para sujeitar gentios e infiéis. Adiante Vieira diz a razão de sua representação: “para confirmação de tudo isto e para que os Portuguezes conheção quanto devem a Deos pelos escolher para instrumentos de obras tão admiráveis”. (Vieira, 1976: 242).

O uso sistemático de metáforas e alegorias no *Livro Antepimeiro* custou a Antônio Vieira o desprestígio da obra entre historiadores, mesmo entre os que muito admiraram sua habilidade retórica. Recebeu duras críticas no século XIX, e mesmo João

Lúcio Azevedo, seu biógrafo, não deixou de minimizar o valor histórico dos capítulos da *História do Futuro*:

Menos interesse terão os fragmentos como trechos de filosofia da história, quando desde que Vieira nela aventurou seus passos, enredados na educação teológica do seu século e em preconceitos pessoais, tantas aquisições neste ramo do saber humano tem feito a crítica, e a investigação dos factos que ela ilumina. Sem embargo não deixam de ser bom cevo à curiosidade de quem pretenda conhecer a complicada estrutura mental de um homem famoso da nossa raça, e mimo aos que estudam nos mestres a boa linguagem portuguesa. (Azevedo, 1918: 10).

Da História do Futuro não ha que fallar, porque não he propriamente historia, he uma adivinhação, uma conjectura, uma predição atrevida, antes um monstro, de que não he acertado tirar prova alguma, ou contra ou a favor dos talentos historicos d'aquelle, que a compoz. (Lobo, 1823:68).

Julgamentos fundados em concepções pós-iluministas de história não levaram em conta o empenho de Antônio Vieira na definição de história como conceito e como gênero. É no *Livro Antepimeiro* que o jesuíta apresenta sua definição de *história* em confronto com a definição de *profecia*:

Os profetas não chamão historias ás profecias, porque não guardão nellas estylo nem leys de historia: não distinguem os tempos, não assinalão os lugares, não individuão as pessoas, não seguem a ordem dos casos e successos; e quando tudo isto virão e tudo disserão, he envolto em metáforas, disfarçado em figuras, escurecido em enigmas, e contado (ou cantado) em frases proprias do espirito e estylo profetico, mais accommodado á magestade e admiração dos mysterios que á noticia e intelligencia delles. (Vieira, 1976: 74).

Duas são as características que Vieira aponta como distintivas do gênero história: a distinção de tempos, lugares e pessoas na narração do que é particular, segundo a “ordem dos casos e sucessos”, e o estilo utilizado – retoricamente, a matéria de que se trata, sua disposição e o estilo da elocução (claro, sem enigma). Ao falar da matéria, Vieira apresenta um paralelismo entre a sua *História* e as histórias dos historiadores que ofereciam os modelos do gênero, e expõe a particularidade e superioridade da sua história:

Pomos hoje no theatro do mundo esta nova historia, por isso chamada ‘do Futuro’. Não escrevemos com Beroso as antiguidades dos Assyrios, nem com Xenophonte as dos Persas, nem com Herodoto as dos Egypcios, nem com Josepho as dos Hebreos, nem com Curcio as dos Macedonios, nem com Tucidades as dos Gregos, nem com Livio as dos Romanos, nem com

escretores Portuguezes as nossas, mas escrevemos sem author o que nenhum delles escreveo nem pôde escrever. Elles escrevêrão historias do passado para os futuros, nós escrevemos a do futuro para os presentes. (Vieira, 1976:71).

No *Livro Antepimeiro*, Vieira enuncia já sua concepção de tempo nas imagens que utiliza: põe no “theatro do mundo” a sua história: uma obra de representação (histórica) dentro de outra obra de representação (teatro). Esta metáfora aparentemente acessória do ponto de vista da *elocutio* reaparece no capítulo X do *Livro Antepimeiro*, revelando sua importância como argumento da *inventio* que não é dado de início, mas que se demonstra como tal no próprio discurso daquela *História* como sinal visível da Providência nos “sucessos da história”:

Este mundo he um theatro, os homens as figuras que nelle representão, e a historia verdadeyra de seus successos huma comedia de Deos traçada e disposta maravilhosamente pelas idades de sua Providencia. E assim como o primor e subtileza da arte comica consiste principalmente naquella suspensão do entendimento e doce enleyo dos sentidos, com que o enredo os vay levando após si, pendentes sempre de hum successo para outro successo, encubriendo-se de industria o fim da historia, sem que se possa entender onde irá parar, senão quando já vay chegando e se descobre subitamente entre a expectação e o applauso; assim Deos, soberano Author e Governador do mundo, e perfeytissimo Exemplar de toda a natureza e arte, para mayor manifestação de sua gloria e admiração de sua sabedoria, de tal maneyra nos encobre as cousas futuras, ainda quando as manda escrever primeyro pelos profetas, que nos não deyxá comprehender neem alcançar os segredos de seus intentos, senão quando já tem chegado ou vão chegando os fins delles, par nos ter sempre suspensos na expectação e pendentes de sua Providencia. (Vieira, 1976: 172).

Vieira, que escrevia “sem author”, declara na segunda ocorrência da imagem do “theatro do mundo” que não se trata de uma história sem *auctoritas*, mas de uma história que tem como modelo a fonte de toda autoridade: “Deos, soberano Author e Governador do mundo, e perfeytissimo Exemplar de toda a natureza e arte”. Ao dizê-lo, Vieira explica metaforicamente por que escreve uma história que nenhum outro historiador escreveu ou poderia escrever: porque antes não eram chegados nem vinham chegando “os fins dos intentos do Autor”. É o tempo – ou a proximidade do fim dos tempos – que o autorizaria a escrever a história do futuro. O fim da história é “encoberto de indústria”, incompreensível “senão quando já vay chegando e se descobre subitamente entre a expectação e o applauso”. Vieira fala, portanto, de um tempo finito, e próximo de seu fim.

Assim como no teatro, em que a “comédia de Deus” já é perfeita desde o princípio – como a obra já é perfeita (em potência) antes de ser representada, mas se dá a conhecer no tempo da ação, em que cada aspecto é revelado como significativo – a História de Vieira supõe o tempo, que é sua matéria, como uma obra perfeita da perspectiva da eternidade. Vieira não escreve, portanto, para uma posteridade: não escreve “histórias do passado para os futuros”, mas “a do futuro para os presentes”. E o que era “suspensão do entendimento” pode, ao fim, ser antes revelado – para que não se atribua “á fortuna ou industria humana o que se deve só á disposição divina” (Vieira 1976:91).

Segundo o discurso de Vieira, onde o público da história humana vê uma sucessão de acontecimentos, o supremo Autor tem inscrito, de modo misterioso, um sentido. Como historiador Vieira anuncia que contará uma história “dos sucessos futuros”; como instrumento da Providência e iluminado pela luz da Graça, Vieira anuncia que revelará o sentido desses sucessos, e de toda a história, como “um futuro que está perto” de ser descoberto (Vieira 1976:80). Este é o fundamento teológico da possibilidade de se escrever a história desconhecida, e já escrita, do futuro.

Não é, portanto, a um público qualquer que Vieira apresenta sua história: ele a coloca no “teatro do mundo”, uma hipérbole aparente – porque “não chama a um pigmeu gigante” (Vieira 1976:86) – que se resolve no “preenchimento” retórico da mesma metáfora como o teatro em que se encena o discurso de Deus. É a este mundo que o sentido da história deve ser revelado; não a uma parte do mundo – porque Vieira não chama “a um braço homem” (Vieira 1976:86) –, mas ao mundo todo.

É com uma famosa comparação do *Livro Antepimeiro* que Vieira completa sua exposição do conceito de tempo como finito e próximo de sua perfeição:

O tempo (como o mundo) tem dous emispherios: hum superior e visível, que he o passado; outro inferior e invisível, que he o futuro. No meyo de hum e outro emispherio ficão os horizontes do tempo, que são estes instantes do presente que himos vivendo, onde o passado se termina e o futuro começa. Desde este ponto toma seu principio a nossa historia, a qual nos irá descobrindo as novas regiões e os novos habitantes deste segundo emispherio do tempo, que são os Antípodas do futuro. Oh, que de cousas grandes e raras haverá que ver neste novo descobrimento! (Vieira, 1976:72).

O conhecimento da perfeição do tempo é apresentado como análogo ao conhecimento da perfeição do mundo. Proporcionalmente, já sendo conhecido desde os Descobrimentos o que era desconhecido no mundo, era o momento de descobrir o que

antes era desconhecido sobre o tempo. Essa analogia só tem valor de exemplo a partir de um outro pressuposto teológico: o de que toda a Criação, que compreende o tempo, é obra de Deus, supremo Artífice, que tudo criou para um fim providencial. Portanto, tudo na Criação tem um sentido misterioso como obra que é, desde a eternidade, concebida como perfeita e engenhosa, e cujo mistério não se revela inteiramente antes de seu fim – ou da proximidade de seu fim. O discurso de Vieira se apresenta como imagem iluminada desse “discurso divino” no decurso histórico: “Impossível pintura parece, antes dos originaes, retratar as cópias. Assim forão retratos de Christo Abel, Isac, Joseph, David, antes do Verbo ser homem.” (Vieira 1976:71). Eis o modelo interpretativo da *História do Futuro*: como na história escrita por Deus, também na história de Vieira o decurso histórico é lido como figura.

Antes da objeção de que a interpretação figural que realiza, as metáforas que utiliza e o argumento de sua História (os eventos futuros) não são próprios da história, mas da profecia, Vieira já dispõe na mesma metáfora do teatro do mundo solução do paradoxo de seu “estyllo”: ele emula os historiadores e imita o “perfeytissimo Exemplar de toda a natureza e arte”:

E porque nós, em tudo o que escrevermos, determinamos observar religiosa e pontualmente todas as leys da historia, seguindo em styllo claro e que todos possam perceber, a ordem e successão das cousas, não nua e secamente, senão vestidas e acompanhadas de suas circumstancias; e porque havemos de distinguir tempos e annos, sinalar provincias e cidades, nomear nações e ainda pessoas (quanto o sofrer a materia), por isso, sem ambição nem injuria de ambos os nomes, chamamos a esta narração “historia”, e “Historia do Futuro”. (Vieira, 1976:74).

Vieira não chegou a escrever essa história, que sobreviveu em seu anúncio. Sabe-se, a partir do plano da obra (que tem entre seus títulos o de “Esperanças de Portugal), que Vieira tinha a pretensão de escrever a história universal a partir dos eventos particulares de seu “último e mais perfeito estado”: o Quinto Império, Império de Cristo, perfeito porque estendido por toda a Terra, perfeito em seus súditos como estado de Graça, justiça e paz universal, cujo “tempo, duração e ordem” sua História pretendia representar. A definição do tempo, lugar e dos meios de instauração do Quinto Império, a definição desse império, a definição da pessoa de seu imperador temporal eram matérias próprias do gênero história; o meio para o reconhecimento da verdade e do sentido dessa história (e requisito para que ela pudesse ser escrita) é a leitura de uma escrita figurada na realidade dos acontecimentos, misteriosa e divina: a profecia figural.

O mundo como escritura

Como bem lembra Erich Auerbach em seu estudo *Figura*, de 1938, desde Tertuliano (século III) o significado de figura

era totalmente literal e real, pois, até onde havia profecia figural, a figura possuía tanta realidade histórica quanto aquilo que profetizava. A figura profética, em seu entendimento, era um fato histórico concreto, preenchida por fatos históricos concretos. (Auerbach, 1997:28).

Daqui, duas consequências importantes para a compreensão da *História* de Vieira como uma interpretação figural dos acontecimentos históricos do passado, de seu tempo e do tempo que ele supunha próximo: a primeira, a de que a sua *História* era, a justo título, a história de fatos concretos; a segunda, a de que a história dos fatos concretos era exemplo (e, retoricamente, prova) do substancialismo da linguagem pela qual é possível revelar o mundo como forma concreta do discurso divino – linguagem que Vieira utiliza quando apresenta metáforas e alegorias como argumentos.

Vê-se no discurso de Vieira uma concepção de linguagem que deve ser compreendida como fenômeno de longa duração, que vinha dos Padres da Igreja e se tornou corrente durante a Idade Média. Tanto o substancialismo da linguagem figural, como a designação do preenchimento como *veritas* permaneceriam na definição de *figura* como *allegoria in factis*:

O preenchimento é constantemente designado como *veritas* (...) e a figura, por sua vez, como *umbra* ou *imago*: mas tanto sombra quanto verdade são abstratas apenas em referência ao significado, a princípio ocultado para ser revelado em seguida; são concretas em referência às coisas ou pessoas que aparecem como veículos do significado. (Auerbach, 1997: 31).

Vieira tem a seu favor uma tradição interpretativa autorizada pela Igreja e utilizada ao longo de séculos para a interpretação da Sagrada Escritura, que ele aplica à história de seu tempo – o que é não-canônico (porque não autorizado por Concílio ou decreto papal), mas não deixa de ser verossímil, porque toma como figuras fatos que têm “realidade histórica” (como toda a história do povo escolhido de Deus nas narrativas bíblicas, e como a própria história de Jesus e seus discípulos na expansão da Igreja) e uma realidade literal: a realidade do sentido próprio ou figurado das próprias palavras escritas com letras. É neste ponto – na definição de um sentido simultaneamente próprio e figurado – que discurso e decurso se entrecruzam:

Ao lado da contraposição entre figura e preenchimento ou verdade, aparece uma outra, entre figura e *historia*; figura ou *littera* é o sentido literal ou o acontecimento relatado; figura é o próprio significado literal ou acontecimento referido ao preenchimento nele oculto, e este preenchimento é *veritas*, de modo que figura torna-se o termo do meio entre *littera-historia* e *veritas*. Nesta conexão, é equivalente a *spiritus* ou *intellectus spiritualis*, algumas vezes substituído por *figuralitas* (...). Naturalmente figura e história podem ser usados de modo permutável (*ab historia in mysterium surgere*), diz Gregório, o Grande (Ezequiel 1,6,3), e, além disso, tanto *historiare* quanto *figurare* significam ‘representar em imagens’, ‘ilustrar’; a primeira, no entanto, apenas no sentido literal, mas a segunda, também no sentido de ‘interpretar alegoricamente’. (Auerbach, 1997: 41).

Vieira aplica esse procedimento quando utiliza as Escrituras não como exemplo, mas como prefiguração literal e factual dos acontecimentos futuros:

O mundo de que fallo he o mundo, aquelle mundo e naquelle sentido em que disse São João: *Mundus per ipsum factus est, et mundus eum non cognovit*: “O mundo que Deus creou, o mundo que o não conheceo”, e o mundo que o ha de conhecer. Quando o não conheceo, negou-lhe o dominio; quando o conhecer, dar-lhe-ha a posse. (...) O mundo que conhecerão os Antigos[diz Ortelio] se dividia em tres partes: Africa, Europa, Asia; depois que se descubrio a America, accrescentou-lhe a nossa idade esta quarta parte; espera-se agora a quinta, que he aquella terra incognita, mas já reconhecida, que chamamos Austral”. Este foy o mundo passado, este he o mundo presente e este será o mundo futuro; e destes tres mundos unidos se formará (que assim o formou Deos) hum mundo inteyro. Este he o sugeyto da nossa Historia, e este o Imperio que promettemos do Mundo. (LA:86).

Para Vieira, as palavras da Bíblia têm seu sentido plenificado no decurso histórico (ele entende que a palavra “mundo”, na letra de João, não tinha seu significado plenamente revelado porque o mundo ainda lhe era desconhecido), e a sucessão de acontecimentos tem seu sentido revelado pela Escritura. São dois discursos que se completam: é a *concordantia* entre discurso e decurso o objeto da *História do Futuro*, concordância que só é possível com o pressuposto de que ambos têm um único Autor. É dessa Autoria que deriva a ‘licença poética’ do discurso de Vieira: “*sciant et recogitent et intelligant [...] quia manus Domini fecit hoc.*” (Vieira, 1976: 87).

É nesse duplo sentido do discurso da História do Futuro – literal e figural, particular e universal – que o estilo de Vieira combina recursos retóricos e poéticos, pelos quais o seu discurso teatraliza a verdade da própria linguagem que postula: uma linguagem misteriosa, poética e aguda, que aproxima as metáforas de sua própria

elocução a partir de um sentido substancial. O discurso de Vieira é metafórico como é metafórica a representação seiscentista que imita em sua forma as operações intelectuais do conhecer para agradar e persuadir, produzindo o “belo eficaz”. Aproximando conceitos distantes, Vieira constrói sua História a partir de metáforas e figuras, em que o que é distante no tempo e no espaço se aproxima pela sua forma conceitual. É assim que a metáfora dos hemisférios do tempo, apresentada a uma nação que conheceu a grandeza com as grandes navegações, ressoa na imagem do “historiador do futuro”:

Sós e solitariamente entramos nella [na História do Futuro] (mais ainda que Noé no meyo do diluvio), sem companheyro nem guia, sem estrella nem farol, sem exemplar nem exemplo. O mar he immenso, as ondas confusas, as nuvens espessas, a noyte escurissima; mas esperamos no Pay dos lumes (a cuja glória e de seu filho servimos) tirará a salvamento a fragil barquinha: ella com melhor ventura que Argo, e nós com maior ousadia que Tiphys. (Vieira, 1976: 74).

Vieira aproxima os grandes descobrimentos dos séculos XV e XVI ao descobrimento do tempo incógnito: o ato proibido (perscrutar o futuro) se torna, nesta imagem, providencial e heróico. Comparando sua empresa à de Noé, instrumento da Providência, e comparando-se a Tífis, o timoneiro dos Argonautas, Vieira compõe seu caráter retórico semelhante aos de personagens que enfrentaram com bravura o desconhecido. Este também é ilustrado com uma imagem: a da escuridão, que só pode ser vencida com auxílio do “Pai dos lumes” – não é o Pai do lume, mas dos lumes, como Vieira explica adiante, “ajuntando o lume natural do discurso ao lume sobrenatural das profecias” (Vieira, 1976:157). É no discurso, na semelhança das imagens e coincidência das palavras que a metáfora se revela alegoria e figura – um acúmulo de imagens que, em sua semelhança, revelam seu significado com maravilha: a “frágil barquinha” do discurso reaparecerá grandiosa no capítulo II, na imagem das naus da expansão marítima portuguesa:

Portentosas forão antigamente aquellas façanhas, oh Portuguezes, com que descobristes novos mares e novas terras, e déstes a conhecer o mundo ao mesmo mundo. Assim como lieis então aquellas vossas historias, lede agora esta minha, que também he toda vossa. Vós descobristes ao mundo o que elle era, e eu vos descubro a vós o que haveis de ser. Em nada he segundo e menor este meu descobrimento, senão mayor: mayor Gama, mayor Cabo, mayor Esperança, mayor Imperio. (Vieira, 1976:82).

Como imagem resultante aparece o caráter de Vieira historiador do futuro: audaz e iluminado, Argonauta do Evangelho como missionário jesuíta no mundo e como

intérprete da história escuríssima dos futuros, instrumento pequeno para uma gigantesca empresa, para maior maravilha e glória do Autor de toda a história. Se a empresa dos grandes navegadores parecia impossível, e foi completada (porque era chegado o tempo de completá-la, como sabido a partir das promessas), também a sua empresa – o descobrimento do futuro – seria possível, com o mesmo auxílio da Providência, com a mesma esperança numa profecia – não a do campo de Ourique, mas a de Bandarra.

A interpretação figural autoriza Vieira a fazer uso poético-retórico das figuras de elocução, que funcionam simultaneamente como argumentos da invenção, de modo que o “estilo claro e que todos possam perceber” é o estilo que revela o sentido oculto dos acontecimentos. Do mesmo modo, a interpretação figural autoriza Vieira a modificar a usual “ordem e sucessão das cousas”, de modo que a disposição de sua História, por exigência de seu caráter revelador da analogia entre eventos históricos, siga o princípio dispositivo da figuração, pelo qual a lógica da relação entre dois eventos históricos não é a causalidade imediata da sequência temporal, mas a causalidade em seu sentido escolástico (a relação dos eventos como efeitos de sua Causa Primeira), fundamento da analogia. Nesta segunda relação de causalidade, o lapso de tempo que separa os eventos é irrelevante, porque, na qualidade de signos temporais, eles existem no tempo mas *são* na eternidade. Na *História do Futuro*, Vieira também transforma em agudeza essa diferença entre o lugar dos acontecimentos numa sequência histórica como “processo horizontal indivisível” (Auerbach 1997:50) e na sua representação como figuras (na qual os acontecimentos podem ser destacados desse lugar usual e reconhecidos em eventos distantes e inesperados como ato de revelação da *veritas*): se os acontecimentos narrados não são lidos como históricos, não podem ser figuras; se não são lidos como figuras, não podem revelar a verdade encoberta no futuro.

Esse tipo de representação articula, portanto, uma doutrina teológica do conhecimento histórico e uma dimensão retórica e política da *ordem* (de seres, coisas e palavras) de modo indissociável, e talvez por isso mesmo pareça tão desconcertante. A consequência dessa leitura dos eventos do tempo presente como um decurso revelador do sentido das Escrituras, segundo a mesma chave utilizada para leitura das Escrituras Sagradas como reveladoras da divindade do Cristo, é que ela transforma todo o universo criado num grande discurso, que se revela como signo. Conhecer significa, para Vieira, decifrar uma linguagem pela qual não se chega ao conhecimento da Coisa, mas pela qual se “re-vela” a sua Verdade nas formas do universo visível – o *modo sacramental* de representação (Pécora, 1994:112).

Esse modo sacramental de interpretação e representação dos eventos históricos que parece tortuoso e “barroco” para uma razão que busca a verdade na correspondência entre a palavra e coisa sensível não o era para uma razão que buscava a verdade na correspondência entre a coisa sensível e seu significado como Revelação. Nesta outra concepção de conhecimento, Deus está situado acima da esfera do entendimento humano; portanto, o sensível e o inteligível – o racional – são lidos como formas proporcionadas de significação.

Lendo a imperfeição do conhecimento, dos homens e dos tempos não como defeito, mas como um *estado*, Antônio Vieira escreve sua *História* como representação do corpo místico de Cristo, universal e perfeito, e não como o corpo morto do que é passado. A *História do Futuro* é, como seu texto diz, um retrato: retrato de “morte-cor”, construído a partir de camadas de significação que, em seu acúmulo, compõem o retrato dos portugueses, para que se reconheçam como povo eleito; o retrato do mundo, para que ele se reconheça como obra de Deus; o retrato do próprio Vieira, para que sua história seja digna de fé. A construção retórica dessa *História* é figural: o lugar de cada coisa e cada pessoa no mundo, e de cada acontecimento no tempo, é revelado a partir do reconhecimento de uma semelhança entre as Escrituras e os acontecimentos; é uma ordem e um desígnio o que a *História do Futuro* representa, e seu fim é justamente fazer com que a obra de Deus alcance a perfeição com a adesão das vontades. O retrato que Vieira constrói é, portanto, meio artístico de persuasão, e é nesse sentido que a retórica de Vieira não pode absolutamente ser dissociada da metafísica cristã: esta é o código organizador de uma forma de compreender o mundo, visando não a superficialidade das coisas e acontecimentos, mas seu sentido superior em um ordenamento. Compreender *esse* mundo significa compreender, sobretudo, o lugar de cada coisa, cada pessoa – e cada reino – num ordenamento que revela a Razão eterna inscrita em seu princípio e em seu fim.

Vieira Escreve e aspira participar dessa escritura substancial como instrumento da Graça: escreve uma história essencialmente diversa. Trata-se de um outro conceito de tempo, narrado a partir de outras categorias, que lhe permitem considerar o passado como signo e o discurso como prova. Não é apenas a retórica eclesiástica, considerada de modo genérico, que ordena o discurso de Vieira, e sim uma retórica prática que une o discurso das Escrituras ao decurso histórico, capaz de sustentar a verossimilhança de uma história narrada antes de seu acontecer (o que, depois de muito Iluminismo, pode parecer arbitrário e fantasioso).

Nesse sentido, talvez seja necessário ler o Livro Antepimeiro como testemunho desse ‘outro mundo’: um mundo estranho às categorias epistemológicas dos discursos iluministas e pós-iluministas, mas teimosamente presente na instituição retórica – que perdeu sua visibilidade, mas não perdeu a esperança de encontrar a verdade na história, ou ao menos seus indícios.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Auerbach, Erich. 1997. *Figura*. Trad. Duda Machado. Revisão da tradução de José Marcos Macedo e Samuel Titan Jr. São Paulo: Ática.

Azevedo, João Lúcio. 2008. *História de Antônio Vieira* (2 vols.). São Paulo: Alameda.

_____. “Nota Explicativa”. In: *História do Futuro. Inédito de Antônio Vieira*. Com uma Nota Explicativa por João Lúcio Azevedo. Coimbra, Imprensa da Universidade, 1918.

Besselaar, José Van Den. 1976. “Introdução”. In: *Antônio Vieira. História do Futuro (Livro Antepimeiro)*. Ed. crítica (2 vol.). Münster Westfalen, Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung.

Foucault, Michel. 2009a. *Le parole e le cose*. Milano: Rizzoli.

_____. 2009b. *L’archeologia del sapere*. Milano: Rizzoli.

Hansen, João Adolfo. 1989. *A sátira e o engenho*. São Paulo: Companhia das Letras.

Hansen, João Adolfo; Moreira, Marcello. 2013. *Para que todos entendais: poesia atribuída a Gregório de Matos e Guerra: letrados, manuscritura, retórica, autoria, obra e público na Bahia dos séculos XVII e XVIII*. Vol. 5. Belo Horizonte: Autêntica.

Lobo, Francisco Alexandre. 1823. *Discurso Histórico e Crítico Acerca do Padre Antônio Vieira e das suas Obras*. Coimbra: Imprensa da Universidade.

MUHANA, Adma Fadul. 2008. (Edição, transcrição, glossário e notas). *Os Autos do Processo de Vieira na Inquisição*. São Paulo: UNESP.

Pecora, Alcir. 1994. *Teatro do sacramento*. São Paulo/Campinas: Edusp/Unicamp.

Peloso, Silvano. 2005. *Antonio Vieira e l’impero universale. La Clavis Prophetarum e i documenti inquisitoriali*. Viterbo: Sette Città.

Vieira, Antônio. 1976. *História do Futuro (Livro Antepimeiro)*. Ed. crítica (2 vol.). Münster Westfalen, Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung.

_____; Muhana, Adma Fadul (ed.). 1994. *Apologia das coisas profetizadas*. Lisboa: Cotovia.

O IMAGINÁRIO DO FEMININO E A RETÓRICA DA FEMINIZAÇÃO NO DESCOBRIMENTO DA AMÉRICA E NA COLONIZAÇÃO DO BRASIL*

Pedro Carlos Louzada FONSECA¹

RESUMO

O trabalho encontra-se filiado à linha de pesquisa dos estudos pós-colonialistas na perspectiva do discurso do gênero (gender discourse). Com base em achados teóricos e críticos pertinentes à postura feminista, o trabalho tem por objetivo examinar alguns aspectos da representação da imagem feminina e de seu processo retórico de feminização. Esses expedientes discursivos, além de seu propósito referencial, encontram-se ideariamente carregados ao se fazerem estrategicamente presentes no discurso dos primeiros textos da descoberta da América e da colonização do Brasil. Nesse tipo de engendramento colonialista mundonovista, pode ser verificado que o seu discurso figurativo e argumentativo sustenta a manipulação de uma forjada imagem da ameríndia que é construída de forma ideológica e simbólica. Tanto em momentos eufóricos quanto disfóricos dessa visão descobridora e colonialista, essa sobredeterminação discursiva da imagem da ameríndia, por antonomásia representando a imagem da própria América, torna-se sexualizada, na medida em que objetiva a inferioridade do outro sexual por conferir-lhe natureza e atributos bárbaros e bestializantes. Esse processo elaboradamente retórico visa preservar uma forma de domínio baseada numa espécie de política sociocultural e histórica de prerrogativas androcêntricas que, características da mentalidade fundadora da tradição civilizacional e cultural da Europa ocidental, se apresentam desde sempre autoinvestidas de qualidades e capacidades superiores.

PALAVRAS-CHAVE: Discurso colonialista do Novo Mundo; Engendramento; Ordem política e ideológica.

A revisão a que tem se submetido a questão do gênero, examinada pela reflexão crítica desconstrutora da dominância patriarcal, tem sido considerada, a exemplo do que faz Ken K. Ruthven (1984: 9), como um determinante crucial na processo de formação e consumo do discurso literário. Na esteira dessa postura revisionista propugnada pelas

* Este trabalho se apresenta como produto parcial do projeto de pesquisa intitulado Mulher Difamada e Mulher Defendida no Pensamento Medieval: Textos Fundadores, que, integrando a Rede Goiana de Pesquisa sobre a Mulher na Cultura e na Literatura Ocidental da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de Goiás (FAPEG), é coordenado pelo Prof. Dr. Pedro Carlos Louzada Fonseca, com apoio financeiro dessa Fundação para o período de 2014-2016.

¹ UFG, Faculdade de Letras, Departamento de Estudos Literários, Campus II (Samambaia) Caixa Postal 131, CEP: 74.001-970, Goiânia, Goiás, Brasil, E-mail: pfonseca@globo.com.

considerações feministas, chegou-se mesmo a afirmar que a cultura ocidental preserva a tradição de se fundamentar na ideia da centralidade inteligível do falo, ou seja, numa imputada situação falocêntrica (Cuddon, 1992: 131).

No terreno linguístico, sede fundamental das formações culturais, essa ideia da sexualização simbólica encontra, nas línguas ocidentais, a sua autenticação fálica, a partir própria gramática, onde o masculino representa uma forma geral, universal ou não-marcada, ao passo que a forma feminina é marcada por um sufixo ou qualquer outra variante (Showalter, 1989: 2). Desse modo, a seguir essa construção ideológica informada nas pegadas da filosofia aristotélica da geração das espécies, o masculino é a realidade formal, prototípica, da qual deriva, por transformação, a realidade feminina.

O peso fundamental de noções essencialistas e de ordem simbólica como essas veio a outorgar ao discurso patriarcal dominante da tradição a prerrogativa de ele poder identificar e determinar a inscrição das identidades sexuais em todos os âmbitos da atividade humana, desde o social, cultural e histórico até o psicológico e particular. Por isso, entre outros posicionamentos, a crítica feminista, no propósito de dismantelar as capciosas estruturas centralizadoras, binárias e hierarquizantes desse discurso masculinista, reconhece a realidade da construção social, histórica, cultural e simbólica dos gêneros sexuais, mostrando que é impossível, no dizer de Judith Shapiro (1981: 12), que os cientistas sociais evitem, nos seus estudos de diferenciação social, a questão do tratamento do gênero, da mesma forma que não lhes é possível evitar o tratamento de certos assuntos como posição, classe e relações sociais.

Seguindo essa mesma linha de raciocínio, Cora Kaplan (1986: 141) comenta que privilegiar o gênero isolado de outras formas de determinação social oferece uma leitura parcial que a diferença sexual desempenha no discurso literário, uma leitura que não considera os seus mais problemáticos e contraditórios sentidos.

Isso se explica pelo fato de o discurso patriarcal da cultura dominante dispor de uma estruturação hierarquizante de superposição do masculino sobre o feminino no seu entendimento das relações de gênero não como simples formas binárias mas, sobretudo, já apresentadas, sempre ordenadas e divididas em função de outros termos sociais e culturais, outras categorias de diferença, as quais podem incluir classe, raça e diferenças sexuais (Kaplan, 1986: 148). Dessa forma, considerar o gênero em termos de mera diferença sexual e sem recorrer a essas expressões de poder hierárquico, obscurece sem, entretanto, deixar de legitimar, conforme explica Catherine Mackinnon (1987: 32), o modo pelo qual o gênero é imposto por força.

Tendo por base as reflexões acima, o presente estudo das imagens femininas e de feminização, enquanto tropologias do discurso do gênero na conquista da América, verifica que a questão do gênero carrega consigo uma verdadeira carga de valorização simbólica que se apresenta motivada e agenciada em função de construções sociais, históricas e culturais.

Uma das mais básicas disposições ideológicas e simbólicas da avaliação da questão da alteridade, verificada no pensamento histórico e cultural do Ocidente de origem greco-romana, consiste na consideração tropológica do Oriente como um *locus* principalmente construído por imagens características da regência do feminino. De forma estratégica, ideológica e politicamente informada, essa mesma visão androcêntrica ocidental torna-se aplicada para representar a realidade das terras e das gentes do chamado Novo Mundo. Dessa forma, e atendendo às disposições masculinistas inerentes a essa hegemonia ocidental civilizadora, a sedução simbólica do gênero feminino, entre outras funções correlatas, atribuída à realidade natural e humana mundonovistas, devia ser controlada e consumida através da construção de um imaginário formado por imagens da sensualidade e da sexualidade, num misto de prazer e promocionalidade, senão de pragmatismo.

Essa vertente política ‘orientalista’ do discurso androcêntrico ocidental conferido agora na realidade americana, tal qual no seu modelo oriental, conforme será exemplificado em alguns textos referentes aos descobrimentos e conquista das novas terras, torna-se envolvida com metáforas de escrutínio erotizado, de penetração e de consumo. É nesse sentido que a recorrência a uma sexualização da paisagem, conforme comentam Ella Shohat e Robert Stamm (1994: 146), comanda, nesse discurso que conquista e coloniza falocentricamente, um observador masculino que antecipa o completo conhecimento da natureza apresentada como um corpo feminino desnudo.

Um exemplo clássico, entre as várias iconografias feitas no contexto americano das descobertas e conquista, dessa atitude de posse de novas geografias, que se tornaram alegoricamente feminizadas pelo explorador e conquistador europeus, é a conhecida gravura de Theodor Galle do século XVI que representa o encontro da América por Américo Vespúcio.



Figura 1. Alegoria da América feminizada e animalizada (ca. 1580). Theodor Galle (1571-1633). Gravura em metal baseada em um desenho de Jan van der Straet (1523-1605). *Recueil Factice Historiques Amérique*. Tome Unique, 1638.

Construído com base numa figuração de relações assimétricas de poder, esse encontro aproxima imagens de desejo e apetência pela realidade natural e sensual indígena a imagens de repulsão ao perigo selvagem e ameaçador que essa mesma realidade americana representa. Entretanto, essa representação torna-se, sobretudo, androcêntrica e cultural na medida em que a naturalidade dessa América feminina, ambivalentemente atraente e repulsiva, se subalterniza diante da superioridade civilizacional e sexual do conquistador europeu. Nesse sentido, verifica-se aqui ainda a presença de um complexo psicosssexual inerente à ética masculinista da noção de conquista enquanto valia emuladora, tão cara ao imaginário cultural do homem ocidental.

A personificação da América da gravura de Galle, conseguida pela representação do gênero, destaca, em primeiro plano, uma aborígene nua, de suposta pretensão sensual que, passivamente reclinada em sua rede nativa, encena a recepção, num gesto não menos suposto de surpreendida espera, do ádvena europeu simbolizado pela figura de Américo Vespúcio. O conquistador, apesar de sua postura hierática, se aproveita, ainda que pelo olhar perscrutador, da paisagem americana que se revela extremamente sensorial, atraente pela sua mobilidade, variedade e estranheza natural.

Essa América perscrutada é essencialmente biológica e particularmente sensorial na expressão dos seus instintos e apetites. É o *locus* de uma atração sensual representada pelo nu corporal associado ao sensorial carnal que a prática culinária do canibalismo primitivo promove. Como efeito final, essa espécie de crueza natural e exótica adquire uma semântica erótica frente ao penetrante olhar do conquistador ávido por saciar a fruição dos seus impulsos despertados. Entretanto, esse conquistador, por dever expressar as prerrogativas dignas do seu papel, ostenta uma postura padronizada por motivos emblemáticos que representam, não só em termos de valores seculares mas também espirituais, a sua realidade patriarcal moldada ao tradicional feitio europeu preservado na época.

Assim é que esse conquistador mundonovista, vestido de forma protocolar, exhibe à indígena expectante, na sua mão esquerda, os mais recentes instrumentos da sua tecnologia de navegação, enquanto, na direita, segura o estandarte da conquista coroado com a cruz crística da tradição cruzadística. Na cintura, carrega a espada e, no seu semblante, exhibe um olhar que perscruta e aguarda o ‘excitamento’ civilizacional, prometido no moto latino inscrito na parte inferior da gravura, da indolente e desnuda América: “*American Americus retexit, & Semel vocavit inde semper excitam*” [Américo despertou a América e dessa forma chamada ficou daí em diante sempre desperta].

Entre os tropos dos descobrimentos e colonização da América, destaca-se essa frequente representação feminizada e desnudada do corpo natural americano como estratégia para a sua reificação e posse, lembrando-se aqui o que John Berger (1997: 54) comenta acerca da condição de um corpo nu ser considerado um objeto.

Representações alegóricas da América dos descobrimentos e colonização, como essa de Galle, apoiam-se na construção maniqueísta tradicional de um hegemônico discurso europeu que se fundamenta numa lógica de oposições binárias, em que a posição de superioridade, conquista e domínio encontra-se no masculino e a de inferioridade, na sua contraparte feminina. E, característica dessa lógica masculinista é a promoção de uma ética de subordinação do outro a um processo de feminização, que se torna dominado e sequestrado no reconhecimento da sua verdadeira alteridade. Shohat e Stamm (1994: 141), estudando a projeção espacial desse androcêntrico complexo cultural europeu em situação de conquista, comentam que ele se identifica como um numinoso *locus* de racionalidade, que se superpõe a uma nebulosa e caótica periferia

física e humana a ser conquistada e civilizada, projetada como lados tangíveis de uma violenta e anárquica luxúria.

Essa lógica de oposições hierárquicas entre o europeu e o outro alienígena representa-se, no contexto dos descobrimentos e colonização verificados tanto em direção ao Oriente como em direção à América, sustentada por binarismos morais de natureza sexual que sediam o descoberto e colonizado em imorais geografias selvagens e erotizadas, verdadeiros territórios virgens e encobertos, imaginados prontos para fantasias simbólicas de estupro e resgate (Shohat; Stamm, 1994: 141).

Essa construção tropológica da feminização da América e da sua realidade natural, assim orientada por uma política sexual, torna-se, a partir dos primeiros textos dos descobrimentos e colonização, um verdadeiro expediente retórico que se relaciona com outras tropologias dela derivadas, conforme discute Hayden White (1992: 2), ao tratar da importância dos tropos nesse tipo de discurso histórico, sem os quais ele não pode realizar o seu trabalho, nem conseguir a sua finalidade.

Assim reduzida ao feminino, a América torna-se representada de forma sobredeterminada pela complexa, senão ambivalente, visão patriarcalista que o seu descobridor e colonizador têm da sua outridade sexual. Essa visão, ressoando aspectos da sua formação misógina, completa-se ainda com o recurso a outros tropos relacionados ao da feminização, como por exemplo, a animalização que, quando referida à figura da ameríndia, torna-a frequentemente lembrada por sua incontida lascívia associada à selvageria. É nesse sentido que Frantz Fanon (1963: 41-43) observa que o descobridor e colonizador da América, quando preocupados em descrever o nativo, de maneira completa e em termos exatos, constantemente se recorrem ao bestial para ilustrarem as suas descrições e comparações.

Esse tropos da animalização, intimamente ligado à visão da América enquanto realidade feminina – e, portanto, trazendo no seu sentido íntimo aspectos derogatórios próprios do ideário androcêntrico europeu –, é comentado por Shohat e Stamm (1994: 137) como constituindo parte de um mais amplo, mais difuso mecanismo que consiste em naturalizar a realidade alienígena, isto é, reduzir o seu componente cultural ao biológico. Ao associar o colonizado antes ao vegetativo e instintivo do que ao instruído e cultural – projetando, dessa forma, os povos colonizados mais como corpo do que mente –, o mundo do gentílico é visto mais como material cru do que como atividade mental e manufaturada.

Portanto, nessa ordem de ideias, a imagem do feminino, na perspectiva da arraigada tradição misógina europeia, já traz no seu íntimo foro semântico a noção de que essa imagem em si mesma identifica a vertente bestial da realidade natural, cuja animalidade se expressa maioritariamente na condição incivilizada e selvagem, como na América da época das descobertas e colonização.

Ainda nesse discurso, que reduz a realidade americana ao tratamento de uma política de sexualização equacionada ao feminino, além da derrogação da animalização acima mencionada, essa realidade feminina americana tem a sua denegação reforçada pelo tropos da infantilização, através da qual a América-mulher, enquanto raça primitiva, é retratada como criança, em contraste com os adultos desenvolvidos das raças civilizadas. Nancy Tuana (1993: 38) aborda esse tema comentando que essa imagem justifica um tipo de paternalismo racial e de gênero, em que todas as mulheres e algumas raças de homens necessitam a direção e o controle de representantes masculinos superiores.

Entretanto, essa construção tropológica denegridora convive, de forma politicamente estratégica, nesse discurso patriarcalista carregado de marcas misóginas herdadas da tradição, com uma contraparte sua representada por uma desejosa expectativa de benesses que compõem o projeto promocional material e espiritual dos descobrimentos e colonização. É nesse sentido que aquela mesma metáfora do feminino, empregada de forma discriminatória para retratar a realidade americana, serve ainda para retratar essa mesma realidade de forma promissora e eufórica, reproduzindo-se aqui o que R. Howard Bloch (1995: 180-206) considera como fundamental para o entendimento do retrato do feminino na cultura europeia ocidental: a ideia da existência de um “paradoxo da perfeição” a representar a presença do feminino que se equilibra, de forma ambivalente, na sua regência concomitante de valores morais orientados para o bem e para o mal.

Transferida para a retratação da natureza e da realidade humana americanas, essa oscilação da imagem do feminino, ora como adversidade ou como prodigalidade, instrui o chamado discurso do gênero nos descobrimentos e colonização da América (Fonseca, 2011: 197-278). Dessa forma, em termos figurados, aquela mesma feminilidade americana, caracterizada como bárbara por sua bestialização e por sua natural brutalidade indolente e hostil, oferece a sua natureza virgem, idealizada como fértil e pródiga por sua disponibilidade à fecundação civilizatória do europeu, como lugar e motivo para um discurso descobridor e colonialista triunfalista, na medida em que a

disforia e o ceticismo cedem lugar ou convivem com a euforia e o otimismo. Em termos de identificação da realidade humana aborígine, essa problemática ambivalente enfoca a ameríndia ora como uma beleza física e moralmente apreciável, ora como um ser responsável pelo grotesco, imoral e destruidor.



Figura 2. *Allegorical Representation of America* [Representação alegórica da América] (ca. 1600). Atribuído a Maarten de Vos (1532-1603). University of Michigan Museum of Art. Purchase 1960/2.24.

Essa variação das orientações ideárias do tropos da feminização da América, bastante recorrente no discurso dos seus descobrimentos e colonização, já comparece no que pode ser considerado como discurso protocolonialista, isto é, nos primeiros textos e representações iconográficas da realidade americana, especialmente em referência à retratação da ameríndia. Como exemplo característico da vertente eufórica e prazerosa nesses registros que sexualizam a América, a exótica ameríndia é apreciada pelo descobridor e colonizador como objeto de uma curiosidade e interesse eróticos, na medida em que eles escrutinam e penetram com o olhar a perfeição do seu corpo

conferida na sua boa compostura genital e na sua ingenuidade e isenção de malícia na exposição do seu sexo.

Pero Vaz de Caminha, um dos primeiros observadores desse aspecto faz as seguintes descrições das brasilíndias na sua Carta de “descobrimento” do Brasil, datada em 1500:

Ali andavam entre eles três ou quatro moças, bem novinhas e gentis, com cabelos muito pretos e compridos pelas costas; e suas vergonhas, tão altas e cerradinhas e tão limpas das cabeleiras que, de as nós muito bem olharmos, não se envergonhavam (1965:21).

E, mais adiante, nesse mesmo tom de descrição erótica da ‘beldade’ brasilíndia acrescenta Caminha, sem pejo e bastante desportivo pelo seu tom de jocosidade conseguida pelo trocadilho malicioso, o seguinte comentário:

E uma daquelas moças era toda tingida de baixo a cima, daquela tintura e certo era tão bem feita e tão redonda, e sua vergonha tão graciosa que a muitas mulheres de nossa terra, vendo-lhe tais feições envergonhara, por não terem as suas como ela (1965: 23).

Apesar de se situar no contexto das descobertas e colonização da América anglicana, Sir Walter Raleigh, em *A Voyage for the Discovery of Guiana* (1595), de maneira muito semelhante a Caminha, metaforiza o território descoberto com imagens da inteireza e da modéstia genital, quando comenta que “Guiana is a country that has yet her maidenhood” [Guiana é um país que ainda tem a sua virgindade] (LUNENFELD, 1991, p. 234; tradução minha).

Esses comentários acerca da sexualização da América conferida no gênero feminino encontram o seu exemplo pioneiro em Cristóvão Colombo, embora no Almirante não haja a referência direta à figura da ameríndia que, entretanto, por contiguidade e analogia cede a vez da sua representação a um *topos* bastante presente na literatura dos descobrimentos e colonização americanos, qual seja, o motivo edênico ou paradisíaco.

Em Colombo, a faceta espiritual e mística do seu projeto de conquista material torna-se alegorizada por imagens buscadas ao corpo da mulher, cumprindo-se aqui o que Stephen Greenblatt (1991, p. 71) comenta acerca da interconvertibilidade entre o material e o espiritual no discurso do Almirante. É o caso da conhecida e singular descrição da localização do Paraíso Terreal idealizado por Colombo, encontrada na sua carta aos Reis Católicos, datada de 31 de agosto de 1498 e referente à sua terceira

viagem ao Novo Mundo, na qual diz ter navegado bem próximo ao sítio sagrado da tradição bíblica.

Na descrição, em que tudo deveria parecer motivo de piedade e de fé, o misticismo do edênico se alia ao sensual buscado ao corpo feminino:

Yo siempre leí que el mundo, tierra e agua, era esférico, e las autoridades y experiencias que Tolomeo y todos los otros escribieron de este sitio daban e amostraban para ello, así por eclipses de la Luna y otras demonstraciones que hacen de Oriente fasta Occidente, como de la elevación del polo de Septentrión en Austro. Agora vi tanta disconformidad, como ya dije, y por esto me puse a tener esto del mundo, y fallé que no era redondo en la forma que escriben; salvo que es de la forma de una pera que sea toda muy redonda, salvo allí donde tiene el pezón, que allí tiene más alto, o como quien tiene una pelota muy redonda y en un lugar de ella fuese como una teta de mujer allí puesta, y que esta parte de este pezón sea la más alta e más propinca al cielo y sea debajo la línea equinocial y en esta mar oceána en fin del Oriente. [Sempre li que o mundo, terra e agua, era esférico, e as autoridades e experiências que Ptolomeu e todos os outros escreveram deste lugar davam e comprovavam isso, quer por eclipses da lua e outras demonstrações que fazem de Oriente para Ocidente, como da elevação do pólo de Setentrião em Austro. Agora vi tanta desconformidade, como já disse, e por isso passei a considerar isto do mundo, e achei que não era redondo da forma como o descrevem, mas é da forma de uma pera que fosse toda muito redonda, exceto ali onde tem o pedículo, que ali é mais alto, ou como quem tem uma bola muito redonda e em algum lugar dela fosse como um mamilo de mulher ali posto, e que esta parte deste pedículo fosse mais alta e propínqua ao céu e fosse debaixo da linha equinocial e neste mar oceáno no fim do Oriente] (Colón, 1986: 180-81; tradução minha).

Margarita Zamora, comentando sobre esse motivo da atração sensual exercida pelas terras descobertas por Colombo, cita o exemplo da carta do Almirante a Santángel descrevendo Cuba. O texto dessa correspondência

creates in the reader a longing for the land, through a rhetoric of desire that inscribes 'the Indies' in a psychosexual discourse of the feminine whose principal coordinates are initially beauty and fertility and ultimately possession and domination.

[cria no leitor uma ansiedade pela terra, através da retórica do desejo que inscreve 'as Índias' num discurso psicosssexual do feminine, cujas principais coordenadas são inicialmente beleza e fertilidade e finalmente possessão e dominação] (1993: 162; tradução minha).

Exemplos como esses, característicos da euforia e visão triunfalista que acompanham a feminização da América, encontram, nesse mesmo discurso sexualizador e de comprometimento ideológico e político, a sua contraparte contrafrásica, disfórica e de apreciação negativa da nativa americana, que deve ser agora – em vez de ser tratada pelo descobridor e colonizador com amorosidade e gentileza, apesar da apetência sexual –, considerada com violência e mesmo com truculência estupradora.

É o que pode ser identificado na seguinte descrição que Michele da Cuneo, um dos tripulantes de uma das viagens de Colombo ao Novo Mundo, faz de uma índia caribenha em carta endereçada a um amigo seu. Aqui o exótico-enquanto-erótico difere do tratamento dado por Caminha, na medida em que suscita a violência sádica marcada por discriminações morais.

O contexto em que isso ocorre é aquele em que Cuneo permite-se por em ação os seus instintos sexuais, numa situação de verdadeiro estupro, satisfazendo-se com a aborígine que se defende, com unhas e gritos, como uma fera fêmea, das incidências selvagens do agressor. Dessa forma, assim escreve o missivista a respeito do incidente:

I wanted to put my desire into execution but she did not want it and treated me with her finger nails in such a manner that I wished I had never begun. But seeing that (to tell you the end of it all), I took a rope and thrashed her well for which she raised such unheard of screams that you would not have believed your ears. Finally we came to an agreement in such manner that I can tell you that she seemed to have been brought up in a school of harlots.
[Eu quis colocar o meu desejo em ação mas ela não o queria e tratou-me com unhas de tal maneira que eu quis nunca ter começado. Mas vendo isso (para lhe contar o fim de tudo) eu peguei uma corda e a amarrei bem, pelo que ela alteou gritos nunca ouvidos que você não teria acreditado nos seus ouvidos. Finalmente, nós chegamos a um acordo, de tal maneira que eu posso lhe dizer que ela parecia ter sido criada numa escola de prostitutas] (Sale, 1991: 140; tradução minha).

Apreciações como essas acerca de ameríndia, feitas de forma ora negativa, ora positiva, ocorrem em muitos textos sobre os descobrimentos e colonização da América que, por afinidade no tratamento temático do assunto, devem ser cotejados. Essa situação ambivalente evidencia de forma clara aquele comentado paradoxo da perfeição feminina, em que se encontram misturados, de acordo com o complexo psicosssexual do conquistador europeu, a apreciação e a atração pelo feminino bem como a sua repulsa femifóbica.

É o que acontece, por exemplo, na seguinte descrição que o suposto pseudo-Vespúcio faz numa carta que endereça a Piero Soderini. Nessa carta, o autor declara claramente a sua euforia e boa disposição em considerar as ameríndias, comentando que elas são pessoas agradáveis, de corpos bem feitos, modestas na exposição da sua genitália, apesar de estarem nuas, raramente têm seios flácidos e ventre deformado, apesar dos frequentes partos por que passam e, finalmente, são hospitaleiras e liberais na franquia do seu sexo aos visitantes que acolhem (Lunenfeld, 1991: 282-839).

Entretanto, em outra carta, considerada de autoria do verdadeiro Vespúcio, endereçada a Francesco de Medici, aquele tom de aprazível muda, quando a virtuosa ameríndia é retratada de forma brutalizada por portar-se com animais instintos libidinosos e por demonstrar grotesca imoralidade sexual. Aqui, ao comentar sobre os costumes dos indígenas, diz que um deles era completamente vergonhoso, qual seja, o de as mulheres,

being very libidinous, make the penis of their husbands swell to such a size as to appear deformed; and this is accomplished by a certain artifice, being the bite of some poisonous animal, and by reason of this many lose their virile organ and remain eunuchs. [sendo muito libidinosas, fazem os pênis dos seus maridos incharem de tal tamanho que parecem deformados; e isto é conseguido por um certo artifício, sendo a picada de algum animal venenoso, e por causa disso muitos perdem o seu órgão viril e ficam eunucos] (Montrose, 1992: 144).

O curioso é que esse mesmo artifício, relatado por Vespúcio para se referir à sexualidade mórbida e destruidora da ameríndia, é, mais de meio século depois, também referido, com um tom mais carregado de censura moral, por Gabriel Soares de Sousa, em seu *Tratado descritivo do Brasil em 1587*, no capítulo “Que trata da luxúria destes bárbaros”, o qual merece ser transcrito na íntegra:

São os tupinambás tão luxuriosos que não há pecado de luxúria que não cometam; os quais sendo de muito pouca idade têm conta com mulheres, e bem mulheres; porque as velhas, já desestimadas dos que são homens, granjeiam estes meninos, fazendo-lhes mimos e regalos, e ensinam-lhes a fazer o que eles não sabem, e não os deixam de dia, nem de noite. É este gentio tão luxurioso que poucas vezes têm respeito às irmãs e tias, e porque este pecado é contra seus costumes, dormem com elas pelos matos, e alguns com suas próprias filhas; e não se contentam com uma mulher, mas têm muitas, como já fica dito pelo que morrem muitos de esfalfados. E em conversação não sabem falar senão nestas sujidades, que cometem cada hora;

os quais são tão amigos da carne que se não contentam, para seguirem seus apetites, com o membro genital como a natureza formou; mas há muitos que lhe costumam pôr o pêlo de um bicho tão peçonhento, que lho faz logo inchar, com o que têm grandes dores, mais de seis meses, que se lhe vão gastando espaço de tempo; com o que se lhes faz o seu cano tão disforme de grosso, que os não podem as mulheres esperar, nem sofrer; e não contentes estes selvagens de andarem tão encarniçados neste pecado, naturalmente cometido, são muito afeiçoados ao pecado nefando, entre os quais se não têm por afronta; e o que se serve de macho, se tem por valente, e contam esta bestialidade por proeza; e nas suas aldeias pelo sertão há alguns que têm tenda pública a quantos os querem como mulheres públicas (1987: 308).

Embora Soares de Sousa não tenha se referido especificamente às mulheres como agentes diretos desse artifício de alargamento peniano, não deixa, entretanto, de se referir ao contentamento que ele lhes trazia.

No tocante a essa participação da Brasilândia no regime sexual indígena, uma interessante correlação pode ser feita ao se ligar esse regime libidinoso da Brasilândia ao regime alimentar canibalesco. Principalmente se forem levado em conta os relatos dessa prática de devoração da carne humana, que dizem que ela era especialmente regida pela mulher indígena. Nesse sentido, pode ser recordado, nessa associação desses expedientes femininos, a função da tradicional imagem clássica da mulher como devoradora do homem, a qual, no período medieval, de onde os descobridores e colonizadores receberam incontestável influência ideológica, recebeu a misógina conotação sexual conhecida por *vagina dentata* (Walker, 1988: 328).

Uma análise dessas imagens relativas à aceitação ou ao repúdio do feminino como realidade natural e humana ameríndias mostram que, embora essas imagens difiram em detalhes, no conjunto elas mostram a presença daquela comentada tendência e disposição masculinista do descobridor e colonizar para escrutinar a natureza americana identificada como feminina, objeto de intenções políticas e promocionais. E é finalmente nesse sentido que, conforme comenta Patricia Parker,

the impetus of discovery [...] of uncovering and mining the hidden treasures of earth, and of rhetorical 'display' or opening up to the view, all intersect in the gendered language of showing forth to the eyes, of exposing what was hidden in the womb of a feminized Nature.

[o ímpeto da descoberta [...] de descobrir e minerar as escondidas riquezas da terra, e da exposição retórica o trazer à vista, tudo isso intersecta na

linguagem engendrada de mostrar aos olhos, de expor o que estava escondido no ventre da Natureza feminina] (1987: 142; tradução minha).

Dessa forma, as estratégias do discurso do gênero ou engendramento conferido ao feminino para representar a realidade da América das descobertas e colonização, com recorrências aos diversos tropos anteriormente analisados, culminam na formação de um discurso de forte argumentação retórica e figurativa.

Esse discurso que domina sexualizando, baseado em prerrogativas conferidas ao papel do descobridor e colonizador, serve ainda para mostrar que existe uma íntima relação funcional entre gênero e poder que, no contexto da conquista da América, identifica uma situação de força e imposição que, apesar de sofrer a inconsciência que caracteriza as formações ideológicas, não pode ser considerada inocente.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Berger, John. 1997. *Ways of Seeing*. London: BBC Penguin.
- Bloch, R. Howard. 1995. *Misoginia medieval e a invenção do amor romântico ocidental*. Tradução Claudia Moraes. Rio de Janeiro: Editora 34.
- Caminha, Pero Vaz de. *A Carta de Caminha*. 1965. Estudo crítico de J. F. de Almeida Prado. Rio de Janeiro: Agir.
- Colón, Cristobal. *Los cuatro viajes del Almirante y su Testamento*. 1986. Edição e prólogo Ignacio B. Anzoátegui. Madrid. Espasa-Calpe S. A.
- Cuddon, J. A. 1992. *The Penguin Dictionary of Literary Terms and Literary Theory*. New York: Penguin Books.
- Fanon, Frantz. 1963. *The Wretched of the Earth*. Tradução Constance Farrington. New York: Grove Press.
- Fonseca, Pedro Carlos Louzada. 2011. *Bestiário e discurso do gênero no descobrimento da América e na colonização do Brasil*. Bauru: Editora da Universidade do Sagrado Coração.
- Greenblatt, Stephen. 1991. *Marvelous Possessions: The Wonder of the New World*. Chicago: University of Chicago Press.
- Kaplan, Cora. 1986. *Sea Changes: Culture and Feminism*. London: Verso.
- Lunenfeld, Marvin. 1991. *1492: Discovery, Invasion, and Encounter: Sources and Interpretations*. Lexington, Massachusetts: D.C. Heath and Company.
- Mackinnon, Catherine. 1987. *Feminism Unmodified*. Cambridge: Harvard University Press.

- Montrose, Louis. 1992. The Work of Gender and Sexuality in the Elizabethan Discourse of Discovery. In: Stanton, D. C. (Ed.). *Discourses of Sexuality: From Aristotle to Aids*. Ann Arbor: University of Michigan Press, p. 138-184.
- Parker, Patricia. 1987. *Literary Fat Ladies: Rhetoric, Gender, Property*. London: Methuen.
- Ruthven, Ken K. 1984. *Feminist Literary Studies: An Introduction*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Sale, Kirkpatrick. 1991. *The Conquest of Paradise: Christopher Columbus and the Columbian Legacy*. New York: Plume.
- Shapiro, Judith. 1981. Anthropology and the Study of Gender. In: Langland, E.; Gove W. (Ed.). *Feminist Perspective in the Academy: The Difference it Makes*. Chicago: Chicago University Press.
- Shohat Ella; Robert Stamm. 1994. *Unthinking Eurocentrism: Multiculturalism and the Media*. New York: Routledge, 1994.
- Showalter, Elaine. 1989. *Speaking of Gender*. New York: Routledge, Chapman and Hall.
- Sousa, Gabriel Soares de. 1987. *Tratado descritivo do Brasil em 1587*. São Paulo: Companhia Editora Nacional.
- Tuana, Nancy. 1993. *The Less Noble Sex: Scientific, Religious, and Philosophical Conceptions of Woman's Nature*. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press.
- Walker, Barbara. 1988. *The Woman's Dictionary of Symbols and Sacred Objects*. San Francisco: Harper & Row.
- White, Hayden. 1992. *Tropics of Discourse: Essays in Cultural Criticism*. Baltimore and London: Johns Hopkins University Press.
- Zamora, Margarita. 1993. *Reading Columbus*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.